

Nietzsche

La vida como literatura

ALEXANDER NEHAMAS

**TURNER
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA**



Nietzsche,

ALEXANDER NEHAMAS

TRADUCCIÓN DE RAMÓN J. GARCÍA

COLECCIÓN NOEMA

*la vida
como literatura*

**TURNER
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA**

Primera edición en castellano, mayo de 2002
Primera edición en inglés, Harvard University Press, 1985

Título original: *Nietzsche, life as literature.*

Todos los derechos reservados.

No está permitida la reproducción total o parcial de la obra ni su tratamiento o transmisión por cualquier medio o método sin la autorización escrita de la editorial.

© 1985, *by the President and Fellows of Harvard College*

© De esta edición en lengua española:
Turner Publicaciones, S.L.

Diseño de la colección: Enric Satué

Turner Publicaciones
C/ Rafael Calvo, 42
Madrid 28010

Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227
14200 México, D.F.

ISBN España: 84-7506-522-8
ISBN México: 968-16-6535-X
Depósito legal: M-22.689-2002
Printed in Spain

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- 1) El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- 2) Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- 3) Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- 4) Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3757

Para Christine y Albert Nehamas

ÍNDICE

Prólogo.....	11
Abreviaturas	16
Introducción	17

PRIMERA PARTE EL MUNDO

Capítulo uno.....	31
El más variado dominio del estilo	
Capítulo dos	63
La falsedad como condición de la existencia	
Capítulo tres.....	99
Una cosa es la suma de sus efectos	
Capítulo cuatro	135
La naturaleza contra algo que también es la naturaleza	

SEGUNDA PARTE EL YO INTERNO

Capítulo cinco.....	173
Esta vida, tu vida eterna	
Capítulo seis	205
Cómo se llega a ser lo que se es	
Capítulo siete	239
Más allá del bien y del mal	
Nota sobre los textos y traducciones.....	279
Notas	281
Índice onomástico y temático.....	297

PRÓLOGO

Leer a Nietzsche era una experiencia usual entre los jóvenes alumnos con aspiraciones intelectuales con los que compartí mi época juvenil de estudiante de bachillerato, en Grecia. Hoy en día tengo la certeza de que ninguno de nosotros entendió gran cosa de lo que leyó entonces, y sospecho que esa lectura tampoco deparó a ninguno grandes satisfacciones. Por ello fue una especie de consuelo, en este sentido al menos, mi llegada a los Estados Unidos como alumno universitario a mediados de los años sesenta, ya que no tardé en caer en la cuenta no sólo de que nadie esperaba de mí que me valiese de Nietzsche a la hora de apoyar mis argumentos en las conversaciones pertinentes, sino también de que esto nunca hubiese sido posible, dado que no hubiese podido encontrar vínculo alguno entre los temas de su filosofía y las cuestiones que acaparaban la atención en mi nuevo entorno.

Fue entonces cuando, recién licenciado en Princeton, y con serias reticencias por mi parte, me encontré enrolado, de manera totalmente fortuita, como ayudante de un ya anciano Walter Kaufmann en un curso que había preparado sobre Nietzsche y el existencialismo. Pero mis reticencias pronto dieron paso a un renovado interés, al que no fue ajena una paralela y profunda sensación de asombro. Por una parte, descubrí aspectos de Nietzsche que me gustaban, que admiraba y que estimulaban mi pensamiento. Junto a ello, otras zonas de su obra me parecían en el mejor de los casos incomprensibles y, en el peor, molestas, dignas de olvido o, al menos, de ser estratégicamente ignoradas.

En esa época, no exenta todavía de recelos a propósito de mis nuevos intereses, leí dos libros importantes. En *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Kaufmann me demostró que interesarse por Nietzsche iba más allá del interés por un irracionalista enloquecido, proario y vociferantemente antisemita. No todas mis dudas quedaron despejadas, y algunas, en particular las que se refieren a la actitud de Nietzsche

hacia las mujeres, siguen inquietándome al cabo de todos estos años. Con todo, el libro de Kaufmann me demostró que Nietzsche *podía* ser leído. Casi al mismo tiempo, el libro de Arthur Danto *Nietzsche as Philosopher* me convenció de que Nietzsche *debía* ser leído. Aún tengo presente el contagioso entusiasmo que me embargó al descubrir, en el libro de Danto, a un autor cuyas ideas resultaban de capital importancia para los problemas que me interesaban en esa época. Mi deuda y mi agradecimiento para con ambos libros, y en particular para con sus autores, son muy profundos.

El Departamento de Filosofía de la Universidad de Pittsburg, que estaba considerando mi candidatura para una vacante en 1971, introdujo en su calendario escolar, pese a las graves dificultades para encontrar a un docente, un curso de licenciatura sobre el existencialismo. Me seducía esa plaza, y expresé mi intención de presentarme como candidato (aunque ahorrando muchas más palabras al referirme a mi capacidad para el puesto). Tras dedicarle a Nietzsche casi toda mi atención, y casi todo el semestre, conseguí dar ese curso sin grandes problemas de conciencia, e incluso con resultados positivos. Así logré mantener vivo mi interés por Nietzsche aun cuando estaba ocupado en problemas concernientes, sobre todo, a la historia de la filosofía griega antigua. Tal combinación facilitó, o exigió de hecho, que aplicase a los textos de Nietzsche los mismos criterios que se me habían enseñado y que continuaba aplicando a los textos de Platón y de los presocráticos. En la praxis y el contenido de este libro tal vez se advierta ocasionalmente este trasfondo. Por tales enseñanzas, y aunque este prólogo quizá le parezca un lugar muy peculiar para ser homenajeado, quiero expresar mi agradecimiento a Gregory Vlastos.

Un interés más reciente por cuestiones de teoría literaria me llevó a leer a un buen número de autores alemanes y, en particular, franceses que han escrito sobre Nietzsche. Especialmente importantes para mi trabajo resultaron *Nietzsche et la philosophie*, de Gilles Deleuze, y *Nietzsche et la métaphore*, de Sarah Kofman, y he intentado que las ideas de estos y de otros autores franceses permeasen el presente libro. En general, descubrí que mis interrogantes eran muy similares a los suyos. Aunque mis respuestas han variado en múltiples ocasiones, no han diferido más respecto de las suyas, creo, de lo que han diferido éstas respecto de las respuestas dadas a estas cuestiones por autores que escriben en Inglaterra y en los Estados Unidos.

En 1978-1979, como profesor visitante en la Universidad de Princeton, disfruté de un año sabático en la Universidad de Pittsburg y de una ayuda económica concedida por el National Endowment for the Humanities (Fondo Nacional para las Humanidades). Durante ese año escribí un ensayo sobre el eterno retorno, que se incluye ahora en este libro. Agradezco el apoyo de estas tres instituciones.

Las ideas de Richard Rorty sobre a qué aspectos de este ensayo debía dar primacía y cuáles dejar de lado resultaron esenciales para que concibiese el proyecto general del que es resultado este libro. Rorty mantuvo la comunicación conmigo a propósito de cuestiones relacionadas, directa o indirectamente, con Nietzsche, y sus sugerencias a propósito de la penúltima versión del volumen resultaron extremadamente valiosas. David Carrier y David Hoy, con quienes también he analizado a Nietzsche en múltiples ocasiones, tuvieron acceso al manuscrito completo y generosamente aportaron ideas que contribuyeron a mejorarlo, algo que también debo a mi colega Shelly Kagan.

Otros amigos han sido cómplices de mi obsesión por Nietzsche. Entre ellos, Annette Baier, Donald Baxter, Paul Bové, Donald Crawford, Margreta de Grazia, Paul Guyer, Gilbert Harman, Jane Katselas, Richard Schacht, Hans Sluga, Robert Solomon, Tracy Strong, Charles Taylor, James van Aken y Kate Wininger. Thomas Laqueur y Bernd Magnus han sido especialmente generosos con su tiempo, sus ideas y su buena voluntad. Todos ellos han dado pruebas de una amistad paciente y generosa. Muchos me demostraron también que estaba equivocado. Pero supongo que hasta en un libro sobre Nietzsche puedo hacer gala del socratismo suficiente como para creer que, de esa forma, mejoraron tanto al libro como a su autor.

Susan Glimcher, que fue la primera en leer el manuscrito completo, no sólo me demostró mis errores sino que, además, me persuadió de que, en ocasiones, podía fundadamente asistirme la razón. Esta aportación es de otro orden, pero igualmente esencial. No sé qué hubiese sido de mí sin ella.

El corpus principal de este libro fue escrito durante el curso académico de 1983-1984, durante mi estancia como investigador visitante en la Universidad de Pensilvania, con la generosa ayuda de la institución John Simon Guggenheim Memorial Foundation, a la que quisiera expresar mi gratitud y reconocimiento.

Debo dar las gracias finalmente a Lindsay Waters, de Harvard University Press, por su apoyo y por el interés que a lo largo de los años ha venido depositando en mis escritos.

Versiones de los capítulos cinco y seis fueron publicadas originalmente en *The Philosophical Review*, tras recibir generosos elogios de los editores de esta revista. Un artículo que apareció publicado en *Nietzsche-Studien* y un ensayo que aparecerá en las *Actas* del Quinto Encuentro Filosófico de Jerusalén, celebrado en 1983, incluyen material incorporado al capítulo dos. Agradezco el permiso para reproducir estos escritos en el presente volumen. Mi gratitud también a Random House, Inc. por la autorización para incluir citas de las obras de Friedrich Nietzsche traducidas por Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale. Mi agradecimiento también a Viking Penguin, Inc. por los textos citados de *The Portable Nietzsche*, edición y traducción de Walter Kaufmann. Copyright de 1954 en poder de The Viking Press, Inc., renovado en 1982 a favor de Viking Penguin, Inc. Reimpreso por autorización de Viking Penguin, Inc.

*Y entendí que todos estos materiales para
una obra literaria no eran sino mi vida pasada.*

MARCEL PROUST, El tiempo recobrado

ABREVIATURAS

Las obras de Nietzsche aparecen citadas en el texto mediante abreviaturas, así como mediante el número de volumen y/o sección; “Pref.” se refiere a los prefacios de Nietzsche y “Epi.” a sus epílogos. Las referencias bibliográficas completas pueden consultarse en la “Nota sobre los textos y traducciones”.

A	<i>Aurora</i>
CD	<i>Consideraciones intempestivas</i>
CI	<i>El crepúsculo de los ídolos</i>
CS	<i>El caminante y su sombra</i>
CW	<i>El caso Wagner</i>
EA	<i>El Anticristo</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
FTG	<i>La filosofía de los griegos en la época trágica</i>
GC	<i>La gaya ciencia</i>
GM	<i>La genealogía de la moral</i>
HH	<i>Humano, demasiado humano</i>
KGW	De la edición, “ <i>Werke: Kritische Gesamtausgabe</i> ”
MBM	<i>Más allá del bien y del mal</i>
MOM	De la edición, “ <i>Mixed Opinions and Maxims</i> ”, en HH, vol. 2
NCW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
NT	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
VP	<i>La voluntad de poder</i>
Z	<i>Así hablaba Zaratustra</i>

INTRODUCCIÓN

Nietzsche desafía a sus lectores, inevitablemente, con dos juegos de paradojas. El primero se engloba en su escritura. Está inscrito en el contenido de su obra, y a él pertenecen, por ejemplo, la idea de la voluntad de poder, la del eterno retorno, la de la naturaleza del yo, y los presupuestos inmorales de la moralidad. Este juego de paradojas es una parte de lo que se trata de entender cuando se interpreta a Nietzsche. El segundo juego lo genera su escritura. Es un resultado de su obra, y cuestiona el intento mismo de entenderlo, de aventurar una interpretación de sus ideas, incluidas las del primer juego de paradojas. Este libro, que aspira a una interpretación de este tipo, quiere ser también, en la medida de lo posible, un ajuste de cuentas con ambos conjuntos de paradojas.

Tales paradojas no están desvinculadas las unas de las otras. Al contrario, cualquier idea de Nietzsche se encabalga sobre un juego y sobre el otro, como prueba de que la distinción entre los contenidos de su escritura y lo que genera su escritura es, como mucho, provisional. Se trata de la noción del perspectivismo, la conocida obsesión de Nietzsche por subrayar que cada idea es sólo una entre muchas interpretaciones posibles, incluidas sus propias ideas y, en particular, esta misma. Pero si la idea de que sólo hay interpretaciones no es en sí otra cosa que una interpretación, y por lo tanto posiblemente errónea, cabe deducir que, al cabo, no toda idea es una interpretación, y que la posición de Nietzsche se desactiva en sí misma.

El perspectivismo es un concepto concreto que Nietzsche defiende y analiza explícitamente en sus libros. La paradoja que representa es, por lo tanto, parte del contenido de su escritura y, en consecuencia, debe ser abordada siempre que se intente interpretar su pensamiento. Es decir, integra el objetivo perseguido al interpretar a Nietzsche. Sin embargo, el perspectivismo genera a su vez dos problemas que, por su parte, socavan aparentemente el intento mismo de elaborar tal interpretación. El

perspectivismo, entonces, se convierte simultáneamente en algo que debe ser entendido y algo que da a entender que tal comprensión es acaso imposible.

El primer problema es que Nietzsche, como ya he señalado, emite una serie de juicios que en apariencia sostiene con toda autoridad. ¿Entiende o no entiende entonces como verdaderas sus proposiciones, en muchos casos aparentemente paradójicas, sobre el yo interno, la moralidad o la historia? Si la respuesta es sí, ¿qué coherencia puede guardar esto con su idea de que todas las ideas son sólo interpretaciones? Si la respuesta es no —esto es, si no considera que sus ideas son ciertas—, ¿por qué se toma, de entrada, la molestia de formularlas?

Enfrentados con este dilema, algunos autores optan por hacer hincapié en lo que consideran las ideas “positivas” de Nietzsche e ignorar su perspectivismo y sus aparentes implicaciones. Otros, por el contrario, centran su atención en el perspectivismo e ignoran estas ideas o las conciben negativamente, esto es, como simples intentos por socavar las ideas de otros. En cualquier caso, el perspectivismo presenta un serio desafío a los principios que guían hacia una interpretación que aspire a ser elaborada coherentemente y atribuir a Nietzsche un punto de vista coherente.

Pero existe una dificultad añadida, y tal vez más seria. Si cada idea es sólo una interpretación, y si, de acuerdo con el perspectivismo, no hay hechos independientes que permitan contrastar las interpretaciones, ¿qué objeto persiguen las múltiples interpretaciones que entendemos por interpretaciones *de* Nietzsche? ¿Cómo podremos siquiera saber si todos estos análisis, todos estos textos, son interpretaciones de la misma cosa? ¿Y qué relaciones mantienen entre sí? Si el perspectivismo está en lo cierto y, tal como parece sostener, cada interpretación genera sus propios hechos, podría parecer una tarea imposible determinar si una interpretación es o no es correcta. Y si no hay nada de lo cual sean interpretaciones todas estas exégesis, entonces la idea misma de interpretación, que parece requerir al menos la existencia de algo que deba ser interpretado, empieza a investirse ella misma de sospechas. Finalmente, plantea un grave problema el propio estatuto de la escritura de Nietzsche, que a menudo consiste explícitamente en interpretaciones de fenómenos que, como la moralidad, se han dado por supuestos, según él, durante demasiado tiempo.

En cada uno de los siguientes capítulos se examina una de las paradójicas posturas defendidas por Nietzsche. En cada caso el título se basa en citas extraídas de los textos de Nietzsche. Cada capítulo es, por lo tanto, una interpretación de su título, y como tal aspira a constituir una instancia particular del tipo de interpretación que, como revelan todos los capítulos tomados en conjunto, es coherente con el perspectivismo de Nietzsche, y cuyo objetivo principal es hacer creíbles sus ideas. La cuestión de su veracidad queda para futuras interpretaciones.

Acepto el principio de Nietzsche: no hay hechos al margen de la interpretación y capaces, por tanto, de sustentar el objeto común del que todas las interpretaciones son interpretaciones. Acepto también su idea de que no hay, en consecuencia, normas imparciales que determinen en cada caso cuál de nuestras interpretaciones es correcta y cuál es falsa. Pero pienso asimismo —como creo y arguyo que también piensa Nietzsche— que algunas interpretaciones son mejores que otras y que a veces nos es dado reconocerlo así. Este es uno de los dos temas esenciales para la interpretación de Nietzsche que presenta este volumen.

El segundo tema en torno del cual gira mi interpretación es lo que denominaré el esteticismo de Nietzsche. El esteticismo está vinculado al perspectivismo de dos maneras. En primer lugar, aporta al menos un componente a los motivos de su perspectivismo. Nietzsche, sostengo, entiende el mundo en general como si se tratase de una suerte de obra de arte; en concreto, lo concibe como si se tratase de un texto literario. Y muchas de sus conclusiones sobre el mundo y cuanto lo compone, incluidas sus nociones sobre los seres humanos, parten de extrapolar ideas y principios aplicables casi intuitivamente a la escena literaria, a la creación e interpretación de textos y personajes literarios. Muchas de sus muy extrañas ideas parecen significativamente más factibles bajo esta luz. El vínculo más obvio, por supuesto, viene dado por nuestra idea habitual de que los textos literarios admiten una interpretación igualmente válida por caminos radicalmente diferentes y profundamente incompatibles. Nietzsche, que es hasta quien puede rastrear esta idea ya popular hoy en día, sostiene que este principio también es válido para el mundo en sí y para cuanto lo compone. Sobre esta idea, como veremos, se funda su perspectivismo, así como ciertos aspectos de su doctrina de la voluntad de poder, del eterno retorno, de la naturaleza del yo y de sus objeciones a la moralidad.

El esteticismo de Nietzsche está vinculado con el perspectivismo por otra vía. La trama filológica del mundo, que antes mencioné, no sólo proporciona un modelo literario para muchas de sus ideas; también lo impulsa a crear lo que podríamos llamar un producto literario. El pensamiento positivo de Nietzsche consiste no tanto en las ideas específicas de las que se ocupa cada uno de los capítulos posteriores (aunque ciertamente incluyen dichas ideas) como, y esto es más importante, en la presentación, o ejemplificación, de un carácter concreto, literariamente reconocible, que encarna estas ideas filosóficas mediante un modo de vida que es únicamente el suyo. El hecho de que este personaje sea único, de que no esté descrito a la manera tradicional, y de que sea engendrado de tal manera que no puede ser modelo de imitación directa, permite a Nietzsche, como veremos, perseverar en su perspectivismo sin verse obligado a articular posturas meramente negativas. De hecho, su singular acercamiento a estos problemas desacredita cualquier distinción fácil entre lo que constituye una idea positiva y una idea negativa. Por lo tanto, contribuye a justificar la relación esencialmente ambigua que Nietzsche mantuvo con la tradición filosófica.

Esta relación irresolublemente equívoca entre Nietzsche y la filosofía constituye el tema abordado en el capítulo uno, que también analiza otras cuestiones sobre las que se volverá en el transcurso del libro. La ambigüedad de dicha relación se plasma perfectamente en la actitud de Nietzsche hacia Sócrates, que no es ni puramente positiva ni puramente negativa, sino irreductiblemente ambivalente. Nietzsche entiende que su proyecto es muy similar al de Sócrates y por lo tanto, o por lo tanto al menos para él, a los diversos proyectos que han caracterizado a la filosofía. Por eso entiende, a su vez, que su propio proyecto se expone a parecer, o de hecho a ser, un proyecto filosófico más en el sentido tradicional. Lo que crea el problema para Nietzsche es lo que él entiende como el dogmatismo de Sócrates, su empeño en presentar su punto de vista y sus valores no simplemente como suyos, adecuados para él y para quienes son como él, sino como valores y puntos de vista que deben ser aceptados por todos debido a su autoridad racional, objetiva e incondicional. A Nietzsche, el perspectivismo le impide presentar cualquiera de sus ideas, incluida la del perspectivismo, conforme a esta regla. Sin embargo, no es fácil entender que alguien defienda una postura, como a menudo es el caso de Nietzsche, y a la vez renun-

cie a sugerir que es –para utilizar el único término posible en este contexto– cierta.

¿Está atrapado Nietzsche, entonces, en el callejón sin salida de su propia creación? Planteo que el afán de Nietzsche por resolver este problema implica el empleo de una vasta, y hasta ahora en gran parte ignorada, diversidad de géneros y estilos literarios: su propósito en este sentido es que sus lectores no olviden nunca su presencia como autor individual de sus textos. No propongo que ésta sea la única razón por la que el estilo es tan importante en la escritura de Nietzsche, ni siquiera sostengo que mi idea pueda justificar el serio dilema de por qué Nietzsche adopta estilos determinados para obras determinadas. Ni siquiera examino su estilo con minuciosidad. Lo que defiendo es simplemente que sus variaciones estilísticas desempeñan un papel filosófico (o, visto desde su propia óptica, antifilosófico) crucial en su escritura.

En general, la primera parte, titulada “El mundo”, analiza el modelo literario de Nietzsche, su concepción del mundo como texto, y los problemas metodológicos de la interpretación. El capítulo dos aborda explícitamente el perspectivismo, presenta su fundamento artístico y literario y examina algunas de las dificultades autorreferenciales que salen al paso de la idea de Nietzsche conforme a la cual todas las ideas son interpretaciones, e intenta demostrar hasta dónde es dado evitarlas. Este capítulo mantiene que el perspectivismo no implica dar la misma validez a cualquier interpretación. Ofrece a la vez, en su transcurso, una caracterización de aquellos a los que Nietzsche denomina “espíritus libres”, los que comprenden que todo es de hecho interpretación y, sin embargo, no entienden que el ser conscientes de ello suponga una obstáculo a la generación de nuevas ideas y valores, sino que lo consideran un estímulo.

En el capítulo tres analizo esa faceta inherente a la idea nietzscheana de la voluntad de poder, que identifica cada objeto del mundo con la suma de sus efectos sobre todas las demás cosas y que concibe a su vez todo lo demás como la suma de más efectos de este tipo. Para dar cuenta de la dificultad a que se enfrenta esta idea cuando afirma que hay efectos sin cosas, propiedades sin sustancias y actividades sin agentes, apelo una vez más al modelo literario de Nietzsche y sostengo que los objetos literarios, en particular los personajes literarios, están constituidos como simples conjuntos de rasgos o efectos que no pertenecen a sujetos independientes. Además (y esto es válido tanto en el caso general como en

el literario), los rasgos se agrupan siempre como aspectos de un sujeto particular desde un punto de vista determinado. Diferentes puntos de vista, derivados o expresión de intereses y valores diferentes, resultan en agrupaciones diferentes y, por lo tanto, en objetos diferentes. No hay una respuesta absoluta a la pregunta de qué agrupación es mejor (o qué agrupación refleja exactamente la naturaleza de las cosas en sí), porque no hay un trasfondo de valores que deba ser aceptado incondicionalmente por todos. Nietzsche cree que la interpretación revela la dependencia relativa de diversos puntos de vista y demuestra, por tanto, que aquello a menudo entendido como hechos es el resultado de valores e interpretaciones previos y olvidados. A la vez, nuestras propias interpretaciones de estos valores previos encarnan y transmiten los intereses y valores mediante los cuales tenemos más posibilidades de realizarnos.

Pero, si esto es así, ¿tiene alguna posibilidad de ser correcta la interpretación propia de Nietzsche, o la genealogía, o la moralidad, que expone a la luz las necesidades específicas y los valores presupuestos e intencionadamente oscurecidos por el cristianismo? ¿Acaso esta genealogía no manifiesta únicamente otro punto de vista parcial, arbitrario? ¿Con qué autoridad sostiene Nietzsche, como parece sostener, que el cristianismo ha de ser rechazado? La genealogía genera esta paradoja incluso cuando revela la paradoja que, según Nietzsche, constituye el propio cristianismo. Este problema es el tema del capítulo cuatro, donde se analiza la idea de Nietzsche de que el ascetismo radical predicado por el cristianismo guía a sus adeptos a aspirar a poco menos que a su propia aniquilación. Sin embargo, especula Nietzsche, en la medida en que el cristianismo ha conseguido persuadir a sus seguidores para que busquen su propio final autodestructivo, ha conseguido también preservarlos; por horrible y autodestructivo que sea este objetivo, sigue siendo un objetivo. Y un objetivo es precisamente lo que necesitaban, en la medida en que les faltaba, las personas por las que fue concebido en su origen el cristianismo: “una voluntad de nada, de aversión a la vida, una rebelión contra los presupuestos más esenciales de la vida [...] es y seguirá siendo una *voluntad*” (GM, III, 28).

¿Puede Nietzsche sostener que ha revelado los rasgos más básicos y censurables del cristianismo, sin dar a entender al mismo tiempo que tanto sus revelaciones como sus acusaciones son correctas? Y si es así, ¿no infringe entonces su propio perspectivismo para caer en la tradición dogmática de la que desea sustraerse?

Estas son las cuestiones que se examinan en la segunda parte, “El yo interno”. En concreto, se plantea la pregunta de cómo puede Nietzsche presentar ideas propias si en verdad es correcta la imagen del mundo, del conocimiento, de la interpretación y de la filosofía que se le atribuye en la primera parte. En esta segunda parte, el otro aspecto de su esteticismo —el hecho de que su resultado, al igual que su modelo, es literario— cobra una importancia crucial.

El capítulo cinco analiza el eterno retorno, que, en mi opinión, tiene poco si no nada que ver con la naturaleza del universo, tal como muchos piensan. Sostengo que Nietzsche no considera que la historia del mundo se repita en un ciclo eterno, o incluso que esto sea factible. Más bien cree que el mundo, y cuanto lo compone, es de tal índole que si algo volviese a ocurrir (aunque de hecho eso es imposible) todo lo demás también tendría que volver a ocurrir. Y es así porque Nietzsche acepta la idea de que los vínculos que constituyen al mundo en su totalidad, y en particular los vínculos que constituyen a cada persona a partir de sus experiencias y actos, son absolutamente esenciales para esa persona. Todo cuanto uno hace es igualmente crucial para lo que uno es. Así pues, si en algún momento se nos diera una segunda vida, necesariamente tendría que ser idéntica a la vida que ya hemos vivido; de no ser así, no habría, para empezar, ni siquiera razones para considerarla *nuestra* vida. El eterno retorno no es por lo tanto una teoría del universo, sino una visión de la vida ideal. Sostiene que una vida se justifica únicamente si uno desea repetir la misma vida que ya le ha sido dada, ya que, como demuestra la voluntad de poder, ninguna otra vida es posible. El eterno retorno afirma, pues, que nuestra vida sólo tendrá justificación si se modela de tal forma que nuestro deseo sea repetirla exactamente tal como ya ha sucedido.

Esta idea, que una vez más apela al modelo literario de Nietzsche, introduce otras dos dimensiones en su pensamiento. La primera es la de su inmoralismo. A partir de cuanto he afirmado, yo podría estar perfectamente dispuesto a volver a vivir mi vida, a no admitir que fuese diferente en ningún término, satisfaciendo así el concepto de la vida ideal, y no obstante ser, a la vez, profundamente repulsivo desde el punto de vista moral. Nada de cuanto escribe Nietzsche excluye tal consecuencia como resultado de su idea. La segunda dimensión, vinculada a su idea de que la vida es algo que ha de ser modelado, no es otra que el acento con

que Nietzsche recalca el proceso de llegar a ser lo que se es. Este es el tema del capítulo seis.

El yo, según Nietzsche, no es una entidad constante, estable. Al contrario, es algo que uno llega a ser, algo, valdría decir, que uno construye. Una persona está constituida absolutamente por todo lo que piensa, desea o hace. Pero una persona digna de admiración, una persona que tiene (o es) un yo, es una persona cuyos pensamientos, deseos y actos no son azarosos sino que están conectados entre sí mediante la fibra íntima que revela en cada caso la presencia de un estilo. Un yo interno es meramente un conjunto de episodios relacionados coherentemente, y un yo admirable, como insiste Nietzsche una y otra vez, consiste en un gran número de tendencias poderosas y contrarias que se hallan sometidas a control, armonizadas. La coherencia, por supuesto, puede ser fruto de la debilidad, la mediocridad o la unidimensionalidad. Pero el estilo, que es lo que Nietzsche reclama y admira, implica una multiplicidad controlada y una resolución del conflicto. Sin embargo, no parece que uno de sus requisitos sea lo que generalmente entendemos por carácter moral.

¿Cómo son las personas ideales de Nietzsche? ¿De qué modo podemos ser como ellas? Tales dilemas, y su vínculo con el immoralismo de Nietzsche, se analizan en el capítulo siete. Propongo una versión para la fórmula de Nietzsche *Más allá del bien y del mal* en la que las cualidades que consideramos morales e inmorales están, como todo cuanto existe en el mundo, esencialmente imbricadas. Su carácter y su valor son, una vez más, cuestión de perspectiva. Y sostengo que cualquier intento por atribuir a Nietzsche una articulación positiva de la conducta humana, consistente acaso en una descripción genérica de la vida buena o en un conjunto de principios para llegar a ser el tipo de persona que él admira, está condenado al fracaso.

La razón es que Nietzsche no piensa que exista este tipo de vida o este tipo de persona. Esto es, no cree que exista un único tipo adecuado de vida o de persona. Piensa, como veremos, que las personas admirables son lo que él denomina "individuos". Pero la misma noción de individuo se niega a ser expresada en términos informativos. Dar pautas generales para llegar a ser un individuo es, seguramente, tan inconsistente como ofrecer ideas generales cuando se piensa que las ideas generales no son más que simples interpretaciones. Y esto, por supuesto, aporta una razón más para explicar por qué Nietzsche carece de algo parecido

a una idea moral positiva en el sentido tradicional. Nietzsche solventa este doble problema negándose a ofrecer una descripción de qué sería una persona ideal o una vida ideal. No debemos suponer que el eterno retorno constituya dicha descripción: muchos tipos de vida son perfectamente compatibles con la satisfacción de sus condiciones generales.

En lugar de esto, Nietzsche ejemplifica mediante sus propios escritos una vía por la que un individuo puede llegar a modelarse a sí mismo —un individuo, además, que, aunque está más allá de la moralidad, no es moralmente objetable—. Este individuo no es sino el propio Nietzsche, que es una criatura de sus propios textos. Este personaje no proporciona un modelo a imitar, pues consiste esencialmente en las acciones específicas —esto es, los escritos específicos— que lo constituyen, y que sólo él podría escribir. Imitarlo directamente produciría una caricatura, o en el mejor de los casos una copia —algo que, en cualquier caso, no es un individuo—. Imitarlo adecuadamente resultaría en una creación que, valiéndose de todo cuanto propiamente pertenece a uno, sería también perfectamente de uno mismo —algo que ya no sería una imitación—.

El afán de Nietzsche por crear una obra de arte a partir de sí mismo, un personaje literario que a la vez es un filósofo, es también su afán por ofrecer una idea positiva sin caer en la tradición dogmática de la que tanto desconfió y a la que nunca tuvo la certeza de haberse sustraído. Su esteticismo es, por tanto, la otra cara de su perspectivismo. Tal es el argumento central de la interpretación que se expone en este libro.

Esta interpretación se refiere principalmente a los textos que Nietzsche escribió a lo largo de la penúltima década del siglo XIX, desde *Así habla Zarathustra* (1883-1885), pasando por *Más allá del bien y del mal* (1886), el quinto libro de *La gaya ciencia* (1887), *La genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888), *El crepúsculo de los ídolos* (1888) y *El Anticristo* (1888) hasta llegar a *Ecce Homo* (1888) y las notas recogidas póstumamente bajo el título *La voluntad de poder* (1883-1888).

Cito y analizo fragmentos de las obras tempranas de Nietzsche, importantes todas en sí mismas. Pero estas obras no son objeto de mi preocupación principal. Entiendo que mi manera de proceder deja sin respuesta numerosas preguntas a propósito de la evolución de Nietzsche, dado que podrían escribirse libros enteros no sólo sobre estas cuestiones, sino también sobre las ideas que Nietzsche expresó en sus obras. Como réplica, sólo puedo decir que también podrían escribirse libros enteros, diferen-

tes del mío, a propósito de los mismos textos en los que he elegido centrar mi atención.

Quizá sea preciso justificar de algún modo mi recurso constante a *La voluntad de poder*. Soy consciente de que estas notas en modo alguno constituyen una “obra” en sentido tradicional: la idea de publicarlas, e incluso su misma disposición, que ha impuesto necesariamente ciertas interpretaciones iniciales de su significado (aunque, a mi manera de ver, no factibles), fue de Elizabeth Förster Nietzsche, con posterioridad a la muerte de su hermano. Pero este conjunto se ha convertido, para bien o para mal, en parte íntegra de la obra literaria y filosófica de Nietzsche, y ha contribuido a enmarcar las reacciones que su lectura ha suscitado durante los últimos ocho años. Se ha dicho a menudo que la influencia de su hermana ha sido perniciosa y que muchas ideas no hubiesen sido atribuidas a Nietzsche si se le hubiese dado a su obra publicada la prioridad que por derecho le corresponde. No estoy seguro de que, en realidad, la situación sea tan simple. Ciertamente, algunas ideas fueron atribuidas a Nietzsche por el mero influjo de sus notas. Pero a veces, como en el caso de la versión cosmológica de la voluntad de poder, intervino en ello más una lectura insatisfactoria de una serie de notas que la “naturaleza” misma de dichas notas. Con todo, estos errores de lectura aportan pocas pruebas por lo que se refiere al estatuto y la importancia de las notas de Nietzsche. El antisemitismo, por ejemplo, le fue atribuido a Nietzsche durante muchos años con base en sus textos publicados, pero también en una mala interpretación. Otros expertos encuentran en las notas ideas que resultan incoherentes con varias de las que sí fueron publicadas en vida de Nietzsche. A veces esto es así. Pero una vez más, resulta irrelevante por lo que a su importancia se refiere. En cualquier caso, las notas que constituyen *La voluntad de poder*, junto con el restante material póstumo y no publicado de Nietzsche, apenas guarda con el conjunto de obras publicadas la relación que estas mismas guardan entre sí: hay tantas incoherencias dentro del último grupo como dentro del primero; y hay tantas, o tan pocas, como cabría razonablemente esperar de un autor que, en tan poco tiempo, escribió tanto como Nietzsche.

Lo cierto es que no puede darse una respuesta única al problema de la importancia. Nietzsche es un autor, una figura pública, y todos sus escritos son relevantes para su interpretación. La importancia que concedamos a cualquier parte de su obra no puede depender de principios gene-

rales sobre qué es esencialmente principal y qué necesariamente derivado. La importancia de cada texto depende de la aportación específica de ese texto a nuestra construcción de un todo coherente y comprensible. Debe ser determinada independientemente en cada caso particular. Este principio (si el término es apropiado) hubiese sido perfectamente aceptable para el autor que este libro aspira a articular. Y a la objeción aparentemente simple de que dicho principio depende de los conceptos de coherencia y de los valores relativos a la comprensión que no pueden justificarse objetivamente, este autor respondería que, en realidad, esa en modo alguno es una objeción.

PRIMERA PARTE
EL MUNDO

CAPÍTULO UNO
EL MÁS VARIADO DOMINIO DEL ESTILO

El desprecio del siglo diecinueve por el realismo es la furia de Calibán al ver su propio rostro en un espejo. El desprecio del siglo diecinueve por el romanticismo es la rabia de Calibán al no ver su propio rostro en un espejo.

OSCAR WILDE, El retrato de Dorian Gray

Los ensayos sobre Nietzsche —y éste no es una excepción— suelen comenzar con una serie de lugares comunes a propósito de su estilo. El más común de esos lugares afirma que el pensamiento de Nietzsche es indisoluble de su escritura, y que si no llegamos a un entendimiento con su escritura, no llegaremos a entendimiento de tipo alguno con el propio Nietzsche. Pero este lugar común ha sido objeto de múltiples interpretaciones, y cada una ha propiciado lecturas sorprendentemente diversas tanto de su pensamiento como de su escritura.

En el sentido más burdo, afirmar la importancia de su estilo equivale a afirmar que la escritura de Nietzsche es inusual e idiosincrásica, lo que a su vez equivale a afirmar que sus obras no traslucen las características que estamos habituados a esperar de los tratados filosóficos. Este hecho se ha esgrimido como prueba de que, en cierto sentido, las obras de Nietzsche no son filosóficas, olvidando que los tratados filosóficos han sido escritos en los más diversos estilos imaginables.¹ De este modo terminó prosperando la idea, tal vez originada y ciertamente encapsulada en un verso de Stefan George: “Debería haber cantado, y no hablado, esta ‘alma nueva’, de que Nietzsche tuvo en realidad más de poeta que de filósofo”, fomentándose así la discordia tanto en el campo de la poesía como en el de la filosofía.²

El punto de vista juvenil y condescendiente de T.S. Eliot fue sólo ligeramente más sutil. Eliot entendía que la calidad “literaria” de la escri-

ra de Nietzsche era inseparable de los contenidos “filosóficos” de su pensamiento, pero opinó que al fundir elegancia y precisión Nietzsche dañó tanto la elegancia como la precisión:

Nietzsche es de esos autores cuya filosofía, aislada de sus cualidades literarias, se disuelve, y el encanto de su literatura no está sólo en la personalidad y la sabiduría del hombre, sino en su pretensión de verdad científica. Este tipo de autores ejerce siempre una peculiar influencia sobre el amplio público medianamente versado en filosofía, al que ahorra el austero esfuerzo crítico que requieren o bien la metafísica o bien la literatura, o bien Spinoza, o bien Stendhal; que así se complace en el lujo de confundir, y se evita la tarea de combinar intereses diversos.³

El análisis estilístico serio comienza cuando nuestra atención se orienta hacia el empleo que hace Nietzsche del aforismo, género que cultivó, al menos en parte, por la admiración que profesaba a los filósofos presocráticos y a los moralistas franceses, y del que se lo considera uno de los más egregios representantes.⁴ Los aforismos, por supuesto, no son sistemáticos, ni discursivos, ni sostienen argumentaciones; en la mayor parte de los casos, además, su interpretación es más compleja de lo que parece a simple vista.⁵ Para la mayoría de los lectores tempranos de Nietzsche en el ámbito anglosajón (al menos aquellos que intentaron leerlo “filosóficamente”), el aforismo constituía tanto la esencia como la debilidad esencial de su proyecto. “Las obras de Nietzsche”, escribió Crane Brinton en un pasaje que puede considerarse ilustrativo de muchos otros, “contienen una gran diversidad de ideas, a veces mutuamente contradictorias, difíciles cuando no imposibles de reducir a un ‘sistema’, y cuya diversidad es aún más sorprendente por la forma aforística en que están expresadas”.⁶

En profunda antítesis con Brinton, y dentro de su empeño por reivindicar la reputación de Nietzsche entre el público anglosajón, Walter Kaufmann abordó el aforismo en términos mucho más benévolos. Kaufmann sitúa también al aforismo en el corazón mismo de la escritura de Nietzsche, y también a él lo deja perplejo su carácter fragmentario. De hecho, consideró que el “borrador del estilo de la decadencia” al que se refiere Nietzsche en la sección 7^a de *El caso Wagner* acaso constituye, de

manera tal vez no deliberada, “la mejor crítica” de su propio estilo: “¿Cuál es la señal de toda decadencia *literaria*? –escribe Nietzsche–. Que la vida ya no reside en el todo. La palabra se convierte en soberana y salta fuera de la frase, la frase se alarga y oscurece el sentido de la página, y la página cobra vida a expensas del todo –el todo deja de ser un todo–. Este, sin embargo, es el símil de todo estilo decadente: cada vez que se produce una anarquía de átomos”.⁷ Sin embargo, Kauffman estaba decidido a demostrar que en los aforismos de Nietzsche subyace una unidad, que encierran “una filosofía completa” (p. 74). Se sirve a este fin de la interpretación del estilo aforístico como expresión de la objeción planteada filosóficamente por Nietzsche a la elaboración de un sistema y de su preferencia por formular preguntas más que por proporcionar respuestas: “Nietzsche –escribe Kaufmann– no es, como Platón, un pensador sistemático, sino un pensador problemático” (p. 82). Arguye a continuación que Nietzsche trascendió los límites de su estilo decadente, poniéndolo al servicio de lo que Kaufmann denomina su “experimentalismo”: una actitud que, esencialmente, implica “la buena disposición a aceptar nuevas evidencias y abandonar, en caso necesario, posiciones previas” (p. 86). Por ello cada aforismo, según Kaufmann, es un “experimento”. Y aunque no todos los experimentos de Nietzsche confirmen dicha teoría, siguen unificados por su “integridad intelectual”, que “convierte a cada investigación en una posible corrección de cualquier error previo no advertido. No se produce ruptura alguna, discontinuidad o inconsistencia a menos que se haya producido un error previo o se produzca un error ahora. Su ‘existencialismo’ impide que sus aforismos se queden en un simple mosaico relumbrante de mónadas independientes” (p. 91).

Kaufmann se esfuerza por encontrar una unidad subyacente, al menos de método y sentido, si no de doctrina, en los aforismos de Nietzsche. En franca oposición a todo impulso en este sentido se sitúa la lectura más reciente de Sarah Kofman, que viene a complicar nuestra visión del estilo de Nietzsche al prestar una profunda atención a su uso no sólo del aforismo, sino también de la metáfora. Kofman atribuye a ambos rasgos de la escritura de Nietzsche una función apotropaica única. “El estilo metafórico –escribe– es aristocrático; permite que personas de la misma especie [*raza*] se reconozcan; excluye a los miembros de la tribu como inapropiados, apestados: emplear términos corrientes es volverse vulgar.”⁸ Y como la metáfora, también la escritura aforística “desea ser enten-

dida sólo por aquellos que comparten un bagaje de impresiones refinadas; desea rechazar al *profanum vulgus* y atraer a los espíritus libres” (p. 166). Pero, y esto es incluso más significativo, tanto la metáfora como el aforismo, según su punto de vista, rechazan continuamente todo intento por alcanzar una interpretación final, definitiva. Cada sección textual de Nietzsche nos proporciona un número indefinido de interpretaciones posibles y contradictorias. Kofman sólo hace hincapié en aquellos rasgos del aforismo que Kaufmann, en su intento por encontrar la unidad subyacente al fragmentado estilo de Nietzsche, tiende a minimizar. Ofrece incluso, a manera de complemento, lo que sólo es posible considerar como otra versión de la crítica inicial de Brinton: “El aforismo, dado su carácter discontinuo, disemina significado; es una invitación al pluralismo de interpretaciones en continua renovación: nada es inmortal, salvo el movimiento” (p. 168).

Hacia los años treinta Heidegger había iniciado ya una labor de interpretación que comporta ciertas similitudes con el proyecto de Kaufmann. En lugar de recurrir a las obras publicadas, Heidegger insistió en que, por el contrario, para localizar todos los núcleos esenciales del pensamiento de Nietzsche es preciso acudir a *La voluntad de poder*, una selección de anotaciones de Nietzsche publicada póstumamente. “Lo que Nietzsche publicó a lo largo de su vida creativa fue siempre el proscenio [...] Su verdadera filosofía quedó entre bambalinas, como obra póstuma y no publicada.”⁹ Según Heidegger, el pensamiento de Nietzsche en *La voluntad de poder* constituye el estadio final en el desarrollo y la “superación” de la filosofía occidental, o metafísica. E, indudablemente, a fin de subrayar la simetría entre el inicio y el final de lo que interpretó como una empresa única, a fin de resaltar la ironía que vincula a los lectores de los presocráticos y de Nietzsche, Heidegger introdujo una nueva noción en la lectura de Nietzsche, la noción de fragmento: “Lo que aparece hoy ante nuestros ojos bajo la forma de un libro titulado *La voluntad de poder* es un conjunto de borradores preliminares y elaboraciones fragmentarias de esa obra. El plan conforme al cual se ordenan dichos fragmentos, su división en cuatro libros y los títulos de estos libros son obra también del propio Nietzsche”.¹⁰ Para Heidegger, la lectura de Nietzsche debe afrontar la tarea de reconstruir, a partir de los fragmentos existentes, su verdadero pensamiento, con el cual culmina y con el cual termina la filosofía occidental.

En *Espolones: el estilo de Nietzsche*, Jacques Derrida radicaliza la noción de fragmento a fin de socavar el proyecto hermenéutico, heideggeriano, que aspira a capturar el pensamiento real de Nietzsche. “Dado que en su fractura –escribe Derrida– constituye de por sí la invitación a una especie de complemento totalizador, el concepto mismo de fragmento es insuficiente aquí.”¹¹ Construir cualquier cosa como fragmento, arguye Derrida, equivale a su vez a contemplar el todo del que forma parte. Pero los fragmentos textuales de Nietzsche son para él formulaciones que carecen esencialmente de contexto, de un todo al cual integrarse, y que debemos invocar si nuestro deseo es interpretarlos. En su conocido argumento a propósito de la frase “He olvidado mi paraguas”, que se halló entre los papeles de Nietzsche, Derrida sostiene que el sentido de los fragmentos, tal como él los construye, es en principio dudoso. En sintonía con Kofman, rechaza incluso el intento de atribuir una interpretación definida a esta frase. Niega que exista un pensamiento determinante agazapado dentro o detrás, y aproximadamente sugiere que esto sería válido para “el texto de Nietzsche en su totalidad”.¹² De hecho, Derrida sostiene que, precisamente por carecer de contexto, los fragmentos carecen también de estilo, pues el estilo depende de la existencia de interconexiones entre fragmentos del lenguaje que, en la medida en que están interconectados, dejan de ser fragmentarios en su sentido. Por esta razón, y pese al énfasis puesto en la escritura de Nietzsche, Derrida concluye que incluso conociendo el significado de los términos que constituyen un fragmento, se carece de capacidad para ofrecer una interpretación.¹³

Una visión sorprendentemente similar del estilo de Nietzsche (o más bien de su carencia, puesto que, como ya he dicho, el estilo implica organización, interconexiones y dependencias) es la que sostiene Arthur Danto, que escribe: “Los libros de Nietzsche dan la impresión de haber sido ensamblados en lugar de articulados. Se componen, en su mayoría, de breves y certeros aforismos y de ensayos cuya extensión rara vez rebasa un puñado de páginas [...] Y un aforismo cualquiera o un ensayo podría intercambiar con facilidad su posición en un volumen o en otro sin que esto afectase en demasía la unidad o estructura del otro”.¹⁴ Similar observación, considera Danto, es válida también para los propios libros de Nietzsche. En último término, según su punto de vista, sus obras admiten la lectura en prácticamente cualquier orden sin que esto afecte demasiado al conocimiento que podemos extraer de las mismas. De hecho,

esta visión teórica de la escritura de Nietzsche no le impide a Danto ofrecer una interpretación sistemática y hasta cierto punto cronológica de su pensamiento. Sin embargo, su actitud respecto de Nietzsche lo sitúa próximo a Derrida, aun cuando los dos enfoques son ligeramente contrapuestos.

Hacia el final de *Espolones*, Derrida escribe: “Si ha de existir estilo, sólo podrá haber más de un estilo” (p. 139). Tal declaración evoca el hecho de que, para identificar el estilo de un autor, debemos distinguirlo del estilo de al menos otro autor, y esto incita a pensar que no existe nada que pueda ser denominado estilo sino propiamente, por así decirlo, una diferencia entre diversos textos.

La pertinente observación de Derrida plantea otra cuestión absolutamente crucial para la interpretación de Nietzsche que presenta este libro, pues aviva en la mente una noción que no había aparecido en absoluto en mi visión general de los análisis a los que ha sido sometida la escritura de Nietzsche. Es el hecho de que, durante su breve vida creativa, Nietzsche recurrió, más allá del aforismo, la metáfora y el fragmento, a una variedad verdaderamente sorprendente de estilos y de géneros. Es sorprendente que, en una bibliografía sobre Nietzsche esencialmente preocupada por cuestiones relativas al pluralismo en la interpretación, el pluralismo *estilístico* de Nietzsche haya merecido casi nula consideración. Sin embargo, una vez que se advierte dicho pluralismo, ya no es posible eludir la pregunta de qué función desempeña. Resulta necesario plantearse una serie de nuevos interrogantes en torno del estilo de Nietzsche —interrogantes que difieren de otros ya planteados— y responder en términos nuevos a su importancia.

El aforismo es tal vez, al menos en el nivel superficial, el más sorprendente de los estilos de Nietzsche, pero es sólo un estilo más entre otros muchos. Caracteriza principalmente, y no siempre de manera adecuada, sus obras del período intermedio: *Aurora*, *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*, libros 1-4. Algunas secciones de *Más allá del bien y del mal* y *El crepúsculo de los ídolos* consisten en aforismos, y Zaratustra siente innegable aprecio por ellos. Pero el concepto de aforismo no es válido ni siquiera para una definición inicial del estilo en que están redactadas las notas (que no es decir los “fragmentos”) constitutivas de *La voluntad de poder* y en gran medida el resto de la obra no publicada de Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia* depende en la forma del tratado erudito, aun cuando parte de su objeto sea demostrar las limitaciones del discurso eru-

dito o científico (*wissenschaftlich*), y pese a sus obvias desviaciones con respecto a ciertos requisitos centrales de este género.¹⁵ *Consideraciones intempestivas* y algunas otras obras del Nietzsche inicial son ensayos en el sentido más clásico de la palabra. *Así habló Zaratustra* presenta notorias dificultades de clasificación; ha sido denominado “épico”, “ditiámbico” y “evangélico”. Pero, sea lo que sea, ciertamente no es aforístico. Aunque, como todos los libros de Nietzsche, contiene muchos aforismos, incorpora también una compleja estructura narrativa en cuyo transcurso el carácter de Zaratustra evoluciona radicalmente.¹⁶ *Más allá del bien y del mal* no es ni un fallido tratado filosófico ni una colección de ensayos breves e inconexos. La estructura de este texto profundamente unificado ni siquiera empieza a hacerse evidente hasta que no es leído como un monólogo sostenido a través del cual se expone, o quizás incluso se construye, una personalidad definida y sorprendente. Los vínculos entre sus 296 secciones, sus nueve partes y la conclusión “Desde altas montañas-Épodo” (un poema) no estarán claros en tanto no se los articule conversacionalmente y, en un sentido clásico, dialécticamente. Esto es válido también para el espléndido quinto libro de *La gaya ciencia* y, en menor medida, para *El crepúsculo de los ídolos*. *La genealogía de la moral* vuelve a la forma del tratado filológico erudito, aunque, una vez más, Nietzsche explota el género para sus propios fines. Sin embargo, el trabajo está profunda y meticulosamente organizado, y sólo *Más allá del bien y del mal* está a su altura en cuanto al dominio que revela su autor.¹⁷ *El caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* y *El Anticristo* se adscriben, al menos en algunos de sus elementos, al panfleto polemizante, mientras que *Ecce Homo* juega con las formas de la autobiografía. Finalmente, no podemos dejar de mencionar sus poemas líricos, epigramáticos y ditiámbicos, como tampoco el gran volumen de su correspondencia, todo lo cual se inscribe en la escritura de Nietzsche con tantas credenciales como cualquiera de sus aforismos.

Consecuentemente, ni mis observaciones pueden en modo alguno iluminar el estilo o la estructura de estas obras, ni es eso tampoco lo que se proponen. Su objeto es simplemente traer a colación la enorme variedad de registros estilísticos de Nietzsche y señalar que toda aproximación a su escritura que se limite al aforismo, aunque preste atención a la metáfora y a la noción de fragmento, estará condenada a resultar incompleta. El propio Nietzsche fue consciente siempre de este rasgo

de su escritura y se refirió a él utilizando una figura lingüística crucial sobre la que volveremos más adelante: “Tengo muchas posibilidades estilísticas... el más variado dominio del estilo que haya estado nunca a disposición de un hombre” (EH, III, 4).

Lo que me interesa ahora no es por qué Nietzsche emplea éste y no otro estilo determinado en cada momento determinado, aunque esta cuestión, por supuesto, es importante en sí misma. No es viable, en mi opinión, ningún análisis específico de ninguna de sus obras si no nos enfrentamos directamente a este problema. No es casual, por ejemplo, que en *La genealogía de la moral* se den cita elementos del tratado erudito, donde el argumento desapasionado y la comparación razonada de puntos de vista alternativos han sido siempre esenciales, junto al más vehemente y fervorosamente partidista de los lenguajes. La razón, para decirlo directamente, radica en el deseo de Nietzsche de demostrar que la interpretación, y eso es la genealogía, está esencialmente impregnada de una carga valorativa y polémica, y que incluso el argumento desapasionado es una variante especial de dicha polémica. En particular, desea sugerir que algunos ejemplos de argumento desapasionado son simples intentos de enmascarar su propia naturaleza parcial y partidista.

Sin embargo, estas cuestiones decisivas no son las que me interesan ahora directamente. Mi interés por el estilo de Nietzsche es mucho más general y más abstracto. Mi interrogante se refiere no al estilo de obras o fragmentos particulares sino al hecho de que Nietzsche mude de géneros y registros estilísticos con tanta frecuencia; se refiere no tanto a su estilo como a sus “posibilidades estilísticas”. Mi respuesta, como intentaré demostrar en detalle, es que el pluralismo estilístico de Nietzsche es otra faceta de su perspectivismo: es una de sus armas fundamentales en el empeño por distinguirse de la tradición filosófica tal como él la concibe, a la vez que se propone criticarla y abrirle alternativas.

De hecho, Kaufmann ya observó y analizó sucintamente la variedad estilística de Nietzsche. Pero los argumentos de Kaufmann rebaten su noción particular del aforismo, pues insiste en considerar dicho género como la esencia del estilo de Nietzsche. Así como los aforismos son para él “experimentos” cuyo objeto es “captar los objetos mismos más allá de conceptos y opiniones” (p. 85), así los diversos estilos de Nietzsche son en sí parte de un mismo intento para, por diversas vías, captar las cosas de una vez y para siempre: “De manera casi involuntaria, Nietzs-

che oscila de un estilo a otro en su búsqueda incesante de un medio de expresión adecuado. Cada estilo es el suyo propio característico, pero pronto resulta inadecuado, y ello lo empuja hacia uno nuevo. Sin embargo, todos los experimentos terminan resultando coherentes porque no son caprichosos. Cabría calificar su unidad de existencial” (p. 93).

Debemos rechazar totalmente la noción de que los muchos estilos de Nietzsche reflejan su esfuerzo por encontrar un único “y adecuado medio de expresión”, dado que él mismo escribe, casi como si se hubiese anticipado a esta interpretación, que “pedir un único modo de expresión es insensato” (VP, 625). Lejos de orientarse a captar “las cosas en sí”, idea radicalmente repudiada por Nietzsche, las múltiples variantes de su escritura están directamente vinculadas con su opinión de que “hechos es precisamente lo que no hay, sólo interpretaciones” (VP, 481). No obstante, no debemos limitarnos a suponer que la variedad estilística de Nietzsche es simplemente otro modo de expresar el pluralismo y la indeterminación que, de acuerdo con las lecturas de Derrida y de Kofman, caracteriza a cada aforismo o fragmento individual. Pese a que el perspectivismo de Nietzsche se sostiene sobre el conjunto de su escritura, no es así porque dicha escritura esté más allá de la interpretación, porque carezca de una determinada estructura, forma o significado.

La relación entre el pluralismo estilístico de Nietzsche y su perspectivismo es más sesgada y sutil. Sus múltiples estilos forman parte de su afán por presentar ideas sin presentarlas como algo más que sus propias ideas, y son consecuentes con su afán por lograr que su método se distinga de lo que él considera el método practicado por los filósofos hasta ese momento.

Para aclarar la relación entre los estilos de Nietzsche, su perspectivismo y su desconfianza respecto de la filosofía tradicional tal como él la concibe, debemos plantearnos dos interrogantes imprescindibles para un examen serio del estilo de Nietzsche, y que sin embargo han quedado a la sombra de la atención casi exclusiva que se ha concedido tradicionalmente al aforismo. En lugar de encarar directamente este género y las escasas figuras en que han reparado otros escritores, demos un paso atrás y preguntémonos, primero, por qué el aforismo ha estado tan presente en análisis anteriores y, segundo, por qué la escritura filosófica de Nietzsche recurre a una variedad tan inusitada de géneros y registros estilísticos.

La segunda cuestión, como acabamos de ver, acaso da a entender que la relación entre las diversas obras de Nietzsche es un calco de la relación entre sus aforismos individuales. Se puede interpretar esto como una señal de que Nietzsche se esfuerza en alcanzar el monismo metodológico que Kaufmann le atribuye, o como una indicación de que la radical lectura pluralista de Kofman y de Derrida es, después de todo, correcta. Ambas alternativas pueden inducir a la sospecha de que el bosquejo de la “decadencia literaria” de Nietzsche es, después de todo, aplicable a su propia escritura, aunque no todos secundarían que lo descrito por Nietzsche *es* decadencia, o que la decadencia es algo que necesariamente sea preciso evitar. Pero ello plantea también la posibilidad de que sólo el autoengaño o, como pensaba Jaspers,¹⁸ su inevitable implicación en la contradicción consigo mismo permitieron a Nietzsche escribir, pensando obviamente en sí mismo, que “sólo esto es adecuado para un filósofo. No tenemos ningún derecho a actos *aislados* de ningún tipo: no podemos cometer errores aislados o descubrir verdades aisladas. Mejor es que nuestras ideas, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestros sí y pero, broten en nosotros con la necesidad con que un árbol da fruto —relacionados y cada uno afín a cada uno, y prueba de *una* voluntad, *una* salud, *un* suelo, *un* sol—” (GM, Pref., 4). ¿Debemos limitarnos a pasar por alto afirmaciones como ésta? ¿Debemos aceptarlas como prueba de que no es posible describir coherentemente el pensamiento de Nietzsche? ¿Debemos tratar de justificarlas subordinando las cambiantes máscaras de Nietzsche a la búsqueda de su propio rostro verdadero? ¿O podemos interpretarlas de otro modo, diferente de estos enfoques más o menos tradicionales?

Para proporcionar tal interpretación, debemos retornar a la primera de nuestras dos preguntas. Una razón evidente del lugar esencial que ocupa el aforismo en análisis previos del estilo de Nietzsche es que sus aforismos son magníficos. Pero este hecho, aunque puede justificar la preeminencia del aforismo, no puede justificar en sí mismo la ceguera casi universal a sus otros muchos estilos, modos y maneras. Para proporcionar una explicación de este fenómeno más complejo debemos volvernos hacia otra característica de la escritura de Nietzsche, una característica que permanece singularmente inalterable desde la concepción de *El nacimiento de la tragedia* hasta *Ecce Homo*, y que constituye en sí misma un figura retórica tradicional: la figura de la exageración o hipérbole. Esta característica de su escritura casi omnipresente atrae hacia él a cierto tipo

de lector y repele a otro, mientras que en un tercero provoca alternativamente comprensión y perplejidad, hilaridad y desesperación, indiferencia hacia Nietzsche en último caso, y puede explicar también por qué el aforismo ha dominado todos los análisis que sobre su escritura se han vertido hasta la fecha.

La escritura de Nietzsche es indefectiblemente hiperbólica. Una cosa es, por ejemplo, sostener que la tragedia griega llegó a su fin en los dramas de Eurípides, que el género se agotó ahí, que ya no tenía salidas después de lo que había escrito Eurípides.¹⁹ Y otra cosa muy diferente es escribir, y pensar, como piensa Nietzsche, que “la tragedia griega [...] murió por suicidio [...] trágicamente” (NT, 11), que Eurípides la mató realmente, y que utilizó y fue utilizado por “el socratismo estético como principio asesino” (NT, 12). Una cosa es recelar de la noción de verdad y preguntarse si es posible o incluso deseable una teoría general de la verdad y el conocimiento. Otra cosa muy diferente es preguntar: “¿Qué en nosotros desea la verdad [...] Supongamos que deseamos la verdad: ¿Por qué no más bien la no verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿La ignorancia incluso?” (MBM, 1). Aceptamos, con frecuencia como un mal necesario, el hecho de la crueldad humana. Pero, ¿cómo interpretar la idea de que “ver a otros sufrir le hace a uno bien, hacer a otros sufrir es todavía mejor: es duro decirlo, pero se trata de un principio antiguo, poderoso, humano, demasiado humano [...] Sin crueldad no hay festival: esta es la enseñanza de la mayor y más ancestral parte de la historia de la humanidad” (GM, II, 6)? Voltaire, por citar un ejemplo, no fue ciertamente un amigo del cristianismo. Pero, ¿cómo comparar a Voltaire con una observación de Nietzsche escogida casi al azar?: “Llamo al cristianismo la mayor maldición, la mayor y más esencial corrupción, el mayor instinto de revancha, para el que nada es lo bastante venenoso, rastrero, subterráneo y rebajante... lo llamo la gran e inmortal lacra de la humanidad” (A, 62). La humildad no ha sido precisamente una característica esencial de las grandes figuras de la historia, el pensamiento, las artes o las ciencias, pero aun entre ellas sería notable la estridencia de la “Introducción” a *El Anticristo* o el texto completo de *Ecce Homo*.

Estos breves ejemplos ni siquiera podrían servir para iniciar un listado elemental de cuanto hay de hiperbólico en Nietzsche. Los utilizo simplemente para convocar al recuerdo pasajes similares que con harta frecuencia desafían al lector y vuelven tan difícil encontrar el modo de

reaccionar frente a ellos. Me gustaría que contribuyesen a perfilar la que tal vez se erige en característica más notoria y persistente de su escritura, y es que Nietzsche, muy conscientemente, proclama: “El hechizo que combate a favor nuestro, el ojo de Venus que encanta y ciega a nuestros oponentes, es la *magia de los extremos*, la seducción que ejerce todo lo extremo: nosotros, los immoralistas... somos los más extremos” (VP, 749).

Los aforismos de Nietzsche, como la mayor parte de sus otros escritos, son a menudo hiperbólicos. La hipérbole se adecua particularmente bien al estilo aforístico porque contribuye a que el aforismo atraiga nuestra atención y, mediante su capacidad de sorpresa, revela conexiones absolutamente inesperadas. Pero el aforismo es una frase esencialmente aislada o un texto breve, y precisamente a causa de su aislamiento desactiva a la hipérbole a la vez que la realza. Ocurre por ejemplo en la sección 260 de *La gaya ciencia*: “*Tabla de multiplicación*. – Uno es siempre un error, pero con dos empieza la verdad. – Uno no es una demostración, pero dos es irrefutable”. El aforismo ha bloqueado a la hipérbole; impide que funcione como parte de una narrativa continua o, y esto es más importante, como la premisa de un argumento. Los espacios de separación entre aforismos actúan también como marcos que magnifican su poder interno de exageración pero no permiten que penetre más allá de sus confines. Esta preeminencia, y la simultánea neutralización de la hipérbole en el aforismo, motiva la tentación en que han incurrido hasta hoy los lectores de Nietzsche atentos casi exclusivamente a este género: de este modo es posible escapar a la necesidad de enfrentarnos a la hipérbole en todas sus dimensiones. Pero como esta figura de lenguaje es mucho más habitual en Nietzsche que el aforismo, no podemos negarnos a salir a su encuentro. Es decir, debemos preguntarnos por qué Nietzsche recurre tan profusamente –a veces hasta el punto de incurrir en la payasada– en ésta que es la menos erudita de las figuras lingüísticas.

Precisamente porque la hipérbole no es erudita, cabría la tentación de pensar, como muchos han pensado, que Nietzsche no tiene nada serio que decir. En consecuencia, cabría reaccionar ante su escritura con indiferencia y limitarse a ignorarlo. Una segunda reacción frente a Nietzsche, surgida en la conciencia de que es un autor enfrentado a graves e importantes problemas, es la indignación. Preguntas de este calibre, cabe pensar, nunca deberían haber sido formuladas como lo hace Nietzsche; por su planteamiento pueden aparecer como empeños irresponsables

en socavar lo que no puede y no debe ser socavado. Y finalmente está la complicada reacción que deriva del discipulado crítico o acrítico, generada por la tremenda capacidad de Nietzsche para cautivar totalmente a, por lo menos, una parte de sus lectores.

Es curioso cómo estas reacciones obvias frente a la hipérbole traen al recuerdo a una figura de la historia de la filosofía con la que Nietzsche no dejó de mantener nunca una relación muy compleja y profundamente equívoca, una figura que atizó, de modo muy diferente y con resultados catastróficos para su persona pero no para su personaje, reacciones exactamente similares: la figura de Sócrates. Deseo sugerir que el contexto del enfrentamiento entre Nietzsche y Sócrates, y todo aquello que representó Sócrates para Nietzsche, ofrece el marco para encontrar respuestas a los interrogantes que acabo de plantear.

En el *Eutifron* de Platón, por ejemplo, Sócrates mantiene una conversación con un hombre que, enajenado, se declara experto en cuestiones religiosas y deseoso, ávido, de analizar profundamente la naturaleza de la piedad. Eutifron es un vidente religioso embarcado en una acción legal sumamente problemática y aparentemente impía contra su padre, al que acusa de homicidio. Es esencial percibir, mientras leemos el diálogo, que Eutifron está explícitamente de acuerdo con Sócrates en que, a menos que sepamos muy bien qué es la piedad, no tendría justificación plantear una demanda tan inusual. Y es muy importante también recordar que no es Sócrates, como deja bien sentado Platón, sino el mismo Eutifron quien inicia la conversación; Eutifron quien ofrece su experiencia; Eutifron quien se esfuerza por instruir a Sócrates en la naturaleza de la piedad y Eutifron, en fin, quien fracasa una y otra vez en la respuesta a las preguntas aparentemente inocuas de Sócrates a propósito del tema sobre el que se ha presentado como experto. Pese a todo, es también Eutifron quien, tras una serie de vanos intentos por definir qué es la piedad, continúa confiando ciegamente en poseer el conocimiento necesario y quien desprecia a Sócrates con una excusa evidente que demuestra lo poco que le importan las preocupaciones de éste, la total indiferencia que le ha provocado su conversación con él. Habiéndose comportado hasta ese momento como si dispusiese de todo el tiempo del mundo, de pronto responde con sequedad a las repetidas cuestiones de Sócrates e interrumpe abruptamente la conversación: “En otro momento, Sócrates, ahora tengo prisa y realmente me tengo que ir” (15 a 3-4).

Por el contrario, el *Menón* de Platón muestra cómo las preguntas de Sócrates pueden ser percibidas como una amenaza. El acaudalado, respetable Anytus, que sería finalmente uno de los demandantes en el proceso que le costaría a Sócrates la vida, también desea interrumpir la conversación con él. Pero lo hace mediante una amenaza que revela su convencimiento de que en modo alguno se debe despreciar a Sócrates. Anytus se toma a Sócrates muy en serio y le inquieta lo que él toma por un ataque de Sócrates a las virtudes de los grandes atenienses, así como a la capacidad de la ciudad democrática para enseñar la virtud a los hijos de sus ciudadanos. Para Anytus, Sócrates cuestiona todo lo que él, ferviente demócrata, ha defendido sin limitaciones. “Sócrates –dice al partir– me parece que estás demasiado predispuesto a hablar mal de todo el mundo. Mi consejo, si es que quieres aceptarlo, es que te andes con cuidado. Siempre es más fácil acabar mal que bien, y en ningún lugar es tan cierto esto como en Atenas. Pero supongo que tú ya lo sabes.”

Antes de volver a la cuestión del discipulado, que incorpora en sí misma nuevas complicaciones, debemos observar que las reacciones provocadas por Sócrates y Nietzsche entre sus oyentes no son azarosas. Indudablemente, la exasperación que Sócrates despertó entre sus contemporáneos se debió, en parte, a sus nuevos intereses filosóficos, radicalmente diferentes, a su nueva y aún incierta forma de hacer filosofía; y algo hasta cierto punto similar puede decirse de Nietzsche. Pero ésta es sólo una pequeña parte de las razones del paralelismo; el factor crucial está en otra parte.

Tomemos, por ejemplo, el *Laches* de Platón, donde Sócrates discute si es bueno para los jóvenes aprender esgrima. Antes de que se inicie seriamente la conversación sobre este tema más bien trivial, Nicias, un famoso general y amigo de Sócrates, alerta a su acompañante:

No creo que sepas lo que implica involucrarse en una discusión con Sócrates. Sea cual sea el tema que elijas, te hostigará con argumentos y no se detendrá hasta que no te haya obligado a que te justifiques. Tendrás que justificar no sólo tu modo actual de vida sino también todo lo que has hecho en el pasado. E incluso una vez que te haya obligado a hacer todo esto, Sócrates no te dejará ir hasta que no hayas examinado cada cuestión en profundidad y exhaustivamente (187^e6-188^a3).

El proyecto de Nietzsche es esencialmente similar y paralelo al de Sócrates, tal como se ha descrito. Tanto Nietzsche como Sócrates son pensadores profundamente singulares, activamente implicados en modificar, de un modo u otro, la cualidad moral de la vida de quienes los rodean, pese a que persigan sus objetivos de maneras radicalmente diferentes. Sócrates recurre constantemente a situaciones de la vida diaria para demostrar que todas implican profundas y graves cuestiones de la índole que actualmente consideramos filosófica. Nietzsche ataca siempre de raíz estas cuestiones filosóficas abstractas sólo para dejarlas caer en brazos del lector, repentinamente consciente de que afectan su vida cotidiana. Mientras el *Laches* transforma una divagación sobre esgrima en un debate sobre el valor, la virtud y la vida más apropiada, *Más allá del bien y del mal* aborda desde el principio problemas como la noción de verdad, la posibilidad de la certeza, la necesidad y el libre albedrío u otros problemas filosóficos tradicionales, y los transforma al final en interrogantes sobre el carácter moral de la persona que, como la mayoría de nosotros hoy en día, se halla más o menos convencida de sus respuestas convencionales. Para precisar acaso un poco más, Nietzsche trata de demostrar con cuánta frecuencia, y sin ni siquiera ser conscientes, sus lectores han dado una respuesta a tales problemas, muchas veces sin darse cuenta siquiera de que son problemas y de hasta qué punto esas respuestas modifican nuestra vida cotidiana. Pero el núcleo de sus objeciones no radica en las respuestas específicas que se han dado a estas preguntas, sino en la mismísima suposición de que deban ser respondidas, o incluso planteadas.

Sócrates, por supuesto, persigue siempre su objetivo con carácter personal y apelando a la conversación, mientras que Nietzsche es el más literato de los filósofos. Sócrates cree que no han sido planteadas suficientes preguntas, Nietzsche teme que se hayan dado demasiadas respuestas. Sócrates considera que el autoconocimiento es al menos el inicio, cuando no la esencia misma, de una vida apropiada; Nietzsche niega que, en el sentido de Sócrates, existan ni un sujeto que deba ser conocido ni un conocimiento que pueda captarlo. Sócrates piensa que la acción debe basarse en un valor objetivo, Nietzsche postula que los valores se crean a través de las acciones. Sócrates considera que el entendimiento explícito, racional y bien articulado es el mayor y más ennoblecedor de los dones humanos; Nietzsche lamenta que “la tarea de *incorporar* el cono-

cimiento y volverlo instintivo sólo ahora empieza a mostrarse ante el ojo humano y aún no es claramente discernible” (GC, 211; cf. TI, VI, 3). Finalmente la ironía, que en el caso de Sócrates consiste en decir “demasiado poco”, y que funciona para él como una hipérbole, opera en Nietzsche como un “decir demasiado”.

Aunque Nietzsche declara que ha encontrado sus antípodas en Ernest Renan (“¡Es tan ilustre, tan distinguido, tener antípodas de uno mismo!”, MBM, 48), y en Paul Rée (GM, Pref. 4) sus auténticas antípodas no son otras que Sócrates. Nietzsche disiente de Sócrates, punto por punto, en todo aquello que afecta al contenido y al método de la filosofía, y sin embargo se embarca exactamente en la misma tarea de influir sobre las vidas ajenas: los dos compiten directa y constantemente consigo mismo. Sócrates y Nietzsche están inextricablemente unidos en un empeño común, pero a cada uno le repele inevitablemente el curso que el otro intenta dar a la vida como resultado de su influencia.

Este elemento personal, socrático, del proyecto de Nietzsche es, pues, lo que alimenta su exagerado, arrogante, polémico, autoconsciente y autoengrandecedor estilo asocrático. Ambos necesitan desesperadamente la atención del público. Sócrates intentó asegurársela por medio de la conversación, de su irónica humildad, de su arrogante autodisolución, que arrastra a los demás de manera inconsciente o irritada hacia la polémica, pero que de un modo u otro los atrae. Nietzsche intenta captar la atención por medio de su estilo denso, a menudo insultante y de mal gusto, pero que nunca permite a sus lectores olvidarse de que el argumento en que se están viendo envueltos es siempre, y en más de un sentido, personal. Tanto Sócrates como Nietzsche fracasan a menudo en su empresa y no logran efecto alguno; pero en la medida en que consiguen irritar a su audiencia, ya han ganado en parte la partida: en tales situaciones, obtener cualquier tipo de atención es mejor que no obtener atención alguna. De aquí la suprema ironía que encierra para Nietzsche la muerte de Sócrates: “Era Sócrates quien deseaba morir: no Atenas. Fue él mismo quien eligió la cicuta; obligó a Atenas a condenarlo” (CI, III, 12).

En un determinado momento sostiene Nietzsche que es extremadamente difícil traducir a Aristófanes, Petronio y Maquiavelo al alemán, y en el decurso de su argumentación menciona al menos a diez autores diferentes (MBM, 28). Lo que dice sobre estos autores y sobre las limitaciones inherentes al *tempo* del alemán es a menudo erróneo e incluso idio-

ta, especialmente cuando escribe que el alemán es “casi incapaz del *presto*” en un pasaje que por sí solo constituye un magnífico ejemplo de dicho *tempo*. ¿Cómo hemos de reaccionar ante un pasaje de estas características? ¿Debemos enfrentar nuestros argumentos con los de Nietzsche por lo que se refiere a estos autores, aunque sólo sea para demostrar su estupidez y su equivocación? Pero para hacerlo es necesario leerlos; y si ya los hemos leído, es necesario releerlos o al menos reconsiderarlos. Son éstos, sin embargo, algunos de los autores favoritos de Nietzsche, y leerlos es exactamente el primer objetivo que él persigue; de esta forma establece un nexo común con su audiencia, aunque su origen y el resultado sean una disensión. Quizá pudiéramos llegar a cierto entendimiento con él sobre un punto en concreto; pero aunque no fuese así, terminamos leyendo lo que Nietzsche ha leído, y compartiendo con él esa lectura. La única reacción que Nietzsche no tolera es la indiferencia, y es lo que intenta suprimir mediante su recurso a la hipérbole. Como en el caso de la ironía socrática, no acierta a veces a cumplir su objetivo, y esto provoca frialdad en parte de la audiencia. Pero el objetivo es el mismo en ambos casos, e idéntico el efecto que persiguen ambas figuras del lenguaje.

Podemos volver ahora a la cuestión del discipulado o captación de discípulos, una tercera reacción que a menudo provocan tanto Sócrates como Nietzsche. Las más significativas manifestaciones de la voluntad de poder, para emplear términos de Nietzsche, se sitúan en las grandes proezas intelectuales, en el arte y la religión, en la ciencia, la moral y la filosofía. Las obras de arte, las teorías científicas, las expresiones religiosas, morales y políticas, los sistemas filosóficos, encarnan y expresan la visión o interpretación del mundo de un individuo particular, los valores y preferencias que favorecen la vida y el florecimiento de ese individuo. Los más descollantes entre tales individuos logran establecer sus valores y preferencias en tanto que mundo dentro del cual, y valores por medio de los cuales, otras personas viven sus vidas, sin sospechar a menudo que éstos no son hechos dados sino el producto o la interpretación de otros. Las grandes manifestaciones intelectuales, especialmente aquellas que cobran vida en textos u obras duraderas y dignas de reinterpretación, son inmensas porque, de acuerdo con la visión de Nietzsche, su influencia se renueva constantemente. Es cierto que, por decirlo así, cada vez que miramos un mapa de Europa vemos la voluntad de

poder que se manifestó en Napoleón, a quien Nietzsche consideró siempre uno de sus grandes héroes, y que continuará influyendo en la historia indefinidamente. Pero para Nietzsche, alguien como Sócrates es todavía más importante: aparte de insertarse él mismo en la historia en un momento dado, vuelve a entrar en ella, renovando y modificando constantemente sus efectos anteriores, cada vez que es leído, como lo ha sido hasta ahora, por una nueva generación.

Nietzsche albergó quizás un concepto ingenuo de la importancia de la escritura, un sentido exagerado de las consecuencias de aquella actividad para la que se sentía más dotado. Pero más allá de que sea así o no, perdura el hecho de que más de un centenar, entre los 120 nombres que aparecen aproximadamente en *Más allá del bien y del mal*, pertenecen a autores, artistas, científicos y personajes de ficción. Para describir el carácter sangrientamente vengativo de la cristiandad en *La genealogía de la moral*, Nietzsche, en lugar de aludir siquiera a la Inquisición o a las Cruzadas, prefiere citar la descripción del Cielo y el Infierno que encontramos en Santo Tomás de Aquino, o la Segunda Venida de Cristo tal como la anticipó Tertuliano (GM, I, 15). Su imaginería física entronca directamente con aquello que, en palabras de Blake, podría denominarse adecuadamente “el combate mental”, el único que para Nietzsche merece consideración e implicación serias; de hecho, podríamos decir que cuanto más violenta se vuelve su imaginería, más abstracta es su lucha (véase, por ejemplo, MBM, 29-30). Su tendencia innata a la escritura aflora con inigualada claridad en el fragmento donde exhorta sobre el modo de entender a las personas “comunes” (MBM, 26). Cree, por supuesto, que “los seres selectos” deben aislarse del vulgo; pero cree también que si están “destinados al conocimiento” deben saber mirar con los ojos de esas personas y deben “bajar a su nivel, y sobre todo [...] ir hacia adentro”. Pero en lugar de aconsejar alguna de las fórmulas trilladas, Nietzsche escribe que para entender a la gente lo que hace falta es *leer*. Cita dos tipos de autores a este fin: en primer lugar, los cínicos, que reconocen en sí la vulgaridad, la detestan, y aun así necesitan comunicar lo que sienten; en segundo lugar, autores como el abate Galliani que, pese a ser siempre conscientes de su vulgaridad, se regodean en ella, y escriben para celebrarla. Ambos tipos de autores, sostiene Nietzsche, describen un grupo de rasgos comunes, unos para alabarlos y otros para denigrarlos. A partir de sus diferentes actitudes debemos extraer una imagen estereoscó-

pica de la vulgaridad y la tosquedad y completar así “el largo y grave estudio de la gente *común*” (véase CW, *Pref.*). La escritura, como se intentará demostrar en los capítulos posteriores, fue siempre la principal referencia y el principal objeto de las ideas de Nietzsche.

Al analizar la postura de Nietzsche en relación con la importancia de Sócrates, sostuve que Sócrates es leído por cada nueva generación de lectores occidentales. Pero esto es inexacto, porque Sócrates nunca escribió, y por lo tanto no puede ser leído. Es más bien a Platón, o más bien al Sócrates de Platón, a quien continuamente se lee y se relee. Para Nietzsche, Sócrates pudo ejercer su voluntad de poder en el curso de nuestro pensamiento sólo (si ésta es la palabra apropiada) por la mera virtud de crear un único discípulo que a su vez creó al Sócrates con quien todos estamos más o menos familiarizados (véase MBM, 190). Es otra ironía a la que Nietzsche, cuya vida entera estuvo consagrada a la escritura, no pudo escapar. Como tampoco pudo escapar a la ironía final implícita en el hecho de que tantos diálogos platónicos muestren a un Sócrates incapaz de convencer a sus interlocutores sobre lo correcto de su enfoque y por lo tanto incapaz de tener ningún efecto sobre sus vidas. Una y otra vez Sócrates fracasa en sus intentos de alcanzar el conocimiento buscado y de convencer a quienes lo escuchan de que este conocimiento, o al menos el conocimiento de que falta este conocimiento, es esencial para una vida apropiada. Sin embargo, el recurso de mostrarlo incapaz de modificar el modo de pensar y vivir de sus interlocutores es el resorte en que se basa el triunfo de Sócrates a la hora de cambiar el modo de pensar y vivir de todos quienes han leído los diálogos platónicos e, indirectamente, también de otras personas.

Esta doble ironía, sumada a la combinación de atracción y repulsión que ya hemos analizado, justifica acaso la que yo tomo por una actitud indefectiblemente ambigua de Nietzsche hacia Sócrates. Aunque no es ahora el momento de prestar a este tema tan complejo la debida atención que merece, sí quiero salir al paso de los dos puntos de vista más habituales a propósito de esta relación. Walter Kaufmann sostiene que “Nietzsche, para quien Sócrates fue presuntamente un ‘villano’, modeló en gran parte la concepción de su propia labor a partir de la apología de Sócrates” (p. 391). Werner Dannhauser, por el contrario, replica que para Nietzsche “la querrela con Sócrates forma parte de un vasto drama histórico narrado una vez más por él, y que muestra a Sócrates como el

primer villano y a Nietzsche como el último héroe”.²⁰ Ambos puntos de vista son demasiado inequívocos. Toman posición con excesiva facilidad en torno de un punto sobre el que ni siquiera está claro que sea preciso tomar posición.

La empresa de Sócrates, tal como la he descrito, es de hecho similar a la de Nietzsche; como sostiene Kaufmann, es un vínculo entre los dos. Pero el método que emplean, la dirección que siguen y otro elemento, un elemento más significativo de su pensamiento que analizaré enseguida, divergen esencialmente; eso convierte a Sócrates, si es que un término tan directo es apropiado aquí, en un “villano” a ojos de Nietzsche. Sócrates, sin embargo, no es un villano por las razones independientes que enumera Kaufmann, sino precisamente porque su empresa y la de Nietzsche son uña y carne. Nietzsche, como ya he dicho, se halla siempre en competencia directa con Sócrates, y su relación, como toda relación entre rivales muy eminentes, es inexorablemente ambigua. Lo que mejor deja constancia de la misma es el fragmento de Wilde que encabeza este capítulo. Lo que es ambivalente en la actitud de Nietzsche hacia Sócrates no es ni su ira ni su enemistad: ambas están siempre presentes. Lo necesariamente ambivalente es su reacción frente a la cuestión lacerante de si los ojos saltones que le devuelven la mirada cuando observa el retrato de Sócrates no son quizá los suyos propios, si al mirar a Sócrates no está, después de todo, mirándose a sí mismo en un espejo.

Zaratustra dice en un momento dado a sus discípulos: “Sólo podéis tener enemigos a los que odiar, no enemigos a los que despreciar. Debes estar orgulloso de tu enemigo: los éxitos de tu enemigo son tus propios éxitos” (Z, I, 9; cf. GM, III, 15). En *Más allá del bien y del mal* (p. 210) los términos en que Nietzsche comenta a Sócrates revelan que, al menos ocasionalmente, lo considera un enemigo en ese plano. Sin embargo, no es fácil dar con el orgullo que Zaratustra pide que alberguemos hacia nuestros enemigos cuando leemos el texto donde Nietzsche califica a Sócrates de “plebeyo”, “feo”, “difícilmente griego”, “delincuente”, “decadente”, prisionero de los instintos, “payaso al que se tomó en serio”, “vengativo”, “repelente” (aunque también un gran “erótico”), “aborto mental” y “auténtico chinche” (CI, III). ¿Qué hay, pues, en Sócrates y en la tradición que Sócrates representa para que Nietzsche lo desprecie a la vez que lo odia, lo desdeña a la vez que lo admira? ¿Por qué Nietzsche sospecha tanto de Sócrates? La respuesta a esta pregunta nos retrotrae al

análisis del estilo de Nietzsche que habíamos dejado aparcado, y nos proporciona una respuesta al segundo de nuestros dos interrogantes en relación con el estilo de Nietzsche.

Hemos visto que, en análisis anteriores sobre el estilo de Nietzsche, la respuesta a la pregunta por la importancia del aforismo no es sino que el aforismo facilita mucho la aceptación de la hipérbole, en la que Nietzsche confía estudiosa y meticulosamente. Las hipérbolés de Nietzsche, como ya he dicho, atraen la atención hacia su escritura y convocan al lector a un debate cara a cara. Esto, dejémoslo claro, no equivale a decir que la hipérbole es meramente un instrumento útil para el logro de un objetivo que puede alcanzarse por otros medios: la escritura y el pensamiento de Nietzsche son *esencialmente* hiperbólicos. Podríamos definir vagamente la hipérbole como aquella figura que permite decir más de lo que se dice correctamente. Pero la norma para juzgar lo que se dice no viene dada por un modo de expresión perfectamente literal, perfectamente exacto, que representa las cosas tal cual son. La norma viene dada, más bien, por lo que normalmente se espera de escritos que versan sobre la índole de problemas filosóficos con los que se suele asociar a Nietzsche. Es cierto que los textos de Nietzsche, comparados con muchas otras obras filosóficas, a menudo dicen demasiado; pero en la comparación late la posibilidad de que el exceso, después de todo, supere en exactitud a la norma literal, que a su vez cabe contemplar como una figura de estilo en sí misma, similar a la lítotes o el eufemismo. Se puede añadir a esto que el modo aristocrático, esotérico y autoenaltecedor de Nietzsche contrasta con la constante disolución de sí mismo apreciable en Sócrates que, pese a ser perfectamente irónica, logra que su personalidad parezca adoptar una posición subalterna respecto de las cuestiones generales implícitas en sus análisis. Y ello nos retrotrae a su vez a la cuestión de por qué Nietzsche utiliza tantos géneros y registros estilísticos en sus diversos escritos.

He mencionado ya que para Nietzsche (como veremos con más detalle en capítulos posteriores) la voluntad de poder se manifiesta en la capacidad de transformar los valores y la visión del mundo propios en los valores y en el mundo mismo por los que, y con la que, viven otros. Es exactamente lo que Nietzsche atribuye a Platón y a Sócrates, que pueden considerarse un solo personaje en este contexto. Pero si es así, Nietzsche, para quien “la medida objetiva del valor” es “únicamente el *quantum* de

un poder mayor y organizado” (VP, 674), no debería encontrar a Sócrates censurable ni hasta tal punto ni del modo que lo hace. Puede disentir enérgicamente de las ideas de Sócrates y de los valores específicos que ha impuesto sobre el mundo, pero esto no justifica ni sus vitriólicas críticas ni su afán constante no sólo por disentir de Sócrates, sino incluso, y en cierta medida, por dejarlo en evidencia.

Nietzsche recela tanto de Platón y de Sócrates porque considera que su enfoque es esencialmente dogmático. Les atribuye la concepción de que su concepción no es sólo una concepción, sino una descripción exacta del mundo real que fuerza su propia aceptación y reclama incondicionalmente el asentimiento de todos. Como veremos, es una de las críticas esenciales de Nietzsche contra los filósofos, cuyo paradigma para él son Platón y Sócrates. Aparte de objetar sus ideas específicas, objeta, todavía más, el hecho de que los filósofos “no son honestos en su trabajo”, de que escriben como si las ideas les hubiesen sido dadas de una manera objetiva y desinteresada, motivada únicamente por la búsqueda de la verdad. Pero, según él, estos mismos filósofos “son todos abogados que acusan ese nombre, y la mayoría de ellos incluso pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de ‘verdades’, y están muy lejos del valor de la conciencia que admite esto, precisamente esto, ante sí misma; muy lejos del valor y el buen gusto que da también a entender esto, ya para poner en guardia a un enemigo o amigo, ya por petulancia y para burlarse de sí misma” (MBM, 5).

Esconder sus orígenes específicos beneficia las posiciones dogmáticas; de esta forma están capacitados para formular principios universales. Como veremos, ésta es una de las razones por las que Nietzsche se involucra en la práctica de lo que él denomina “genealogía”, y es que la genealogía revela los muy localizados, muy interesados orígenes donde realmente se incuban los puntos de vista que —lo hemos olvidado— son meros puntos de vista, y que en cambio tomamos por hechos. La genealogía no sólo pone al descubierto estos orígenes, sino también las estrategias de que se sirven los puntos de vista en cuestión para tratar de ocultarlos. Esto es inapelablemente cierto en el caso de la moralidad: “Una moralidad, un modo de vida ensayado y *probado* tras larga experiencia y análisis, a la larga entra en la conciencia como ley, como *dominante*. Y con ello entra todo el grupo de estados y valores relacionados: se vuelve venerable, intocable, santificado, cierto; se convierte en parte

de su desarrollo que sus orígenes sean olvidados –ésta es una señal de que se ha convertido en señor–” (VP, 514; véase MBM, 202). Tener un origen implica ser parte de la historia, y también la posibilidad, al menos, de tener un final. Precisamente esta posibilidad es la que, según Nietzsche, ha de hacer invisible el dogmatismo, cuyo objeto es ser aceptado necesaria e incondicionalmente –no como resultado de una persona o idiosincrasia en particular, sino de un descubrimiento en los rasgos inalterables del mundo–.

La oposición de Nietzsche al dogmatismo no se fundamenta en la paradójica idea de que es erróneo tomar por ciertas las propias convicciones, sino sólo en la idea de que éstas sean, o deban ser, válidas para todo el mundo. Tal es la actitud que albergan frente a sus convicciones los “nuevos filósofos” que él concibe.

¿Son esos filósofos venideros nuevos amigos de la “verdad”? Es bastante probable, pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Mas con toda seguridad no serán dogmáticos. Tiene que repugnar a su orgullo, también a su gusto, el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera –cosa que ha constituido el oculto deseo y el sentido recóndito de todas las aspiraciones dogmáticas–. “Mi juicio es mi juicio”: no es fácil que también otro tenga derecho a él, dice tal vez ese filósofo del futuro. (MBM, 43)

Como cualquier otro escritor, Nietzsche quiere que los lectores acepten sus puntos de vista. Aunque desencadena un ataque prolongado y complejo sobre las nociones de verdad y de conocimiento, sería absurdo pensar que escribe para no ser creído. El objetivo de su ataque, como veremos en capítulos posteriores, es diverso y apunta hacia las condiciones en virtud de las cuales se aceptan como ciertas las ideas. Desea ser creído, pero no incondicionalmente; es más, no desea que *parezca* que desea ser creído incondicionalmente. Es decir, quiere evitar toda implicación, o lo que él percibe como implicación, en lo que a menudo se denomina “metafísica”. Tanto el dogmatismo como la metafísica son, como todo lo demás según su punto de vista, manifestaciones de la voluntad de poder. Pero lo que las distingue de otras manifestaciones similares y le permite atacarlas es que son, piensa él, autoengañosas. Son intentos de proyectar

sobre el mundo una visión personal, e igualmente de ocultar a sí mismas y a su audiencia dicha proyección. Les falta la “valentía de conciencia” que mediante la burla, o poniendo en guardia, reconoce que la visión proyectada no es más que una interpretación del mundo a partir de las condiciones bajo las cuales su propio autor puede expandirse, y que no tienen por qué ser las condiciones idóneas para nadie más: “Buscamos una visión del mundo en aquella filosofía en la que nos sentimos más libres; esto es, en la que nuestro impulso más poderoso se siente libre para operar. ¡Este ha de ser también mi caso!” (VP, 418). Por ello, aceptar una visión del mundo no es asentir simplemente a un conjunto de proposiciones, tal como a veces se concibe. Supone aceptar también los valores que condicionan previamente esa visión, así como el modo de vida implícito en y posibilitado por tales valores. Y como cree que ningún modo de vida es adecuado, deseable o siquiera posible para todos, Nietzsche también sostiene, muy consistentemente, que no existe sistema alguno de ideas que, sólo por depender de características del mundo o de los hombres, sea merecedor de asentimiento universal.

En este punto, sin embargo, Nietzsche se encuentra con un problema tremendo. Desea, por una parte, desmarcarse de Sócrates y de la tradición filosófica. Hubiese logrado ese objetivo absteniéndose de escribir texto alguno susceptible de ser articulado como filosófico bajo cualquier punto de vista —y el único modo seguro de alcanzarlo es abstenerse de escribir por completo—. Pero éste no es, ni puede ser, el proceder de Nietzsche. Abstenerse de escribir, si suponemos que hubiese sido su única alternativa, no le hubiese ayudado a desmarcarse de la tradición; le hubiese vedado cualquier tipo de vínculo con ella. Pero Nietzsche, por otra parte, también quiere criticar la tradición y ofrecer ideas propias que, a su manera no dogmática, puedan competir con otras ideas. Ahora bien, tal proceder comporta siempre el riesgo de recaer al cabo en la tradición filosófica. Cabe concebir la filosofía como un espejo en el que se reflejan aquellos que le pertenecen, mientras que quienes no se reflejan le son totalmente irrelevantes. La imagen de Wilde sobre la ira de Calibán, por lo tanto, es aplicable a Nietzsche en un sentido más. ¿Puede mantener Nietzsche la ambigua relación con la filosofía que obviamente desea mantener? ¿O le queda como única alternativa o bien la integración o bien el rechazo total?

¿A qué pueden recurrir aquellos autores que desean elaborar ideas sobre el mundo, pero a la vez quieren poner en guardia a sus lectores frente

al hecho de que sólo están leyendo las ideas de un autor? Más expeditivo aún, ¿a qué puede recurrir el autor interesado en señalar que toda escritura es de esta índole? Una solución evidente a este problema pasa por admitir, simplemente, que la visión presentada es sólo eso, una simple interpretación personal. Y a ello recurre precisamente Nietzsche cuando, tras criticar la interpretación mecanicista de la física, presenta su propia hipótesis sobre la voluntad de poder y concluye: “Supongamos que también ésta es nada más que una interpretación personal, ¿no os apresuraríais vosotros a hacer esa objeción? Bien, tanto mejor” (MBM, 22).

Esta estrategia, sin embargo, se enfrenta a dos graves dificultades. La primera, sobre la que reflexionaré en el próximo capítulo, es que corre el riesgo de refutarse a sí misma. Si la noción de que todo es interpretación es en sí misma una interpretación, y en consecuencia muy posiblemente falsa, cabe deducir que, al cabo, no todo es interpretación. La segunda es que esta estrategia se anula en un sentido menos formal. Repetir incesantemente que “esto es sólo mi interpretación”, como única concesión a esta orientación antidogmática, no tardaría en hurtarle a la frase toda credibilidad. Lo predicado no establecería diferenciación alguna respecto de lo afirmado: se convertiría en un gesto vacío. De haberlo admitido más repetidamente, los argumentos de Nietzsche hubiesen sufrido una derrota tan fulminante y sin paliativos como la que le hubiese esperado a Sócrates en caso de haberle señalado con toda naturalidad a sus interlocutores (y sólo hizo una excepción, *Apol.* 20c-23c) que carecían del conocimiento del que tanto se ufanan y enorgullecían.

El problema esencial de Nietzsche como autor es que, tanto como desea que sus lectores acepten *sus* teorías, *sus* juicios y *sus* valoraciones, desea que sean conscientes de que esencialmente son sus teorías, sus juicios y sus valoraciones. En parte al menos, su preocupación por encontrar a los lectores adecuados (cf. GM, Pref., 8; EA, Pref.) se origina en su deseo de tener como lectores sólo a quienes vayan a ser conscientes de la naturaleza de sus teorías, todas sus teorías en general. Constantemente se resiste a la autodisolución dogmática, cuyo fin es convencer al interlocutor de que las ideas que se le ofrecen no son creaciones de su autor sino llanamente el reflejo real de las cosas. Aunque Nietzsche desea evitar el extremo opuesto, para el que las ideas son meras creaciones de sus autores, también desea en sus lectores el conocimiento de que aceptar un punto de vista particular no es tanto resultado de una obligación como pro-

ducto de una elección. Y aunque esta elección no está dictada por consideraciones absolutamente obligatorias, aun así es difícil, complejo y nada obvio calificarla de arbitraria.

La voluntad de poder que Nietzsche califica en ocasiones de “afirmativa” es una voluntad de poder que se afirma a sí misma como tal, que se contempla a sí misma en tanto que visión del mundo por la que su autor, y acaso también otras personas, pueden vivir sus vidas (véase Z, II, 13). Pero, ¿cómo ha de tener lugar este reconocimiento? El modo explícito, como ya hemos visto, pronto impide la propia credibilidad; el no reconocimiento supone la caída en el dogmatismo y enmascara su voluntad de poder. ¿No es posible entonces presentar como cierta una idea que permita vivir, sin presentarla a la vez como idea que es necesariamente cierta y por la que todos puedan vivir? Nietzsche, creo, teme no haber resuelto finalmente este difícil problema. Ésa es la razón por la que sospecha que su empresa no difiere tanto de la de Sócrates. Y puesto que se trata de actitudes que alberga hacia sí mismo, justifican no sólo sus sentimientos encontrados hacia Sócrates, sino también su propia relación equívoca con la filosofía, así como su irreductible ambigüedad dentro de la misma.

Hay todavía otra vertiente en el problema del absolutismo. ¿Es posible presentar una idea como cierta y admitir que otras también lo son, sin que esto socave nuestra propia posición? ¿O cae acaso quien lo admite en un relativismo vicioso que concede pareja validez a cualquier idea? Su análisis de estas cuestiones en el terreno de la moralidad revela que para Nietzsche no son las únicas alternativas. Muchos historiadores de la moralidad, “sobre todo ingleses”, escribe, “parten [...] de que los pueblos, los domesticados por lo menos, están de acuerdo sobre algunas cuestiones morales, lo cual los lleva a inferir que éstas tienen una validez absoluta, también para ti y para mí; o bien, una vez caídos en la cuenta de que los pueblos diferentes se caracterizan *necesariamente* por valoraciones morales diferentes, deducen, a la inversa, que ninguna moral tiene validez. Ambas posiciones son igualmente pueriles” (GC, 345).

Ahora, con esto podemos volver finalmente a la cuestión del estilo, pues disponemos ya de los elementos necesarios para justificar por un lado lo que antes denominé el espesor, la autoconciencia, de la escritura de Nietzsche, y por otro su continua oscilación de un género a otro. El marco para el dilema que he intentado desmenuzar es la formula-

ción explícita de que se ha adoptado una posición perspectivista. La solución de Nietzsche, muy original, consiste en tratar de evitar el dilema desviando la atención hacia el modo en que presenta las ideas que él considera interpretaciones propias y que desea que sus lectores reconozcan como tales. Nietzsche se vale de géneros y estilos cambiantes para que su presencia como autor resulte, literalmente, inolvidable; para que sus lectores no puedan huir a la evidencia de que sus ideas necesariamente se originan en él. Recurre a muchos estilos para indicar que no existe un lenguaje único, neutral, que pueda contextualizar sus ideas, o las ajenas. Su constante presencia estilística pone de relieve que las teorías son tan diversas e idiosincrásicas como la escritura que les da cuerpo. Si se usa repetidamente el mismo estilo a lo largo de un cierto tiempo, no será difícil pensar que al menos ciertos puntos de vista sí son independientes del estilo, toda vez que en su presentación puede no advertirse estilo de ningún tipo. Los géneros cambiantes de Nietzsche anulan tal posibilidad.²¹ Revelan, también, que hasta la distinción misma entre el contenido de una idea y el modo en que está expresada ha de cuestionarse seriamente. Como ha escrito Arthur Danto en *The Transfiguration of the Commonplace*, es mediante la presencia del estilo como, “además de representar lo que se representa, el instrumento de la representación imparte y resalta algo de su propio carácter en el acto de representarlo, de manera que además de conocer qué es, el ojo experto sabrá cómo fue hecho”. No creo que deba inquietarnos la distinción de Danto entre lo representado y el modo en que se efectúa la representación porque, como añade a continuación, “la estructura de un estilo es como la estructura de una personalidad”.²² La distinción entre “lo que se dice” y “cómo se dice” no es útil en este contexto. Cuando sostengo que es preciso prestar atención al estilo de Nietzsche, me refiero únicamente a que estos estilos cambiantes transmiten información significativa para sus lectores. La cuestión no es que debamos prestar atención a los aspectos (torpemente caracterizados como) “literarios” de su obra, sino que, además de presentar sus ideas, la variada y autoconsciente escritura de Nietzsche permite que el lector avezado sea siempre consciente de a quién debe atribuir la visión del mundo presentada, la personalidad que en ella se expresa y se constituye.

Los múltiples estilos de Nietzsche deben explicarse por lo tanto a partir de su relación con Sócrates y con la filosofía: son una parte esencial

de su batalla incesante contra el uno y la otra. Son los instrumentos y el resultado de su empeño constante por infiltrarse entre sus lectores y el mundo. Su manera de escribir no es una invitación a interpretarlo de maneras interminables, sino una advertencia permanente de que, si nos convence, es *su* escritura la que nos convence, producto a su vez de sus valores, idiosincrasia y objetivos, un producto de sí mismo. Si, consecuentemente, estamos de acuerdo con su visión del mundo, debemos también estar dispuestos y ser capaces de vivir con sus valores, su idiosincrasia y sus objetivos. Es el motivo de que, pese a que estar de acuerdo con una idea pueda ser una cuestión de elecciones, esa elección no es ni fácil ni arbitraria; implica no sólo conformidad con determinadas proposiciones, sino también modelar un modo de vida. Si no podemos realizar dicha elección, deberemos aceptar la visión de otra persona, de nuevo en el mismo sentido, y si no deberemos elaborar nuestras propias ideas y nuestra propia existencia. Tales empresas se escalonan conforme a un mismo grado de dificultad, y Nietzsche quiere que esa dificultad resulte inexorablemente obvia. Lo consigue porque, mediante sus múltiples estilos, su propia presencia como autor no pasa inadvertida.

Pero los puntos de vista de Nietzsche, sean cuales sean, no están simplemente ahí, abiertos a escrutinio. Para conocerlos es preciso empezar, como yo he empezado aquí, por interpretar sus textos. Y la interpretación, según el propio Nietzsche, es una tarea altamente personal y creativa: “En último término, el individuo deriva de sí mismo el valor de sus actos; porque debe interpretar de una manera totalmente individual hasta las palabras que ha heredado. Al menos su interpretación de una fórmula es personal, aunque no crea una fórmula; como intérprete, el individuo sigue siendo creativo” (VP, 767).

La creatividad en la interpretación lleva aparejada una doble implicación. En primer lugar, se refleja hacia adentro, hacia el contenido mismo de la escritura de Nietzsche. Su estilo, como hemos visto, extrae el sentido de su perspectiva del convencimiento de que sus textos presentan sólo un punto de vista entre muchos posibles. Pero esto transmite a su lector un tipo de persona y un modo de vida en el que se manifiesta esa misma convicción: “Este es *mi* camino; ¿dónde está el tuyo?” Así respondí a quienes me preguntaron por ‘el camino’. Porque *el* camino —dice Zarathustra (Z,III,11)— ‘no existe’”. Una de las preocupaciones más esenciales de Nietzsche, como veremos en detalle, es perfilar un carácter tipo,

una estructura que puede incorporarse a un amplio número de caracteres particulares. El rasgo principal de este carácter tipo es que cada uno de los caracteres específicos en los que se manifiesta es consciente de que es sólo uno entre muchos caracteres posibles. Aparte de reafirmarse constantemente, para volver a derribar una y otra vez sus objetivos, tal hecho sólo puede expresarse mediante un estilo inconfundible. Las acciones y convicciones, las pasiones y los deseos, las preferencias y valores de cada carácter deben estar organizados de un modo idiosincrásico, reconocible, que recuerde, tanto a uno mismo como a otros, que no se trata de objetos diferenciados, independientes, que uno puede elegir, descartar o intercambiar a voluntad.

Un tema esencial de este libro sobre Nietzsche es su esteticismo, su confianza esencial en modelos artísticos como modo de entender el mundo y la vida, como forma de analizar a las personas y sus actos. Tal esteticismo es el resultado de su afán por situar el estilo en el centro de su pensamiento e insistir en lo que consideraba el mayor logro de los griegos y los romanos: “el gran estilo ya no como mero arte [...] sino convertido en realidad, verdad, *vida*” (EA, 59). Veremos también que Nietzsche presenta el carácter tipo que he mencionado no tanto por medio de descripciones como mediante ejemplos. Elabora e introduce un carácter específico que surge de la interacción entre lo que escribe y cómo lo escribe, y que por ello socava esencialmente la distinción entre forma y estilo dentro de su obra.

Como ya he dicho, la distinción entre estilo y contenido, de la que depende esta interpretación, no implica la problemática distinción entre el “qué” y el “cómo”. Se refiere únicamente, aunque no sea idéntica, a la diferencia entre la descripción y los ejemplos que acabo de mencionar y que cobrará cada vez más importancia a medida que exponga los argumentos de este libro. La atención exclusiva al “mero” contenido de la escritura de Nietzsche ha dado lugar a las caricaturas del *Übermensch*, de la moral maestra, y del eterno retorno, abundantes en la bibliografía sobre Nietzsche. La atención exclusiva a su forma “pura” ha originado naturalmente la idea de que Nietzsche no tiene nada sustancial que decir (salvo, quizá, que buscar algo sustancial es el mayor de los errores). Pero el carácter que es producto de su obra, y sus dos elementos unidos, es a la vez loable y no dogmático, tanto alguien que podemos admirar como alguien que no tenemos por qué desear ser. Por lo tanto, el este-

ticismo de Nietzsche, su uso del estilo y su interés por el estilo son de por sí componentes de su afán por erosionar la distinción entre fondo y forma tanto en la vida como en la escritura: “Uno es artista a expensas de contemplar aquello que los no artistas llaman ‘forma’ como fondo, como ‘el problema mismo’. Ciertamente, uno pertenece entonces a un mundo desquiciado: porque a partir de este momento el contenido se convierte en algo puramente formal —la existencia incluida—” (VP, 818).

Pero la creatividad en la interpretación también se proyecta hacia fuera, hacia los diferentes tratamientos que se le ha dado a la escritura de Nietzsche, y éste es sólo uno más. Brigid Brophy ha descrito una mirada característica que anima el rostro de los admiradores de Mozart tras asistir a la representación de una de sus óperas: un “gesto que refrenda ‘mi Mozart’”.²³ Este libro no puede sustentar tal afán totalizador; si lo hiciese, probablemente no habría sido escrito, y ciertamente no podría haber empezado con este capítulo. Tampoco ha sido escrito en la convicción de que la interpretación por él ofrecida es una más entre otras muchas igualmente válidas. Pero en vista de lo que se ha afirmado en este análisis introductorio a propósito del estilo y el discipulado o la captación de discípulos, quizás es mejor que el resto del libro hable por sí mismo —lo cual no es más que una mera forma de hablar, sólo válida para quienes lo encuentren lo suficientemente interesante como para animarse a probar una interpretación propia—.

La pluralidad estilística de Nietzsche, entonces, es su solución personal al dilema que implica presentar ideas que, en virtud de ser positivas, no recalén en el dogmatismo. Es el medio que utiliza para recordar a sus lectores que están leyendo siempre la interpretación que Nietzsche da de la vida y del mundo. Sus múltiples estilos impiden que el lector se habitúe a su presencia y la deje caer en el olvido, como cae tanto de cuanto damos por supuesto. Revelan, por lo tanto, que sus opiniones son la expresión de un punto de vista particular junto al cual pueden coexistir muchos otros. Demuestran su perspectivismo sin aludir a él en absoluto, y en tal medida impiden que éste se vea socavado por su convicción de que sólo existen interpretaciones.

Si esto es así, quizá no hubo ni autoengaño ni contradicción consigo mismo en Nietzsche cuando escribió que todo cuanto un filósofo hace debe ser prueba de “una voluntad, un cuerpo, un territorio, un sol”. Sus múltiples estilos son parte de un único proyecto encaminado a presentar

una interpretación que pide ser creída aun cuando afirma que es sólo una interpretación. Puede que no nos guste la interpretación, pero, como se afirma en el fragmento citado, “¿Si te gustan, estos frutos nuestros – ¡Qué le importa eso a los árboles!?! ¡Qué nos importa a nosotros, los filósofos!” (GM, Pref., 2). Lo que importa no es si nos gusta o no nos gusta una interpretación, sino si esa interpretación se enmascara bajo algo que no es. Las interpretaciones de Nietzsche se presentan a sí mismas como tales. Transmiten esta información a través de las mismas formas, los mismos estilos, en que están presentadas. Los estilos de Nietzsche son esenciales para nuestras propias interpretaciones de sus interpretaciones, y son, en sentido estricto, para insistir una vez más, inseparables del fondo de su pensamiento. Lo que para Nietzsche fue un rasgo necesario pero nunca tenido en cuenta por la filosofía se convirtió en su caso, tras una vida de entrega, en un triunfo consciente: demostró que la escritura es quizá la parte más importante del pensamiento. Y dado que también creía que pensar “es una acción” (VP, 458), podemos, con cierta propiedad, atribuirle el pensamiento hiperbólico, que este libro pretende explorar, de que la escritura es también la parte más importante de la existencia.

CAPÍTULO DOS

LA FALSEDAD COMO CONDICIÓN DE LA EXISTENCIA

La fe en valores absolutos, ilusoria como es, me parece condición de la existencia. Pero las dotes de mi amigo se medían con valores cuyo valor relativo parecía evidente para él, sin posibilidad aparente de cualquier relación de otro tipo que hubiera podido sustraerse de ellos en tanto que valores.

THOMAS MANN, Doctor Faustus

El perspectivismo de Nietzsche se fundamenta en dos ideas sorprendentes: la primera está ligada a su exégesis vitriólica de los conceptos “verdad” y “conocimiento”; la segunda está expresada en su famosa sentencia: “Hechos son precisamente lo que no existe, sólo interpretaciones” (VP, 481). Ambas ideas adquieren preeminencia en los últimos escritos de Nietzsche, aunque ya en *El nacimiento de la tragedia* (14-15) y *Sobre la verdad y la falsedad en un sentido extramoral* había expresado las dudas que el optimismo de la ciencia y la suficiencia del lenguaje le merecen. En esa época, Nietzsche parecía inclinado, principalmente bajo la influencia de Schopenhauer y de sus lecturas de Kant, a admitir la fe en ciertos hechos últimos, ciertas verdades ainterpretativas, a propósito de la naturaleza real del mundo. No admitió que la razón, el lenguaje o la ciencia pudiesen formularlas correctamente. Y sin embargo consideró (y en esto la influencia de Schopenhauer fue clave) que la tragedia, principalmente en virtud del coro “Dionisiaco”, cuya inspiración es musical, puede cortejar con la verdad final de que la naturaleza última del mundo consiste en carecer de cualquier tipo de estructura de orden: el mundo es en sí un caos, sin leyes, ni razón, ni finalidad. A través de la tragedia se vislumbra, de manera no discursiva, el contraste entre “la verdad real de la naturaleza y la mentira de la cultura, que pasa por única realidad”, contraste “similar al que existe entre el núcleo esencial de las

cosas, la cosa-en-sí, y el universo global de las apariencias” (NT, 8). Se vislumbra que el universo en que vivimos, ordenado, dotado de sentido aparente, es una creación que hemos interpuesto entre nosotros mismos y un mundo real que continúa su curso con total indiferencia hacia nuestros pensamientos, nuestros valores o nuestros anhelos. Pero lo que hace aún más singular a la tragedia, desde la perspectiva de Nietzsche, es que el proceso mismo de revelar esta dolorosa verdad consuela de la negativa, desesperada reacción consecuente. Se vislumbra que, en último término, no diferimos del resto de la naturaleza, somos parte y fragmento de la misma, le pertenecemos por completo. Queda en los espectadores, que al menos por un instante dejan de sentirse escindidos del resto del universo, “el consuelo metafísico [...] de que la vida, pese a todas las cambiantes apariencias, está en el fondo de todo, inmoviblemente poderosa y placentera” (NT, 7) y que su flujo constante, ciego, irracional, merece ser celebrado y admirado.

En sus últimos escritos Nietzsche niega incluso el contraste entre cosa-en-sí y apariencias, implícito en su análisis de la tragedia. “La antítesis entre el mundo aparente y el mundo real se reduce a la antítesis entre ‘mundo’ y ‘nada’”, escribe por entonces en un fragmento emblemático (VP, 567; cf. CI, IV). Para fulminar dicha distinción, Nietzsche se apoya en los dos pensamientos citados al comienzo del capítulo, y que ahora ha llegado el momento de examinar.

La idea de que es preciso cuestionar el valor de la verdad y el conocimiento influye en la especial tensión que preside el arranque de *Más allá del bien y del mal*. Escribe Nietzsche, al comienzo de esta obra, que “la voluntad de verdad” —el impulso, la necesidad, la inclinación, el anhelo de conocer las cosas por lo que son y evitar su engaño— nos ha empujado a formularnos innumerables preguntas para las que todavía no se vislumbra respuesta en el horizonte. Y a la vez, preguntas sobre la misma voluntad de verdad: “¿Quién es el que realmente nos formula aquí estas preguntas? ¿Qué, en nosotros, desea realmente la ‘verdad’? Ciertamente, nos hemos visto obligados a detenernos largo tiempo al preguntarnos sobre la causa de esta voluntad, hasta que llegamos a detenernos por completo ante una pregunta todavía más esencial. Preguntamos por el *valor* de esta voluntad. Supongamos que deseamos la verdad: ¿por qué no *mejor* la falsedad? ¿O la incertidumbre? ¿Incluso la ignorancia?” (MBM, 1). Pero formularse estas preguntas supone inevitablemente un

intento de resolverlas, por lo que su razón de ser radica en la misma voluntad de verdad que se cuestiona con ellas. La búsqueda de la verdad, y Nietzsche lo sabe perfectamente, es imprescindible, incluso para quienes cuestionan su valor y legitimidad final (cf. GC, 344; GM, III, 25). El valor de la verdad es un problema originado necesariamente en la voluntad de verdad que, a la manera paradójica tan grata a Nietzsche, garantiza su propia perpetuación en el proceso mismo de proyectar sospechas sobre sí misma.¹

Aun así, la voluntad de verdad plantea una serie de preguntas a las que es necesario dar respuesta; una de las secciones iniciales en la segunda parte de *Más allá del bien y del mal* insinúa cuál es la respuesta de Nietzsche: “Desde el principio, nos hemos esforzado por retener nuestra ignorancia para disfrutar de una libertad, una falta de escrúpulos y de prudencia, una euforia y una alegría de vivir casi inconcebibles... ¡para disfrutar de la vida! Y sólo sobre este sólido, granítico fundamento de ignorancia pudo elevarse hasta ahora el conocimiento: voluntad de conocimiento sobre la base de una voluntad aún más poderosa: la voluntad de ignorancia, de incertidumbre, de falsedad. No como su antítesis, sino, más bien, como lo que la refina” (MBM, 24). Nietzsche, que también afirma que “la voluntad de una verdad lógica sólo puede abrirse paso tras asumir una *falsificación* fundamental de todos los sucesos”, y que “gobierna aquí un impulso capaz de emplear ambos medios, primero la falsificación, después la puesta en práctica de su propio punto de vista” (VP, 512), sabe que el suyo es, cuando menos, un punto de vista profundamente peculiar. Unas líneas antes, en *Más allá del bien y del mal*, se dirige a un interlocutor imaginario: “¿Cómo pudo algo originarse a partir de su antítesis? ¿La verdad a partir del error, por ejemplo? ¿La voluntad de verdad a partir de la voluntad de autoengaño?” (MBM, 2). Pero el propósito central de este libro, como su mismo título sugiere, es rechazar “la fe fundamental de los metafísicos [...] la fe en la oposición de los valores”. “El origen y el valor de la verdad, la franqueza, el desinterés”, sugiere Nietzsche, puede hallarse precisamente en “el engaño, el egoísmo y la lujuria [...] Es posible incluso que el valor de estas nobles y apreciadas virtudes radique precisamente en que están insidiosamente ligadas, unidas y entrelazadas con esos nefastos y aparentes opuestos, tal vez esencialmente” (MBM, 2).

Lo que Nietzsche desea defender es que la verdad y el error, el conocimiento y la ignorancia, el bien y el mal no deben contraponerse; los

imagina, por el contrario, como puntos de un continuo único. Este monismo avasallador –pensar que no sólo los opuestos, sino todo en general, está esencialmente interrelacionado y deriva su carácter de dichas interrelaciones– estaba ya anticipado en el libro tercero de *La gaya ciencia*, donde Nietzsche escribía que hoy hemos “descubierto una variada causalidad allí donde los ingenuos y los estudiosos de antiguas culturas veían sólo dos cosas independientes” (GC, 112). El siguiente capítulo explora en detalle esta idea general.

Pero, ¿qué piensa específicamente Nietzsche en lo que a la verdad y a la mentira se refiere? ¿Qué sentido tienen sus palabras cuando afirma que “sólo escalas y sutiles gradaciones” separan a la verdad del error? ¿Por qué Nietzsche se “ríe de la forma en que la ciencia, precisamente en su estadio más elevado, busca mantenernos en este mundo *simplificado* y totalmente artificial, apropiadamente construido y apropiadamente falsificado, de la forma en que, con torpeza absoluta, abraza el error porque, al estar viva, ama la vida?” (MBM, 24). ¿Qué error exactamente abraza, por estar viva, la ciencia?

Existe una respuesta elemental a estas preguntas. Podría resumirse en que, para Nietzsche, el mundo no es lo que indican nuestras más acendradas, esenciales y poderosas convicciones; para él es otra cosa. En consecuencia, cabe atribuirle la noción de que, en sí mismo, el mundo se caracteriza por unos rasgos que ni todas nuestras ciencias ni todas nuestras disciplinas, ni siquiera en su estadio más avanzado, pueden aprehender. Pero en su perspectivismo, que analizaré en detalle, parece subyacer precisamente el intento por desmarcarse de la idea de que el mundo posee algún tipo de rasgo previo a, o independiente de, la interpretación. El mundo en sí mismo no tiene rasgos, y por lo tanto no es posible representarlos ni correcta ni incorrectamente. Pensar que somos necesariamente incapaces de representarnos el mundo con exactitud presupone aceptar que la apariencia del mundo difiere radicalmente de su realidad. Nietzsche niega la presuposición misma: “No ‘conocemos’ lo suficiente para poder efectuar tal distinción. Simplemente carecemos de un órgano para el conocimiento, para la ‘verdad’” (GC, 354). O, como escribe en sus notas: “La ciencia se ha resignado hoy al mundo aparente; para el mundo real –sea cual sea su apariencia– carecemos de un órgano que pueda aprehenderlo. Llegados a este punto podemos preguntar: ¿por medio de qué órgano podemos postular siquiera esta antítesis?” (VP, 583).

El mundo aparente, piensa Nietzsche, no es un mundo que parezca y sea distinto de la realidad, sino que es simplemente el mundo tal *como* se muestra a cualquier ser que necesite sobrevivir en él y que por ello deba recomponerlo selectivamente para sus propios fines. La realidad no es algo que se oculte tras las apariencias, sino simplemente la totalidad de estas diversas recomposiciones. Por lo tanto, la noción misma de un mundo “meramente” aparente es ficticia: “No tenemos ni el menor vestigio de autoridad para hablar aquí de apariencia” (VP, 567).

Una aproximación menos radical permitiría interpretar con mayor sutileza el argumento de Nietzsche conforme al cual la ciencia falsifica el mundo y la voluntad de conocimiento no es sino la voluntad de ignorancia refinada. En un momento dado, por ejemplo, Nietzsche escribe que los juicios sintéticos a priori “deben ser *creídos* como ciertos, por causa de la conservación de criaturas como nosotros; aunque por supuesto ¡podrían ser juicios *falsos*! O, para hablar de manera más clara y más enérgica: los juicios *a priori* simplemente no deberían ‘ser posibles’; no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca no son sino juicios falsos. Por supuesto, sólo la creencia en ellos es necesaria” (MBM, 11). Tal formulación, presente en otros pasajes de la obra de Nietzsche (por ejemplo, GC, 110, 265; VP, 493), podría interpretarse como la demostración de que Nietzsche postula la falta de fundamento que nos es inherente a la hora de *saber* si nuestras convicciones más básicas se corresponden con la realidad del mundo, por esencial que nos resulte seguir confiando en ellas de cara a nuestra supervivencia. Después de todo, como al lector atento no se le escapará, Nietzsche se limita a escribir que los juicios sintéticos a priori “podrían” ser falsos (*sie natürlich noch falsche Urtheile sein konnten*) y que son falsos “en nuestra boca” (*in unserm Munde*). Nada le impide pensar que estos juicios podrían al cabo ser verdaderos, reflejar la estructura del mundo: simplemente, nunca lo sabremos.

No obstante, yo quisiera insistir en que, si bien cabe la posibilidad de dicha interpretación, no es una interpretación correcta. Por una parte, contradice los numerosos fragmentos en los que Nietzsche afirma categóricamente que dichos juicios son falsos (MBM, 21; VP, 551).² Pero, más relevante aún, esta construcción es demasiado frágil como para captar su idea de que la voluntad de conocimiento equivale no a oponerse a la voluntad de ignorancia, sino a refinarla. Ni siquiera explica, en primer término, por qué, según Nietzsche, existe algo denominado “voluntad de

ignorancia”. Si es posible que hasta los juicios sintéticos a priori sean verdaderos, el término “voluntad de ignorancia” sería tan torpe como inadecuado, pues en tal caso habría de aplicarse a nuestra propensión a ir más allá de la evidencia disponible, con la esperanza de que algún día seremos capaces de encontrar la verdad —confianza que realmente podría materializarse—. Pero es imposible que exista voluntad de ignorancia a menos que los juicios que nos predisponen a creer sean falsos y que, además, seamos en cierto sentido conscientes de su falsedad. Necesitamos un acercamiento diferente al problema, también, e incluso, una respuesta diferente a la pregunta.

Obviamente, sostener que dicha interpretación no logra dar una imagen cabal del pensamiento de Nietzsche no justifica su rechazo, dado que el pensamiento de Nietzsche puede, de hecho, no ser cabal. Pero puede incorporarse a tal justificación si presentamos una interpretación alternativa que realmente motive, e idealmente dé cierta verosimilitud, a la actitud de Nietzsche. Para ofrecer esta interpretación debemos recorrer un camino más largo y tortuoso; como veremos repetidamente a lo largo de estas páginas, la escritura de Nietzsche fuerza a menudo esta oblicua aproximación a su pensamiento —lo que no es sino otro modo de decir que sus opiniones no son casuales, sino que están sistemáticamente conectadas unas con otras—. Debemos leer un cierto número de fragmentos aparentemente aleatorios e interpretarlos cuidadosamente (es decir, creativamente) para demostrar que responden a nuestros interrogantes.

En uno de estos fragmentos, Nietzsche sostiene que toda moralidad impone límites extremadamente estrictos sobre aquellos que la practican. Suponer que la naturaleza humana se expresa mejor en libertad absoluta, subraya correctamente, es injustificado. No tiene nada de anormal sujetarse a normas; por el contrario, Nietzsche escribe que “todo cuanto hay o ha habido sobre la tierra de libertad, sutileza, orgullo, danza y seguridad soberana, ya en el campo del pensamiento como en el del gobierno, o en la retórica y la persuasión, en las artes como en la ética, se ha desarrollado sólo a partir de ‘la tiranía de estas leyes caprichosas’; y, con toda seriedad, no es pequeña la probabilidad de que precisamente esto sea la ‘naturaleza’ y ‘lo natural’” (MBM, 188). Nietzsche apela incluso a su modelo favorito: el artista que descubre que la mayor libertad y el estado más natural proceden de una obediencia estricta y sutil a una

“miriada” de leyes interiorizadas y que finalmente se vuelven instintivas. Generaliza hasta concluir: “lo esencial es [...] al parecer [...] la *obediencia* durante un largo período y en una *sola* dirección: dado que así es como prospera y ha prosperado siempre algo por lo que vale la pena vivir en esta tierra, por ejemplo la virtud, el arte, la música, la danza, la razón y la espiritualidad” (MBM, 188).³

El pensamiento de Nietzsche, captado perfectamente en el verso de Yeats “¿Dónde si no en la costumbre y la ceremonia tienen su origen la inocencia y la belleza?”, recurre a otra idea sobre la que volveremos en detalle posteriormente: la idea de que un sistema organizado y organizador de comportamiento puede existir antes de que se le aplique una nueva interpretación, en virtud de la cual las vidas de la gente sean guiadas en una dirección nueva y diferente. El cristianismo, por ejemplo, tomó una forma de vida que ya estaba sólidamente asentada y, mediante un esfuerzo prolongado y sostenido, le dio un significado completamente nuevo (GC, 353). Y dado que los cambios en el significado terminaron por comportar también cambios en la forma (GM, II, 12-13), el cristianismo desarrolló su propio sistema de normas, su propia “tiranía” distintiva. El sistema está listo a partir de ese momento para ser destinado a un nuevo fin; constituye la costumbre a partir de la cual puede originarse una nueva inocencia (véase GM, III, 27). Nietzsche no ataca nunca al cristianismo porque haya “tiranizado” a sus seguidores o porque haya impuesto una pauta a la vida de la gente. Nietzsche no es (como se ha pensado a menudo) un enemigo de los fines y de los propósitos claros, únicos y distintivos: “La fórmula de mi felicidad: un Sí, un No, una línea recta, un *objetivo*” (NT, I, 44; véase A, 1). Lo que no acepta es la dirección particular que ha elegido el cristianismo. Más aún, no tolera que el cristianismo haya sido siempre dogmático, ni su intento permanente de ocultar que su dirección es sólo una entre muchas otras. Es perfectamente consciente, sin embargo, de que seguir cualquiera de esas otras direcciones habría acarreado igualmente una sujeción a “leyes caprichosas” similares. Por eso ésta no es en sí una objeción al cristianismo. Por el contrario:

Esta tiranía, este capricho, esta rigurosa y grandiosa estupidez ha educado el espíritu. La esclavitud es, o así parece, tanto en el sentido más tosco como en el más sutil, el medio indispensable

de disciplina y refinamiento espiritual. Considérese toda moralidad sin perder esto de vista: lo que hay en ella de “naturaleza” enseña a odiar el *laisser aller*, el exceso de libertad, e implanta la necesidad de horizontes limitados y de tareas accesibles —enseñar a *recortar nuestra perspectiva*, y así en un cierto sentido la estupidéz, como condición de la vida y del crecimiento. (MBM,188)⁴

Volvamos ahora sobre el análisis de los juicios sintéticos a priori a la luz de estos textos. Quiero aprovecharlos, en particular, para una lectura de la frase final de la sección 11 de *Mas allá del bien y del mal* que omití en mi cita anterior: “En nuestra boca no son más que juicios falsos. Por supuesto, la creencia en ellos sólo es necesaria como convicción en primer plano y como evidencia visual que pertenece a la óptica en perspectiva de la existencia”. Consideremos ahora lo que sigue a continuación como un primer acercamiento a la noción nietzscheana de que la voluntad de conocimiento está esencialmente vinculada a la voluntad de ignorancia y que la falsificación es necesaria para la vida. Para comprometerse en cualquier actividad, y en particular en cualquier investigación, es necesario ser selectivo. Debemos destacar una serie de cosas en relieve y dejar otras en segundo plano. Debemos conceder mayor importancia relativa a unas cosas que a otras, y aun hay otras que debemos ignorar por completo. No empezamos, y no podemos empezar (ni concluir), con “todos los datos”. Es un deseo incoherente; un objetivo imposible. “Comprender todo” sería prescindir de todas las relaciones de perspectiva, significaría no aprehender nada, malinterpretar la naturaleza del conocimiento. Si en algún momento vamos a iniciar una práctica o una investigación debemos, y debemos querer, que muchos interrogantes en torno del mundo queden sin respuesta.

En este contexto, la familia completa de las metáforas visuales, de las que forma parte la perspectiva, encaja perfectamente.⁵ Puesto que cada investigación presupone un punto de vista particular, un número indefinible de puntos de vista diferentes queda excluido. Esto no significa —debe estar claro— que nunca vayamos a alcanzar resultados correctos o que nunca podamos ser “objetivos”, dado que es imposible ser correcto en torno de algo si uno intenta ser correcto en torno de todo. El que otros puntos de vista sean posibles no los hace igualmente legítimos de por sí: que valga la pena tomar una alternativa, como veremos, es algo

que debe mostrarse independientemente en cada caso particular. Tal como estamos articulándolo, el perspectivismo no es equivalente al relativismo. Pero el perspectivismo implica no favorecer ningún punto de vista particular porque permita a quienes lo suscriben una imagen más coherente del mundo tal como realmente es. Algunas perspectivas son, y así puede demostrarse, mejores que otras. Pero la mejor de las perspectivas no es una perspectiva en absoluto. El perspectivismo implica asimismo que nuestros múltiples puntos de vista no puedan combinarse fácilmente en una imagen sinóptica unificada de su objeto común. En efecto, niega que todas nuestras perspectivas estén dirigidas en más de un sentido elemental a un objeto único.⁶ En este sentido elemental, todas nuestras perspectivas están dirigidas sobre “el mundo”. Pero para pronunciarse sobre el significado de este último término, más allá de afirmar que es aquello de lo que nuestras perspectivas son perspectivas, debemos emplear términos admitidos por cada punto de vista; y esto equivale o bien a prescindir de los puntos de vista, o bien a sostener que uno de ellos es inherentemente superior al resto y representa el mundo como realmente es, “¡como si un mundo permaneciese aún después de haberle restado la perspectiva!” (VP, 567).

Sin embargo, el ideal tradicional de conocimiento, para Nietzsche, admite que, al menos en principio, todo cuanto existe puede ser conocido, que la idea misma de “todo cuanto existe” es sensata. Admite que, en último término, todos los puntos de vista son prescindibles o que todos pueden combinarse en una perspectiva única y abarcadora que emanaría de una localización imprecisa y permitiría representar las cosas como realmente son. Es sólo por esta razón por lo que Nietzsche, a pesar de que confía a menudo en términos cognitivos, niega vehementemente que podamos acceder a lo que se ha considerado tradicionalmente conocimiento: “Nuestro órgano para adquirir conocimiento no está *diseñado* para el ‘conocimiento’” (VP, 496).⁷

El conocimiento, en contraste con el “conocimiento”, implica para Nietzsche una relación inherentemente condicional con su objeto, una relación que presupone o manifiesta valores específicos, intereses y objetivos. No hay razón alguna para suponer que éstos puedan ser en algún momento suprimidos, o que en último término resulten mensurables. “La objetividad, insiste, no es una contemplación sin interés [...] Hay sólo una perspectiva que ve, sólo una perspectiva que ‘conoce’; y cuantos *más*

afectos dejamos que se manifiesten sobre una cosa, cuantos *más* ojos, diferentes ojos, podemos utilizar para observar una cosa, más completo será nuestro ‘concepto’ de esa cosa, nuestra ‘objetividad’” (GM, III, 12). Estos ojos diferentes no necesariamente habrán de generar siempre un único retrato unificado. Aunque Nietzsche escribe: “Dicen: el mundo es sólo pensamiento, o voluntad, o guerra, o amor, u odio [...] individualmente, todo esto es falso: se suma también la *verdad*”, la suma no tiene por qué producir una única imagen estereoscópica.

Debemos relacionar por tanto la falsificación sobre la que Nietzsche escribe tantas veces con la simplificación que, casi con igual frecuencia, la acompañan en sus textos (MBM, 24, 229). El perspectivismo supone que, al volcarnos en cualquier actividad, empleemos necesariamente unos materiales seleccionados para nuestro campo de consideración, y renunciemos a muchos otros. No implica que veamos o conozcamos una apariencia del mundo *en lugar* del mundo en sí mismo. La perspectiva no es el objeto mismo, algo encerrado en sí e independiente de o incomparable con cualquier otro. Lo que se ve es simplemente el mundo mismo (en el sentido elemental mencionado anteriormente) desde esa perspectiva.⁸

Para continuar con la metáfora visual (aunque el sentido no variaría si recurriésemos a la literatura), consideremos el caso de la pintura. En ningún sentido le es dable a los pintores, limitando incluso nuestro ejemplo a descripciones realistas del campo visual, pintar “todo” cuanto ven. Lo que “rechazan” es en sí mismo sumamente indeterminado, y se especifica, si es que realmente se especifica, a través de otras pinturas, cada una de las cuales será igualmente “parcial”. Análogamente, Nietzsche cree que no es factible una teoría final, totalizadora, ni una comprensión del mundo. En su modelo artístico, la comprensión de todo equivaldría a una pintura que incorporase todos los estilos o que no tuviese ningún estilo en absoluto —una auténtica quimera, a la vez imposible y monstruosa—.

Las visiones perspectivistas del mundo, por lo tanto, no están, como el mismo Nietzsche acaso creyó en ocasiones, desconectadas unas de otras.⁹ Cada una tiene capacidad para corregirse a sí misma, y muchas pueden incluso incorporar nuevos materiales o combinarse con otras para dar forma a prácticas e investigaciones dentro de sistemas más vastos. Lo que no es posible es que en un determinado momento podamos incorporar “todos”

los materiales existentes bajo un enfoque único, o mantener “todos” los puntos de vista posibles.

Una buena forma de ilustrar esta idea es la secuencia final de *Mon Oncle d’Amerique*, de Alain Resnais, una película que aborda los diversos niveles, no siempre coherentes entre sí, que permiten describir y explicar el comportamiento humano. La secuencia se inicia con un esplendoroso paisaje rural que llena toda la pantalla. Se nos invita entonces a descubrir, perplejos, que este paisaje está en medio de una urbe. Descubrimos que lo que habíamos tomado por un paisaje es en realidad un fresco superrealista que cubre un ala completa de un edificio abandonado. Tan minuciosos son los detalles como tensas y limpidas las líneas: cada rama y cada hoja se destaca con nitidez; no hay contornos toscos. Pero el efecto desaparece en cuanto la cámara se aproxima. Apreciamos, de cerca, que la pared no es lisa; se compone, por el contrario, de ladrillos colocados desparejamente; las líneas ahora son toscas, los colores duros; el paisaje sigue ahí, pero semeja más la obra de un impresionista que la de un superrealista. Cuando la cámara se aproxima aún más, cuando el primer plano pasa a ser un puñado de ladrillos expuestos en toda su crudeza, el paisaje desaparece por completo de la vista. Sólo vemos ahora chicotazos de pintura superpuestos a otros chicotazos de pintura, separados de los demás por las ranuras entre los ladrillos. La secuencia es un interrogante: en la pintura ¿qué líneas y colores son reales? ¿Qué pintura es real? La respuesta en la película es que, sepamos lo que sepamos sobre esta situación particular, no será posible ver un grupo de líneas y de colores, una “versión” de la pintura, si estamos viendo otra. La pintura es la suma de todo, pero una suma peculiar cuyo producto no es una cosa única, la realidad de la que todas estas versiones son apariencias. La pintura es sólo estas apariencias, cada una vista desde una distancia determinada, desde un punto de vista particular. Y si estas no son las apariencias de una única cosa presente en todas ellas (salvo en el sentido elemental en el que, por supuesto, existe sólo una pared o una pintura, un “objeto”), entonces realmente no tenemos “ni el menor vestigio de autoridad que nos permita hablar aquí de apariencia”.

Por lo tanto, cuando Nietzsche abre *Más allá del bien y del mal* preguntándose por qué valoramos la verdad más que el engaño, la incertidumbre y la ignorancia, debemos leer con cautela. Debemos tomar en serio sus palabras, pero también debemos guiarnos por la intuición que gobierna

esta obra, así como el resto de sus obras tardías. Nietzsche no defiende la absurda teoría de renunciar a la verdad para caer en brazos de lo que consideramos engaño. Ni siquiera dice, como tantas veces se ha creído, que con sólo deseárselo podríamos cambiar nuestra postura frente a la hipótesis particular, con sólo “adoptar una perspectiva diferente”. Las perspectivas no pueden adoptarse a voluntad; las nuevas interpretaciones, que necesariamente implican nuevas formas de vida, se alcanzan sólo al cabo de un prolongado esfuerzo y sólo en virtud de lo que, en un momento dado, parecen buenas razones (MBM, 55, 188). Nietzsche formula una observación diferente. Sugiere que así como el mismo rasgo de carácter puede tener un valor muy diferente en diferentes contextos, así como “las virtudes de la gente corriente pueden quizá significar vicios y debilidades en un filósofo” (MBM, 30), del mismo modo puede ser erróneo pensar que las mismas cosas son falsas o son ciertas desde todos los puntos de vista o que la verdad es siempre útil y el engaño siempre nocivo: “Algo puede ser cierto y al mismo tiempo perjudicial y peligroso en grado sumo. En verdad, podría ser una característica básica de la existencia el que quienes la conociesen totalmente muriesen, en cuyo caso la fuerza de un espíritu habría de medirse en función de cuánta “verdad” es apenas capaz de tolerar —o, para decirlo en palabras más llanas, hasta qué punto *requeriría* uno adelgazarla, amortajarla, endulzarla, falsificarla—” (MBM, 39).

Se trata de un pensamiento recurrente en los escritos de Nietzsche (por ejemplo, NT, 7; A, 507; GC, 344, 347). Pero esto, en mi opinión, complica mucho el dar por válida la extendida e influyente teoría que atribuye a Nietzsche una versión de lo que ha terminado por conocerse como teoría “pragmatista” de la verdad.¹⁰ De acuerdo con esta corriente, el ataque de Nietzsche apunta a la concepción más tradicional de la verdad, esto es, la verdad entendida como correspondencia con los hechos. Por el contrario, Nietzsche acepta y elogia la verdad entendida como aquello que es útil y valioso para la especie humana.¹¹ Tal como sucintamente ha expresado Danto, la teoría positiva de la verdad en Nietzsche sostiene que “*p* es verdad y *q* es mentira si *p* funciona y *q* no” (p. 72).

Según esta interpretación, Nietzsche considera que si aceptamos la teoría de la correspondencia para la verdad, todas nuestras convicciones estarán condenadas a ser falsas, porque no hay hechos y, por lo tanto, nada a lo que puedan corresponder estas convicciones. Sin embargo,

como el siguiente fragmento demostrará, sostiene también que si aceptamos la teoría pragmatista, algunas al menos de nuestras convicciones serán ciertas después de todo: “*La vida sin argumento.*— Nos hemos dispuesto un mundo en el que poder vivir, proponiendo como principio cuerpos, líneas, planos, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido; sin estos artículos de fe nadie podría soportar la vida. Pero eso no los demuestra. La vida es carencia de argumento. Las condiciones de la vida podrían incluir el engaño” (GC, 121; cf. MBM, 4).¹² Pero yo tengo para mí la impresión de que si Nietzsche de verdad acepta aquí alguna teoría de la verdad, es la teoría misma de la correspondencia. Sostiene que nuestras creencias fundamentales, sea cual sea su valor para la vida, son falsas, lo cual está lejos de suponer el rechazo de esa teoría. Al contrario, al tiempo que parece presuponer esa teoría, expresa su pesimismo respecto de la posibilidad tanto de vivir una buena vida, como de vivir en la verdad. Nietzsche formula una observación similar en *La voluntad de poder*: “Una creencia, por necesaria que pueda ser para la preservación de una especie, no tiene nada que ver con la verdad” (487). Este fragmento es un enérgico argumento contra la atribución a Nietzsche de la teoría pragmatista, pues de ninguna manera propone sustituir el criterio de verdad basado en la correspondencia con el mundo por aquel que toma como referencia el hecho de ser indispensable para la vida. El concepto tradicional de verdad implica la noción de que está desligada de trasfondos, intereses o valores. Nietzsche parece negar a menudo que esta idea sea cabal, pero no propone su propia teoría positiva.

La cuestión de si lo verdadero es siempre útil inquieta seriamente a Nietzsche. Como evidentemente no piensa que es así, encuentro difícil atribuirle un planteamiento de la verdad como utilidad, tal como propone justamente la interpretación pragmatista. Con frecuencia escribe Nietzsche que el error, formulémoslo como lo formulemos, es más valioso y útil que la verdad. Pero nunca escribe, contradiciendo dicha interpretación, que, por tal motivo, lo que la teoría de la correspondencia considera un error constituye, desde el punto de vista de los pragmatistas, la verdad: “El error es el mayor lujo que los seres humanos pueden permitirse; y si ocurre que el error es un error fisiológico, resulta entonces peligroso para la vida. ¿Qué es pues lo que los seres humanos han pagado hasta ahora con más gusto? Sus ‘verdades’: porque todas han sido errores en fisiología” (VP, 544; cf. 453).

Como John Wilcox ha puesto convincentemente de relieve, Nietzsche recurre ampliamente al vocabulario “cognitivista”. Mas, para caracterizar como verdaderas o falsas a convicciones, actitudes o ideas particulares, no es necesario disponer de una teoría *general* sobre qué constituye la verdad y qué la falsedad. Que Nietzsche no está embarcado en una teoría de ese tipo, especialmente en una teoría pragmatista, lo demuestra el siguiente texto: “Sabemos (o creemos, o imaginamos) tanto como pueda ser útil para los intereses del rebaño humano, la especie: e incluso lo que aquí se denomina ‘utilidad’ es también, en último término, una mera creencia, algo imaginario, y quizá precisamente la muy calamitosa estupidez por la que pereceremos algún día” (GC, 354). Incluso aquí, en un fragmento citado siempre como apoyo a una interpretación pragmatista de su teoría de la verdad, Nietzsche combina las nociones de conocimiento, opinión e imaginación. Y no sostiene que la utilidad constituya, o siquiera explique, la verdad. Escribe, por el contrario, que nuestra opinión respecto de la utilidad de un pensamiento, opinión que en sí misma puede ser falsa, es lo que nos hace considerar dicho pensamiento como verdadero, sea o no sea de hecho éste el caso. Este razonamiento no constituye, bajo ningún punto de vista, una teoría de la verdad que aspire a explicar ese concepto, darle un carácter general, justificar la razón por la que todos aquellos de nuestros pensamientos que resultan verdaderos tienen de hecho esa relación con el mundo.

Además, Nietzsche ni siquiera analiza la verdad como utilidad o poder, en contradicción con lo que tantas veces se ha afirmado.¹³ Escribe que la verdad está asociada a la sensación de poder: “El criterio de verdad reside en el aumento de la sensación de poder” (VP, 534; cf. 455). Pero esto, lejos de constituir su opinión respecto de la naturaleza de la verdad, no es más que su explicación de que las personas adopten ciertos pensamientos como verdaderos cuando en realidad no lo son. Nietzsche rechaza cuanto tenga que ver con la interpretación cristiana de la vida y del mundo, pero dedica la mayor parte de su *Genealogía de la moral* a demostrar que este falso credo ha permitido a “los débiles” investirse de una sensación de poder sobre “los fuertes”: “La voluntad del débil de representar *cierto* tipo de superioridad, su instinto para los tortuosos senderos que llevan a la tiranía sobre los sanos: ¿dónde no puede descubrirse, esta voluntad de poder de los más débiles?!” (GM, III, 14). El poder, la sensación de poder, no suponen, por tanto, mayor garantía de

verdad que el criterio de utilidad. Nietzsche, creo, no propone estas ideas como análisis o explicaciones positivas de aquello que constituye la verdad. Sostiene, por el contrario, que aquello que es interpretado habitualmente como verdadero es lo que nos parece útil y nos hace sentir, o nos hace en realidad, poderosos. Pero podemos equivocarnos a propósito de qué es útil. Y, en cualquier caso, lo que es útil en un caso puede ser perjudicial en otro; lo que beneficia y fortalece al rebaño perjudica y debilita al individuo; lo que hoy es importante puede ser letal en el futuro (cf. GM, Pref., 6; VP, 647). A Nietzsche, como demuestra el siguiente y conocido fragmento, no le interesa ofrecer una teoría de la verdad: “La falsedad de un juicio no es para nosotros necesariamente una objeción a un juicio [...] La cuestión es hasta qué punto es dador de vida, preservador de vida, preservador de la especie, quizás incluso cultivador de la especie [...] Reconocer la falsedad como una condición de la existencia... esto significa en verdad resistirse a las nociones de apreciación habituales: y una filosofía que se arriesga a ello se situaría, sólo en virtud de ese don, más allá del bien y del mal” (MBM, 4).

Nietzsche escribe que “los juicios más falsos (lo que incluye los juicios sintéticos a priori) son, para nosotros, los más indispensables”. Pero no propone sustituir lo indispensable, o el desarrollo y cultivo de la vida, por la “correspondencia con los hechos” en nuestro concepto de la naturaleza de la verdad. Se limita a prevenir contra la suposición de que la verdad y el conocimiento, sean lo que sean, resultan siempre beneficiosos, mientras que la ignorancia y la falsedad son siempre perjudiciales. A una filosofía que desea “reconocer la falsedad como condición de la existencia” no puede pedírsele, en caso de que tal cosa sea posible, otro análisis de la verdad en el que nuestras más esenciales convicciones sean, después de todo, verdad. Nietzsche afirma que muchas de nuestras creencias más esenciales son falsas, y que, lejos de provocarnos daño, nos han producido hasta hoy algunos de los mayores beneficios. Pero nunca dice que por ser benéficas sean verdaderas.

Al explicar su pensamiento, he apelado a un modelo artístico a partir del cual Nietzsche generaliza y extrapola vehementemente. En cierto modo un novelista narra en una novela todo lo que debe ser narrado, así como un pintor representa en una pintura todo lo que debe ser pintado. Pero, por otra parte, en toda narración, en toda representación, queda al margen una cantidad indefinida de información. Los pintores pintan “exac-

tamente lo que ven”, pero lo que ven es necesariamente una “parte” del paisaje, muy idiosincrásica y mediatizada y muchas veces ni siquiera una parte de algún paisaje o un lugar reconocible de este mundo. Hasta la más fidedigna representación del tema más elemental, como ha demostrado Ernst Gombrich en *Art and Illusion*, no es más que simple representación.¹⁴ Todos los pintores emplean necesariamente un estilo, lo que les impone ciertas elecciones, ciertas decisiones, ciertas exclusiones; además, dentro de ese estilo cada uno debe tomar muchas decisiones todavía más concretas. Cada decisión, por general o concreta que sea, eleva al primer plano algunos de los elementos del tema en detrimento de otros y en virtud de este proceso toma las riendas en la creación del tema. Existe una importante ambigüedad en este contexto, de la que volveremos a ocuparnos en el transcurso de este libro: ¿diríamos que los pintores describen un tema previamente existente, o que están creándolo mientras realizan su obra? Los impresionistas no representan o ni siquiera toleran el claro contorno de los objetos que caracteriza a las obras neoclásicas; pero, a la vez, la interacción de sombras coloreadas está más allá de los medios y la imaginación de los pintores neoclásicos.

Considero que todo esto forma parte de cuanto va implícito en la exclamación de Nietzsche “¡En qué extraña simplificación y falsificación viven los seres humanos!” (MBM, 24). Ahora bien, tan sólo forma parte, y por eso califiqué cuanto he dicho hasta ahora como un primer acercamiento a su pensamiento. El motivo es simple. Elegir, seleccionar y simplificar no suscita una falsificación de lo que se presenta ante nosotros, salvo que estemos convencidos de que es factible una representación del mundo no dependiente de selección alguna y que esta representación constituya el modelo de exactitud. Pero el perspectivismo de Nietzsche niega expresamente esta posibilidad, por lo que no puede sostener el argumento de que falsificamos el mundo debido a que lo simplificamos para sobrevivir en él.

Consideremos una vez más la analogía con la pintura. Cabe decir que la pintura falsifica el objeto si traiciona, sin motivo aparente, los dictados del estilo al que obedece. Un retrato superrealista, por ejemplo, sería una falsificación si el rostro del retratado utilizase el púrpura real o si parte de la obra implicara el vocabulario del cubismo analítico. Si encontramos una razón que explique el rasgo en cuestión, ya no será obvio que la obra pertenece al estilo al que originalmente fue adscrita: una ruptu-

ra válida con la convención equivale a una innovación, y en este caso el problema de la falsificación desaparece. La falsificación que emana de una ruptura no justificada con las normas establecidas es un fenómeno al que ciertamente Nietzsche estaba acostumbrado. Pero no está nada claro que simples errores de este tipo sirvan para justificar su intención de postular, en términos enérgicos y excluyentes, “la falsedad como una de las condiciones de la existencia”.

Entre simplificación y falsedad hay muchas diferencias. ¿Por qué en sus escritos Nietzsche vincula tan a menudo ambos conceptos? Para responder a esta cuestión debemos emprender de nuevo un largo rodeo. En primer lugar, debemos volver nuestra atención hacia otro texto que aparentemente no tiene nada que ver: “La moralidad en Europa hoy es la moralidad del animal gregario... en otras palabras, tal como la entendemos, meramente una moralidad humana junto a la cual, ante la cual y tras la cual muchos otros tipos, por encima de las moralidades superiores, son, o deberían ser, posibles. Pero esta moralidad se resiste a tal ‘posibilidad’, a tal ‘deber’, con todo su poder: dice tenaz e inexorablemente ‘Soy la moralidad misma, y no hay nada aparte que sea moralidad’” (MBM, 202; cf. A, 57). Para nuestros fines, lo relevante aquí es que un particular sistema de pensamiento y acción incorpora en sí la premisa de ser el único posible de dichos sistemas. Su aspiración a la verdad objetiva, la corrección, la obligatoriedad, se fundamenta precisamente en esa premisa y a partir de la misma se erige o se desploma. La observación de Nietzsche tiene validez general y no específica de la moralidad (VP, 514). Cree que todas las prácticas humanas —morales, religiosas, artísticas o cognitivas— implican el tipo de selección y simplificación que he venido analizando. Por eso podrán existir siempre alternativas a cualquier sistema dado. Pero Nietzsche piensa también que, si bien simplificamos necesariamente todo aquello a lo que debemos enfrentarnos, no es menos cierto que en muchos casos creemos no obrar así. Y es en este momento cuando esa falsificación entra en escena: la genera el pensar que la iniciativa particular en que uno se ha embarcado o que uno valora por encima de todo está exenta de simplificación, o constituye el único modo posible o correcto de actuación.

Pero tal interpretación ¿justifica la enérgica idea de que la mentira es una condición de la existencia? Supongamos que el realismo en pintura es sólo uno más entre muchos géneros posibles y que así terminamos por

entenderlo: ¿no podemos limitarnos a abandonar la idea de que sólo la pintura realista representa el mundo visual tal como es en realidad? ¿Y no podemos establecer una misma actitud tolerante frente a cualquier vicisitud que nos ocupe? Lo que necesitamos, estaría uno tentado a decir a estas alturas, es volvernos más conscientes de nosotros mismos y menos arrogantes en relación con nuestras prácticas y modos de vida, cobrar conciencia de que sus fundamentos son contingentes, y quizás abandonar la meta de llegar a representarse un día el mundo tal como realmente es. Esta humildad de nuevo cuño bastaría para acabar con la falsificación. En tal caso, el pensamiento nietzscheano de que inevitablemente debemos falsificar el mundo en que vivimos resultaría apenas más que otra hipérbole perdonable.

Nietzsche, sin embargo, está pensando en algo mucho más complejo:

La distancia y, en el fondo, también el espacio en torno de los seres humanos se dilatan a medida que aumenta el vigor de la mirada espiritual y de su visión: su mundo se vuelve más profundo; se le hacen visibles nuevas estrellas, nuevos misterios e imágenes. Quizá todo aquello sobre lo que el ojo del espíritu ha ejercido su lucidez y perspicacia no era sino ocasión para ejercitarse, algo para niños y para quienes son como niños. Quizá llegue el día en que los más solemnes conceptos, causantes de tanta lucha y sufrimiento, los conceptos de “Dios” y de “pecado”, no nos parezcan más relevantes que lo que el juguete de un niño y el dolor de un niño le parecen al adulto —y quizás el “adulto” necesitará entonces un nuevo juguete y un nuevo dolor— aún niños, ieternamente niños! (MBM, 57; cf. Z, I, 1)

Este fragmento da a entender que nuestras creencias y apreciaciones más esenciales acaso hayan de ser descartadas un día junto con otras ideas defasadas e inútiles. Por muy inevitables e importantes que hayan podido resultar hasta hoy, nuestros principales valores no nos resultarán algún día más importantes de lo que al adulto le resulta el juguete de un niño: irrelevante y, como todos los juguetes para quienes ya han crecido, descartables.

En este texto, Nietzsche evita meticulosamente afirmar que la actitud religiosa nunca haya tenido valor. No lo cree así, y en el tercer ensayo

de *La genealogía de la moral* intenta demostrar por qué el cristianismo, pese a lo que consideraba sus aberraciones, seguía siendo esencial para la vida que aparentemente denostaba. Pero Nietzsche piensa que, frente a la evidencia de la miseria humana, la interpretación cristiana ya ha perdido su poder y no sirve al propósito para el que había servido hasta ahora —al menos para algunos—. El cristianismo, por tanto, habrá de ser descartado un día como un juguete antiguo; la profunda miseria que en el pasado contribuyó a mitigar puede que algún día nos parezca no más que la tristeza de un niño.

Habría sido éste el escenario perfecto para que Nietzsche prolongase el juego metafórico con el envejecimiento y el paso del tiempo. Podría haber escrito que ha llegado el momento de abandonar las tristezas y los juguetes infantiles, que debemos mirar al mundo sin anteojeras, verlo como realmente es, con ojos despejados y sin los deseos y el temor de un niño. Pero en lugar de trabajar la metáfora en este sentido, duplica la primera frase y da a entender que el adulto quizá necesite aún “otro juguete y otra tristeza”, ante lo cual, por supuesto, no podrá sino volver a ser niño otra vez. Y cuando Nietzsche emplea el calificativo de “niños eternos” da a entender que este nuevo juguete, esta nueva tristeza, sólo serán dados en su momento, para ser sustituidos por otros.

“La madurez propia consiste en recobrar la seriedad con que uno jugaba de niño” (MBM, 94). La sabiduría y la edad no sustituyen de un plumazo a la juventud y la inocencia (cf. MBM, 31). Lo que al viejo le parece ahora sólo un juguete para el niño no fue sólo representación, sino también realidad.¹⁵ Pero también los juguetes actuales del adulto, al menos desde su propio punto de vista, deben parecer realidad en sí mismos. Aplicada a nuestro tema, la metáfora sugiere que en nuestra lucha por enfrentarnos al mundo no sólo simplificamos sino que, además, no podemos pensar que lo hacemos. Para tener el estímulo de elaborar un nuevo pensamiento, una nueva interpretación, un nuevo cuadro, una nueva teoría, novela o moralidad, uno no debe pensar que es simplemente una más entre muchas alternativas posibles; uno debe pensar que es muy bueno, quizás el mejor pensamiento, la mejor interpretación, pintura, teoría, novela o moralidad. Nietzsche escribe que la verdad se crea, no se descubre (MBM, 211; VP, 552); pero con todo, considera que debemos concebirla como algo que una vez descubierto obliga a continuar adelante hasta crearla (Z, I, 8; II, 13; VP, 597).

Tomemos alguna innovación radical en la pintura o en la literatura: el puntillismo o el cubismo, el naturalismo o el monólogo interior. Solemos calificarlos como “estilos”, y en consecuencia los concebimos como modos de describir, mediante herramientas nuevas, lo que estaba ahí para ser descrito. Sin embargo, tales innovaciones no simplemente nos permiten representar un mundo preexistente a partir de nuevas herramientas: generan nuevas cosas sobre las cuales leer o escribir; crean nuevos aspectos de una realidad frente a la que ahora, por primera vez, podemos responder con sinceridad.

De acuerdo con una constante del cubismo analítico, Picasso abrió el camino a la representación simultánea de múltiples aspectos de un mismo objeto. De este modo convirtió en objeto de la pintura a algo más que la superficie aparente del mundo. Picasso mismo declaró que si su *Desnudo con encajes* (1907) lograba su propósito, entonces sería posible “recortar” la tela y, al ensamblarla de nuevo, “siguiendo indicaciones de color [...], encontrarse frente a frente con una escultura”.¹⁶ El logro de Picasso no fue una mera innovación formal; en un sentido muy importante, Picasso creó algo en el mismo acto de describirlo; no sólo una nueva manera de ver el mundo sino, equivalentemente, un nuevo aspecto del mundo mirado. El modo equívoco en que deben ser descritos tanto este logro como otros similares encaja perfectamente con las ambigüedades en la propia actitud de Nietzsche respecto de la verdad y la realidad. Nietzsche cree, basándose una vez más en generalizaciones tomadas del mundo del arte, que los grandes movimientos en el campo de la conciencia o de la moral generan algo nuevo que ha de ser descrito o evaluado en el proceso mismo de inventar nuevos métodos de descripción y apreciación. Y a la pregunta de si las leyes del movimiento no existían antes de que Galileo y Newton las formularan y cuantificaran, la respuesta de Nietzsche hubiese sido que sí, por supuesto, de la misma forma que todas las superficies de los objetos materiales estaban ahí para ser pintadas antes de que Picasso nos enseñase cómo hacerlo.

Más allá del bien y del mal se inicia con un análisis de ideas filosóficas tradicionales. Nietzsche afirma que muchas, como el valor absoluto de la verdad o la posibilidad del conocimiento objetivo, han sido aceptadas con excesiva celeridad y frivolidad. De un modo cuando menos expedito, Nietzsche cuestiona estas nociones; en ocasiones, de manera incluso más lacónica, sugiere sus propias y novedosas respuestas. A continuación

la obra procede a perfilar cierto tipo de personaje, el “espíritu libre” o el “nuevo filósofo”, que acepta estas respuestas, o al menos es consciente de que las preguntas tradicionales mismas deben ser cuestionadas. Dentro de este proceso la obra suscita también la figura de su propio autor, tan consciente de los problemas a los que se enfrenta la filosofía tradicional como el propio personaje descrito, pero consciente además del problema que esta conciencia, como veremos, genera.

Nietzsche escribe en ocasiones como si a sus espíritus libres no les afectasen en lo más mínimo las ilusiones que para todos los demás resultan tan necesarias. Sus nuevos filósofos parecen convencidos de que nos les queda otra alternativa que multiplicar, por el mero gusto de hacerlo, nuevas interpretaciones. Según Sarah Kofman, son lo bastante fuertes como para “desear la verdad, esto es, cobrar conciencia de la carencia de verdad del ser, del enigma que representa la vida, y ofrecer, en consecuencia, una multiplicidad indefinida de posibles interpretaciones”.¹⁷ Nietzsche parece sugerir en ocasiones que es posible liberarse por completo de la ilusión.

Cuánto necesita uno de una *fe* para florecer, cuánto de un poco de firmeza que no esté expuesta a sacudidas, porque uno se *aferra* a ella, que es la medida del grado de fuerza que uno posee (o, para decirlo más claramente, de su propia debilidad) [...] A la inversa, uno podría concebir tal placer y poder de autodeterminación, tal *libertad* de la voluntad, que el espíritu se alejaría de toda fe y de toda ansia de certeza, habiéndose disciplinado a resistir sobre cuerdas y posibilidades insustanciales, y a bailar junto al abismo. Dicho espíritu sería el *espíritu libre* por excelencia. (GC, 347; cf. EA, 54; GM, III, 24)

Pero una lectura cuidadosa de este fragmento revela que no existe un punto final definido para este continuo de debilidad y fuerza: incluso para el fuerte existen aún cuerdas, aunque sean “insustanciales”; incluso el baile ocurre “cerca” del abismo y no sobre él. Ya hemos visto que la libertad no consiste en abandonar normas y principios, sino en interiorizarlos apropiadamente (MBM, 188, 213). La voluntad libre y la voluntad no libre, concebidas respectivamente como autonomía perfecta y como total determinación, son para Nietzsche, tanto la una como la otra, criaturas

de la “mitología”; “la vida real es sólo cuestión de voluntades fuertes y voluntades débiles” (MBM, 21). Y de la misma forma, la independencia total y la servidumbre total son a su vez imposibles: como hemos visto, Nietzsche escribe que incluso al interpretar una fórmula el individuo es ya creativo; aun cuando lo guíen sólo la fe y la convención, debemos interpretar sus dictados nosotros mismos (VP, 767).

La idea de que la mentira es una condición de la existencia y la metáfora del niño eterno implican que Nietzsche niega la posibilidad de una eliminación perenne del engaño y la falsificación. Reconocer la necesidad de la ilusión, como lo hacen los espíritus libres, es no reconocer que todo es falso y que sólo es dable generar y generar, sólo por generar, “meras” ilusiones e interpretaciones. Las ilusiones son difíciles de articular, aceptar y descartar. Reconocer que el engaño es inevitable equivale a reconocer que los pensamientos y valores que aceptamos de buen grado, y sin los cuales nuestra vida ni siquiera podría ser posible, dependen de simplificaciones, de necesidades y deseos que acaso no somos capaces de localizar específicamente. Es también percatarse de que si bien tales simplificaciones son necesarias para nosotros y para quienes son como nosotros, *no* lo son necesariamente para todos. Para adquirir conciencia de aquellos puntos específicos en los que nuestro modo de vida se apoya sobre una simplificación del mundo, sobre la ignorancia de alguno de sus rasgos o de otros modos de vida alternativos, es necesario haber empezado a desarrollar ya una nueva interpretación, otra mentira, pues sólo al trasluz de este marco nuevo puede contemplarse al antiguo como lo que es: una simplificación particular; esto supone haber empezado a cambiar ya los pensamientos propios, los valores, el modo de vida y, en sentido estricto, haber empezado a cambiar uno mismo. Esta nueva interpretación, el juguete del adulto, incluirá suposiciones y simplificaciones que no podrán hacerse explícitas a menos que se desarrollen todavía más alternativas, generadas por la misma situación. Los espíritus libres de Nietzsche están siempre en busca de nuevas interpretaciones, pero no sólo por gusto; están siempre a la búsqueda de ese modo de vida que es el más adecuado para ellos, aunque no necesariamente (Nietzsche hubiese dicho “necesariamente no”) para los demás. Son “curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, con dedos desinhibidos para lo insondable, con dientes y estómagos para digerir lo más indigerible [...] recomponedores y recolectores de la mañana a

la noche, avaros de nuestras riquezas y de nuestros repletos cajones, parcos en el aprendizaje y en el olvido, hábiles para inventarse estratagemas, ocasionalmente orgullosos de nuestras tablas de valores, ocasionalmente pedantes, búhos nocturnos a veces incluso a plena luz del día" (MBM, 44; cf. GC, 351). La distancia irónica, que considero esencial para quienes multiplican nuevas interpretaciones por el mero gusto de multiplicar el engaño, está del todo ausente de la descripción que hace Nietzsche de los espíritus libres. Sus interpretaciones no son otra cosa que tablas de valores, por medio de las cuales se guían y se constituyen sus vidas.

Nietzsche concibe frecuentemente el mundo como un texto del que nuestras diversas prácticas y modos de vida son interpretaciones (véase por ejemplo MBM, 22, 230). El sentido de su metáfora es suprimir radicalmente la verdad; pues, dado que ningún texto parece tener un significado independientemente de toda interpretación, ninguna interpretación, entonces, podrá alcanzar un significado que tenga existencia previa; por el contrario, cada interpretación realmente crea el significado que atribuye a su texto. En consecuencia, no se trata de ser siempre exacto o fiel a un texto, puesto que sin una interpretación ya vigente no existe nada a lo que se deba ser fiel. Además, una vez que se ha ofrecido una interpretación, analizar la posibilidad de que sea verdadera equivale simplemente a generar nuevas interpretaciones del texto en cuestión, que a su vez creará su nuevo significado de la misma. La interpretación, por lo tanto, sólo puede dar lugar a nuevas interpretaciones y, de esta forma, en lugar de acercarnos a la interpretación final del texto original, genera más textos que deben ser interpretados. Al añadirse a esta serie de textos, cada interpretación transforma el objeto del que deben ocuparse quienes la profesen. Y dentro de esta serie existirán interpretaciones entre las que sea imposible elegir, pese a ser incompatibles entre sí, y que serán igualmente aceptables. Sólo de este modo, cabe argumentar, es posible transformar el mundo real y acercarse a él bajo formas aún insospechadas, formas que serán tan válidas y estarán tan justificadas como las mejores que hayamos desarrollado hasta el presente, aun cuando sean totalmente incompatibles. Como las interpretaciones textuales, todas nuestras formas de interacción con el mundo son sumas que hacen de un objeto ya indeterminado algo aún más variado y complejo.

No debemos negar que las interpretaciones de cada texto que en principio pueden generarse son múltiples, pero todavía no han sido elaboradas. Muchas resultan inaccesibles en la actualidad y sólo se alcanzan después de que haya ocurrido todo tipo de acontecimientos impredecibles. Pero ésta no es en sí una razón para pensar que los textos son indeterminados y que pueden interpretarse de modos muy opuestos, aunque igualmente legítimos. No es por esto una razón para pensar que la noción misma de interpretación válida para un texto es ilegítima. La afirmación de que siempre puede haber dos o más lecturas igualmente correctas aunque contradictorias de un texto dado, y que por ello la veracidad o la corrección no es un rasgo significativo de la interpretación, sólo puede fundamentarse al comparar dos o más interpretaciones completas de ese texto. Si dos interpretaciones parciales se contradicen, podrán incorporarse a una lectura posterior que resuelva sus contradicciones. Pero en principio es tan imposible producir una interpretación completa de un texto como desarrollar un pensamiento completo o una teoría sobre algo. Por ello, la afirmación de que cada texto tiene tantos significados como interpretaciones puedan dársele carece de fundamento ya que, al no conocer lo que constituiría la interpretación completa de un texto, no podemos saber tampoco cuándo nos enfrentamos a dos o más lecturas distintas del mismo. Además, las nuevas interpretaciones que no podemos generar ahora sólo pueden materializarse al producir otras interpretaciones que sí somos de hecho capaces de producir. Pero el motivo de que busquemos nuevas interpretaciones no es sólo que sean nuevas, sino que siempre mejorarán las lecturas (o algunas de las lecturas) que hemos producido hasta ahora.¹⁸

Se argumenta a veces que una lectura es “sólo” o es “meramente” una interpretación porque, en principio, siempre fue factible encontrar una alternativa. Pero este desafío sólo se reviste de seriedad cuando ideamos una alternativa mejor, lo que no siempre es una tarea fácil. La nueva alternativa deberá ser, conforme a un determinado número de criterios, al menos tan satisfactoria como el pensamiento al que desafía. Si resulta que la lectura anterior era una “mera” interpretación, la nueva lectura no podrá caracterizarse como una “mera” interpretación hasta que no surja otra todavía mejor. Se ha sostenido, por ejemplo, que *Natural Supernaturalism*, de M.H. Abrams, no puede ser interpretado en sentido literal, que es sólo una interpretación, porque siempre habría sido posible

escribir otra historia del romanticismo, haciendo hincapié en otros poemas, en otros poetas, en otras facetas de ese movimiento. No es posible para mí pronunciarme sobre cuestiones históricas, pero me parece que la réplica de Wayne Booth a esta acusación general es profunda y ponderada:

Parece [...] probable que otra historia legítima del tema abordado por Abrams nos hubiese resultado factible [...] Pero que otra hubiese podido o no hubiese podido falsificar alguna de sus tesis centrales es algo que vendría determinado no por un argumento proposicional sino por el argumento inherente a la escritura de una historia: ¿puede escribirse la historia y, una vez escrita, ser leída? [...] Si alguien puede escribir una historia desmitificadora de Wordsworth y el romanticismo, una historia capaz de entender sus vínculos y establecer sus valores tan exhaustivamente y de manera tan desenvuelta como lo logra Abrams, entonces, por supuesto, deberemos tomar su punto de vista en serio. Prueben.¹⁹

Para eludir la noción de que el mundo tiene en sí mismo una estructura determinada, muchos de los lectores contemporáneos de Nietzsche han repetido sus argumentos ocasionales respecto de que el mundo, como cualquier texto, “no tiene ningún sentido oculto, sino incontables sentidos” (VP, 481). Pero yo pienso que Nietzsche se equivocaba al pensar que este pluralismo ontológico podía ser el cimiento de su perspectivismo. Un objeto no es indeterminado porque en lugar de sólo uno tenga múltiples caracteres; puesto que cada uno de esos caracteres es determinado en sí mismo, este argumento no es una alternativa, sino una instancia particular del argumento conforme al cual el objeto en cuestión tiene un carácter determinado. El perspectivismo de Nietzsche niega precisamente esta última idea, pero su negación no equivale, como él mismo llegó a pensar ocasionalmente, a la noción de que el mundo es “infinito” puesto que puede contener “infinitas interpretaciones” (GC, 374). Lo que es preciso refutar, por el contrario, es el argumento más decisivo de que pueda existir una teoría completa o una interpretación de todo, un pensamiento que justifica “todos” los hechos; debemos negar el argumento de que, para empezar, la noción de “todos los hechos” sea cabal. La aproximación pluralista que estoy discutiendo asume que esta noción

es cabal y razona que puede haber muchas (y completas) interpretaciones del mundo. Pero esto no equivale a negar que el mundo tenga carácter, justo lo que el perspectivismo niega; es negar que tenga *uno*, lo cual equivale al relativismo. El perspectivismo requiere sólo de un mundo perfectamente finito y denso: siempre ha de ser posible reinterpretar, e incluso reevaluar, lo que ya parece haber encontrado su posición final dentro de ese mundo.

Nietzsche denomina a nuestros pensamientos, prácticas y modos de vida “interpretaciones” debido a la posibilidad constante de tales recomposiciones, y debido también a que, según él, cada visión del mundo posibilita y promueve un tipo particular de vida e, incidentalmente, presupone y manifiesta intereses y valores específicos. Las denomina “interpretaciones” para elevar a nuestra atención el hecho de que nunca son independientes ni desinteresadas, que en sentido tradicional no son objetivas. Si existen interpretaciones diferentes del mundo no es porque el mundo posea un número indeterminado de caracteres, sino porque hay muchos tipos de personas y no todas pueden vivir de acuerdo con los mismos valores y planteamientos. Cuando Nietzsche escribe que la ciencia es una interpretación, no creo que sostenga la idea de que ninguna teoría particular podrá ser nunca cierta. La ciencia, sostiene, ni proporciona la descripción última del mundo ni la descripción del mundo tal como es en sí mismo. No es, por eso, una práctica frente a la que todas las demás resulten inferiores y subalternas. No critica a la ciencia en sí (véase por ejemplo “¡Larga vida a la física!”, GC, 335) sino más bien una interpretación de la misma que se niegue a reconocer a la ciencia como una interpretación, en el sentido de que proporciona la descripción de una parte del mundo no más real que cualquier otra y sujeta a revisión. El problema es que se ha dado por sobreentendido que los métodos de la ciencia son superiores a todos los demás y sus objetos, más reales o definitivos. Nietzsche dirige sus dardos contra el hecho de que se otorgue primacía a los métodos y los objetos de la ciencia, pero no contra los métodos y los objetos mismos. Resulta obvio en el siguiente fragmento, donde únicamente se niega la noción de que la ciencia es la expresión exclusiva de la verdad y la exactitud: “Que la única interpretación justificable del mundo fuera aquella en la que os sentís *justificados* porque podéis seguir trabajando e investigando científicamente en *vuestro* sentido (¿de veras queréis llamarlo mecanicista?) —una interpretación que permite contar,

calcular, pesar, ver y tocar, y nada más—, eso es una brutalidad y una ingenuidad, cuando no una muestra de debilidad mental, una estupidez” (GC, 373). Esto es lo que entienden los espíritus libres y los nuevos filósofos de *Más allá del bien y del mal*, y esa es la razón de que no sean dogmáticos. Esto es también lo que parece rondar por la mente del “viejo filólogo” cuando escribe, elogiando a Don Quijote en detrimento de Ulises: “Todo el que haya alcanzado cierta libertad intelectual, aunque sea en pequeño grado, no puede sino sentirse como un vagabundo sobre la faz de la tierra —y no como un viajero en ruta hacia un destino final; porque eso no existe—”. (HH, I, 638).

A otro grupo de lectores de Nietzsche los ha perturbado el hecho de que en su pensamiento, según el cual no existen hechos sino sólo interpretaciones, parece generarse una paradoja autorreferencial. Supongamos que caracterizamos el perspectivismo de Nietzsche como la tesis (*P*) según la cual toda visión es una interpretación. Resulta que si (*P*) es verdad, y si cada visión es una interpretación, esto se aplicaría al propio (*P*). En ese caso (*P*) también resulta una interpretación. Pero si es así, no toda visión del mundo es necesariamente una interpretación, y (*P*) parece refutarse a sí misma.

Se supone que este argumento es una versión de la paradoja del mentiroso, que de hecho plantea graves problemas lógicos y semánticos; pero la suposición es incorrecta. Si (*P*) es una interpretación, puede ser falsa. Pero a partir de la posibilidad de que (*P*), la tesis de que cada visión del mundo es una interpretación, pueda ser falsa, lo que se deduce es la conclusión que ya he mencionado anteriormente —esto es, que no toda visión del mundo tiene por qué ser una interpretación—. Pero (*P*) no refrenda que cada visión del mundo sea necesariamente una interpretación; por ello, no puede refutarse mostrando (que es lo que he hecho hasta ahora) que es posible que algunas visiones del mundo no sean interpretaciones. Para demostrar que (*P*) es falsa, debemos demostrar que algunas visiones del mundo no son realmente interpretaciones. Pero esto implica demostrar no que (*P*) pueda ser falsa (que es lo que hemos demostrado hasta este momento) sino que realmente lo es.

Sin embargo, nuestro argumento sólo puede demostrar que (*P*) es realmente falso si suponemos que, tratándose de una interpretación, (*P*) puede ser falso y que por lo tanto es de hecho falso. Esta última conclusión refutaría realmente a (*P*), pues si la tesis de que toda visión del

mundo es una interpretación es de hecho falsa, entonces algunas visiones del mundo no son realmente interpretaciones. Pero la conclusión de que (*P*) es de hecho falsa no se sigue del hecho de que (*P*) sea en sí misma una interpretación. Se alcanza sólo por medio de una inferencia invalidable, igualando, como se hizo anteriormente, el hecho de que (*P*) es una interpretación, y en consecuencia posiblemente falsa, con el hecho de que es realmente falsa.

De un modo curioso y sugerente, esta ecuación repite el mismo error que discutí al examinar la noción de “mera” interpretación. Dicho error consiste en pensar que por el hecho de que puedan existir siempre alternativas a un pensamiento dado, ese pensamiento es “meramente” una interpretación. Mas todo lo que se desprende de que existan posibles alternativas a un punto de vista dado es que ese punto de vista es una interpretación. Decir que es “meramente” una interpretación supone ir injustificadamente más allá y sostener que existen de hecho alternativas (somos conscientes de ello) que le roban su pretensión de ser verdad.

Ambos acercamientos se basan en la misma concepción errónea de la interpretación: presuponen que considerar una idea como interpretación equivale a conceder que es falsa. Ambas entienden que la interpretación es una variante subalterna del conocimiento y de este modo malinterpretan el perspectivismo, que niega la existencia en principio de un modo de conocimiento superior, más seguro o más exacto que la interpretación. La noción de que todas las ideas son interpretaciones puede ser falsa; ¿qué ideas están excluidas de esto? Pero esto no constituye de por sí una objeción al perspectivismo. Decir que algo podría ser falso (que es a todo lo que aspira este argumento) no equivale a decir que es falso; esto es caer en el mismo error una vez más. Quizá no todas las ideas son interpretaciones. Pero sólo sabremos si es así cuando realmente se genere una. El perspectivismo no demuestra que se refute a sí mismo tan fácilmente como habíamos supuesto.

Lo que sí se demuestra es que, al admitir su propia condición de interpretación, el perspectivismo no exige ser aceptado. Concede que nadie está obligado a creerlo. Aquí es donde difiere del dogmatismo, cuya pretensión, según Nietzsche, es justamente ésta. El perspectivismo concede que algunas personas se nieguen siempre a aceptarlo. Pero de por sí este hecho no implica que el perspectivismo sea un error y que esas personas estén en lo cierto. Revela simplemente que las cuestiones de

verdad y falsedad sólo encuentran respuesta en relación con casos específicos, y no a través de las consideraciones abstractas en que me he apoyado hasta ahora.

El problema general de las aproximaciones positivas y negativas al perspectivismo es que se han apresurado demasiado a equiparar la falsedad posible con la falsedad real, la interpretación con la mera interpretación. No obstante, sostener que una visión del mundo es una mera interpretación sólo es factible a la luz de una interpretación posterior, que por supuesto no es una mera interpretación en este contexto. El perspectivismo de Nietzsche sostiene que no existe una visión del mundo obligatoria para todos. Cree que cada visión del mundo está cimentada —a la vez que manifiesta— en valores específicos y actitudes hacia la vida, y que habrá de ser aceptada sólo por quienes desean apropiarse de esos valores. Hasta una alternativa sería a (*P*), una idea en el sentido de que al menos una idea, quizás esta misma idea, no es una interpretación, acaso demuestra que es simplemente esto si revela que promueve y se basa en valores específicos. Esto es justamente lo que Nietzsche trata de demostrar a propósito del cristianismo y de los puntos de vista dogmáticos: pese a estar motivados e impulsados por deseos y valores particulares, siempre intentan ocultarlo. También este es el objeto de la genealogía, que es un intento de revelar el afán de esas ideas, tras su apariencia desinteresada y su pretensión de ser obligatorias para todos, por promover sus propios intereses específicos sin admitir su parcialidad: “¿Qué, por lo tanto, es regresivo en los filósofos? Que enseñan que sus cualidades son las únicas cualidades necesarias para el logro del ‘mayor bien’ (por ejemplo, la dialéctica, como en el caso de Platón). Que ordenan a personas de todos los tipos una graduación hacia su tipo como si éste fuese el superior” (VP, 446).

El perspectivismo de Nietzsche, en consecuencia, es una negativa a clasificar a las personas y los puntos de vista de acuerdo con una escala única. No es posible refutarlo simplemente porque se aplique sólo a sí mismo, y no precisa defensa contra los intentos por refutarlo a partir de estos presupuestos.²⁰ Para refutarlo, debemos elaborar puntos de vista que no dependan de compromisos anteriores y que no promuevan un tipo de persona particular ni un tipo de vida particular —una visión del mundo que se aplique igualmente a todo el mundo en todo instante y en todo contexto—. La tarea es acaso factible, pero limitarse a decir que

acaso es factible quizá no es lo mismo que llevarla a cabo. Alternativamente debemos demostrar, con la misma precisión con que Nietzsche reveló las presuposiciones de los puntos de vista atacados, que sus esfuerzos fracasaron, que se equivocaba al sostener que estos puntos de vista formulaban tales compromisos. Y al hacerlo podríamos encontrarnos con nosotros mismos representando el mismo papel que Nietzsche cuando adoptó los puntos de vista de Paul Rée relativos a la evolución de la moralidad. Nietzsche, que analiza las ideas de Rée, escribe “no para refutarlas —qué me importan a mí las refutaciones— sino, como conviene a un espíritu positivo, para sustituir lo improbable por lo más probable, posiblemente un error por otro” (GM, Pref., 4). Mientras no se haga esto, y quizás incluso mucho después, el perspectivismo, liberado de la noción de mera interpretación, podrá sostenerse como una idea seria de pleno derecho. Así como no puede consumir todas las pretensiones de sus más ardientes defensores, tampoco puede sucumbir ante el primer embate lógico de sus más acerbos detractores.

Por ello, cuando los espíritus libres de Nietzsche persiguen la verdad en el conocimiento de que no están libres de engaño, están construyendo o describiendo un mundo en el que sus propios valores —en particular su deseo de ser conscientes de que este es el tipo de mundo que están construyendo o describiendo— se manifiestan. Todo menos desinteresados, no ven ya la voluntad de verdad como un intento de descubrir, de una vez y para siempre, la naturaleza real del mundo.²¹ La ven, en términos apropiadamente ambiguos, como un intento de concretar su carácter. La voluntad de verdad se manifiesta en este momento de manera muy diferente: “Una curiosidad de mis características sigue siendo después de todo el más agradable de los vicios —lo siento, quise decir: el amor a la verdad tiene sus recompensas en el cielo e incluso en la tierra—” (MBM, 45). La voluntad de verdad termina por convertirse en un esfuerzo destinado a articular un mundo en el que los mejores impulsos y las más perentorias necesidades de uno mismo puedan hallar expresión y, quizás al menos por un tiempo, satisfacción. En otras palabras, resulta ser todo lo contrario de la voluntad de poder: “‘La voluntad de verdad’: ¿aquellos de vosotros que sois más sabios llamáis así a aquello que os impulsa y os llena de lujuria? Una voluntad de representación mental de todos los seres; esto es lo que yo llamo vuestra voluntad. Queréis *hacer* de todo lo que es algo pensable [...] pues dudáis con bien fun-

dadas razones que sea ya pensable. Esa es toda vuestra voluntad, la de los más sabios entre vosotros: una voluntad de poder” (Z, II, 12). Pero la voluntad de poder no es la imposición arbitraria del orden en un mundo en principio caótico o desestructurado. Hasta la noción de caos es dependiente de una interpretación particular. “Esto es lo que la voluntad de poder debe significar para vosotros: que todo sea transformado en lo que puede ser pensado por seres humanos, visto por seres humanos y sentido por seres humanos [...] Y lo que habéis llamado mundo será creado sólo por vosotros: vuestra imagen, vuestra razón, vuestra voluntad, vuestro amor se realizarán de este modo. Y, verdaderamente, para vuestra felicidad, vosotros, amantes del conocimiento [...] No podríais haber nacido ni en lo incomprensible ni en lo irracional” (Z, II,2).

En el contexto de la investigación podemos examinar la voluntad de verdad, articulada como la voluntad de poder, tanto desde un punto de vista interno como desde uno externo. Desde dentro de una práctica particular, uno está vinculado a esa práctica, a la verdad y al mundo, de manera muy similar a como un niño está vinculado a un juguete. No nos comprometemos con dichas prácticas por una conciencia específica de que son engaños, aunque podemos saber en términos generales que el engaño está necesariamente presente en ellas. Los pintores no trabajan con el conocimiento específico de que, entre los rasgos indefinidamente plurales de su arte, están renunciando a muchos, aunque muchas veces son conscientes de que emplean sólo uno entre muchos estilos posibles; ni pueden, por supuesto, cambiar de estilo a voluntad. Tales nociones no parecen encajar en el contexto: un pintor simplemente intenta hacer las cosas bien. Una actitud más despegada, sugiere Nietzsche, podría llegar a ser incluso paralizante: “No basta con entender en qué ignorancia viven, como los animales, los seres humanos; debes tener también y adquirir la *voluntad* de ignorancia. Debes entender que sin este tipo de ignorancia la vida misma sería imposible, que es una condición bajo la cual sólo las cosas vivas pueden preservarse y prosperar: debe rodearte una gran, sólida cúpula de ignorancia” (VP, 609). La voluntad de ignorancia, por tanto, no es simplemente la tendencia o el deseo de no conocer algunas cosas. Debe volver sobre sí misma y convertirse en la voluntad de no saber que uno fracasa en saber muchas cosas mientras accede al conocimiento de una sola. La voluntad de conocimiento, sostiene Nietzsche, sólo puede funcionar sobre esta base, o, como él hubiese preferido

expresarlo, sólo de esta forma puede refinarse la voluntad de conocimiento: el esfuerzo por ignorar es en sí mismo un esfuerzo por conocer.

Este absolutismo provisional, no obstante, puede dejar fácilmente de ser provisional y convertirse en mero absolutismo; como hemos visto, por ejemplo, forma parte de la evolución de una moralidad el “que su origen sea olvidado” (VP, 514). En cualquier momento los espíritus libres de Nietzsche, aparte de su conciencia generalizada en que sus visiones del mundo son interpretaciones, pueden tener toda la fe en las prácticas en que están implicados: saben que, en ese momento al menos, no pueden vivir sin ellas. Pero además saben que otros podrían no vivir con ellas. Y esta comprensión los distingue de aquéllos cuyo absolutismo no es provisional. Los espíritus libres saben que su modo de vida es su propia creación y que no es el único modo de vida necesario o incluso posible. Por ello no intentan imponérselo a otros, y no intentan aferrarse a él una vez que ha sobrevivido a su utilidad: “La idea de que la verdad es encontrada y de que la ignorancia y el error están próximos es una de las mayores seducciones que existen. Suponiendo que fuese creída, entonces la voluntad de examinar, investigar, precaverse, experimentar, se paraliza: puede contar incluso como criminal, es decir, como *duda* relativa a la verdad” (VP, 542). Los espíritus libres no creen en la verdad (cf. VP, 540), y por lo tanto no creen que pueda ser encontrada de una vez y para siempre. Por ello se negarán a conceder privilegio a las prácticas en que están implicados. Conscientes de que nada en torno de sí mismos necesita permanecer inalterable en el tiempo, y que nada relativo al mundo permanecerá, los espíritus libres se encuentran “como en casa, o al menos [...] como huéspedes, en muchos países del espíritu; habiendo escapado una y otra vez de los mohosos y agradables escondrijos en los que la preferencia y el prejuicio, la juventud, el origen, la frecuentación de las personas y de los libros o incluso las fatigas del vagabundeo parecen haberlos confinado” (MBM, 44).

La conciencia general de que todas las prácticas son interpretaciones impregnadas de valor puede ayudarnos a comprender que, incluso en las cuestiones más elementales, podemos cambiar nuestro modo de pensar y, en consecuencia, nuestra vida. Otros pueden llegar a entender las cosas, con no menos justicia, de un modo totalmente diferente del nuestro. Nosotros mismos podemos elaborar, y de hecho llegaremos a elaborar, ideas totalmente diferentes a lo largo del tiempo: “Quien alcanza el ideal pro-

pio lo trasciende *eo ipso*” (MBM, 73). No se deriva de esto que cualquier interpretación sea tan buena como otra (“Debemos rechazar la interpretación cristiana y condenar su ‘significado’ como falsificación”, GC, 357), o que sea indeseable e incluso imposible intentar encontrar mejores interpretaciones. Ambas inferencias son en sí mismas instancias de lo que Nietzsche denomina “nihilismo”, e incorporan su creencia fundamental en que si algún patrón único no es bueno para todos y en todo momento, ningún patrón será bueno para nadie en ningún momento. Al aparentar que proporciona este modelo universal, según Nietzsche, el cristianismo reprimió los síntomas de esta “enfermedad europea” a la vez que incrementaba sus causas. Pero “la muerte de Dios” (GC, 108, 125, 343) ha expuesto ahora la enfermedad al exterior: “la creencia en esto es consecuencia de una percepción interna de la falsedad de las interpretaciones previas, una generalización del desánimo y la debilidad, no una creencia necesaria” (VP, 599).

No comprometidos con el supuesto nihilista básico, los espíritus libres de Nietzsche están siempre dispuestos a crear nuevas y mejores interpretaciones —mejores para personas particulares en momentos particulares, y por razones particulares—, y a veces lo logran. El mundo no está ni totalmente más allá de su comprensión ni perfectamente a su alcance: “Así se me ofreció hoy el mundo; no tan enigmático como para descartar el amor humano, ni como solución suficiente para poner a dormir el entendimiento humano; una buena cosa humana fue el mundo para mí hoy, aunque alguien lo calumnie tanto” (Z, III, 10). Los espíritus libres contemplan sus creaciones como las ideas más apropiadas para ellos y para quienes sean como ellos, si es que hay alguien que sea como ellos. Esta antítesis frente a los esfuerzos por enmascarar las interpretaciones propias y presentarlas como una idea obligatoria para todos es lo que distingue a los espíritus libres de los dogmáticos y “metafísicos” (MBM, 43; VP, 446). Pero son también conscientes de otros dos puntos. En primer lugar, saben que hasta los hechos más familiares son en sí mismos productos de la interpretación, como veremos con más detalle en el capítulo siguiente. Por eso intentan constantemente situar el lugar donde han aceptado, inconscientemente y sin cuestionárselas, esas interpretaciones. Este esfuerzo no consiste en aislar primero los hechos para intentar determinar después la interpretación que los ha generado. Por el contrario, estos hechos muy familiares son los que tomamos por más aceptados y

de los que somos menos conscientes: “Lo que es familiar es aquello a lo que estamos acostumbrados; y aquello a lo que estamos más acostumbrados es lo que nos resulta más difícil de ‘conocer’ —esto es, verlo como problema; esto es, verlo como extraño y distante, como ‘fuera de nosotros’—” (GC, 355). La dificultad no está tanto en reconstruir la interpretación como en ser explícitamente consciente de aquello que hemos dado por supuesto en primer término. Una vez dado esto, lo hemos visto como el producto de una interpretación; y sólo lo podemos ver como tal sobre la base de una posterior interpretación por parte nuestra. En segundo lugar, los espíritus libres saben que al generar nuevas ideas inevitablemente cambian su propia situación. De este modo, hacen necesarias interpretaciones posteriores, y estas interpretaciones crearán a su vez nuevas situaciones. Pueden aceptar así la contingencia de sus ideas cuando ello se vuelve aparente, y pueden apartarse de ellas cuando ello se vuelve necesario. Una “voluntad noble”, escribe Sarah Kofman, es aquella “que, aunque capaz de afirmar una perspectiva durante un largo período, está aún lo bastante lejos de la misma como para cambiarla y ver el mundo con ‘otros ojos’” (p. 150).

Esto es lo que Zaratustra dice a sus discípulos: “Realmente, tiene que haber tintes muy amargos en vuestras vidas, creadores. Sois abogados y justificadores de toda temporalidad. Para ser el niño que vuelve a nacer, el creador tiene que desear también ser la madre que da a luz y las contracciones de la que da a luz” (Z, II, 2). Las siempre recurrentes metáforas de Nietzsche con la infancia y el alumbramiento nos impiden, creo, articular el proceso continuo de revisión que describe como una progresión lineal hacia un objetivo único. Los miembros de una secuencia genealógica única, como pronto veremos, no necesitan compartir ningún rasgo común entre sí. No todas nuestras prácticas necesitan tener el mismo objetivo, y ni siquiera el objetivo de la misma práctica tiene que permanecer inalterable en el tiempo.

Entender que toda nuestra actividad es parcial y en perspectiva no entra, pues, salvo del modo general que acabo de analizar, dentro de nuestros proyectos específicos. La idea aparentemente extrema de Nietzsche, que la falsedad es una condición de la existencia, se refiere en último término a nuestra ignorancia respecto del modo exacto en que nuestras ideas son, en cada momento, simplificaciones del mundo y dependientes de valores particulares; llama nuestra atención el hecho de que acaso

debamos permanecer ignorantes de estas simplificaciones y valores si vamos a implicarnos en una práctica durante un cierto tiempo. Incluso la búsqueda constante de supuestos injustificados debe proseguir sobre determinados supuestos propios no cuestionados. El perspectivismo no deriva hacia el relativismo conforme al cual tan válidas son unas ideas como otras; mantiene que las ideas propias son las mejores para uno mismo sin que ello implique que sean necesariamente buenas para todos. Genera también la expectativa de que las nuevas ideas y valores se vuelvan necesarios, ya que ello suscita la voluntad de elaborar y aceptar estos nuevos esquemas. “¿Cuál es la mayor experiencia que podéis tener? Es la hora del gran desprecio. La hora en que tu felicidad, también, despierta tu disgusto, e incluso tu razón y tu virtud” (Z, Pref., 3). Nuevas alternativas pueden aparecer por sí mismas —esto es, como resultado de la creación de otras—. Pero el mayor logro es concebirlas uno mismo, percibir conforme a uno mismo las ideas anteriores como (aquí la palabra es perfectamente apropiada) meras interpretaciones: “Algunos encontrarán; otros —y nosotros somos esos otros— importarán” (VP, 606).

Empecé este capítulo con el inicio de *Más allá del bien y del mal*, y creo que es apropiado concluirlo con su desenlace, porque esta obra se cierra revirtiendo sobre sí la misma actitud que acabo de analizar: “¡Oh, qué sois después de todo, mis escritos y representados pensamientos! No hace mucho erais aún vibrantes, jóvenes y maliciosos, llenos de espinas y secretos sabores —me hacíais estornudar y reír—. ¿Y ahora? Os habéis despojado de novedad, y algunos de vosotros estáis dispuestos, me temo, a convertirlos en verdad” (MBM, 296). *Más allá del bien y del mal* empieza implorando que se cuestione la voluntad de verdad. A impulso de esta voluntad, persiguiéndola implacablemente, e incapaz de cuestionarla por completo hasta ese extremo, el texto articula la voluntad de ignorancia y la voluntad de conocimiento como una sola, como la voluntad de poder. En particular, las articula como una voluntad cuya más alta instancia consiste en cuestionarse la búsqueda de la verdad y del conocimiento, a la vez que se contempla a sí misma como creadora, más que como descubridora, de nuevas verdades. Hacia el final del libro, casi concluida la argumentación, este cuestionamiento de la verdad se le muestra al autor como verdadero. Verdadero para él, alerta, poniendo en guardia contra una aceptación complaciente. No lo desprecia; no se refiere a él como a una mera interpretación, dado que para ello debería implicarse en un

nuevo cuestionamiento, y para ello debe generar un nuevo texto y una nueva verdad, que en todos los casos, como ha demostrado, generarán el mismo problema. Por el extraño artificio de llamar a sus ideas “verdad”, Nietzsche subraya su naturaleza profundamente personal e idiosincrásica, el hecho de que son sus propias interpretaciones. Tras haber presentado su perspectivismo no tanto como una teoría tradicional del comportamiento sino como la idea de que todos los intentos por conocer son también el intento de personas concretas por vivir formas concretas de vida por razones concretas, Nietzsche se aplica ahora la idea a sí mismo. Y en el intervalo entre presuponer lo que no puede presuponerse y cuestionar lo que no puede cuestionarse, muestra que incluso su cuestionamiento de la voluntad de verdad y conocimiento sólo puede proceder en su propio nombre. La falsedad sólo puede ser reconocida como una condición de la existencia si realmente es tal condición.

CAPÍTULO TRES
UNA COSA ES LA SUMA DE SUS EFECTOS

¿Qué era la unidad? ¿Por qué estaba uno obligado a afirmarla?

En este punto todos se negaban de plano a colaborar... Volvió a sacar del estante su Descartes; se sumió en su Hume y su Berkeley; trabajó una nueva discusión con su Kant; reflexionó solemnemente sobre su Hegel y su Schopenhauer y su Hartmann; se extravió alegremente en sus griegos, todo por preguntarse qué significaba la Unidad, y qué ocurría cuando uno la negaba.

En apariencia no la negaba ninguno. Todo Filósofo, cuerdo o loco, la afirmaba con toda naturalidad.

HENRY ADAMS,
La educación de Henry Adams

A menudo da la impresión de que, con su escritura, Nietzsche se propone construir ideas que atrapan la imaginación, sin darle a cambio nada que asir. “Hasta ahora”, escribe, “uno ha confiado generalmente en sus propios conceptos como si fueran una dote maravillosa de una especie de país fantástico; pero son, después de todo, la herencia de nuestros más remotos, nuestros más extravagantes y nuestros más inteligentes antepasados [...] Lo que necesitamos por encima de todo es un escepticismo absoluto de todos los conceptos heredados” (VP, 409). El tipo de escepticismo por el que Nietzsche aboga, cuando se practica lenta, cuidadosamente, y durante un período prolongado, genera a veces nuevas y notables ideas, conceptos que algún día quizá se incorporen al legado transmitido a generaciones posteriores por sus más inteligentes antepasados. Pero incluso sus mejores lectores, aquellos que lo leen “bien, es decir [...] lentamente, profundamente, celosamente atentos a los ante-

cedentes y los consecuentes, con reservas, con la puerta abierta, con ojos y dedos delicados” (A, Pref., 3), pueden llegar a desistir por completo de seguir adelante cuando se enfrentan a lo que Nietzsche denomina enfáticamente “su proposición” (MBM, 36): la voluntad de poder.

No es fácil saber cómo reaccionar apropiadamente ante, cuando menos, ciertas de las formulaciones que hace Nietzsche de esta “proposición”. De hecho, es difícil determinar si uno debe reaccionar, o pasar en silencio, ante un fragmento como el que sigue:

La voluntad de acumular fuerza es particular para los fenómenos vitales: nutrición, procreación, herencia... para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad. ¿No estaríamos autorizados a suponerla también una causa motriz en la química? ¿Y en el orden cósmico? No mera conservación de la energía, sino máxima economía de uso, de modo que la única realidad es la voluntad de cobrar cada vez más vigor a partir de cualquier centro de fuerza —no autopreservarse, sino voluntad de apropiarse, de dominar, de incrementar, de fortalecerse— (VP, 68g).

En el mejor de los casos parece una teoría del comportamiento apenas plausible, aunque absolutamente aberrante, conforme a la cual individuos brutales o, peor, razas e incluso especies subyugan constantemente a enemigos no menos brutales pero sí más débiles. En el peor, parece una concepción no menos aberrante, aunque en este caso salvajemente inverosímil, de un universo voluntarista en el que todo, lo humano y lo inhumano, lo animado y lo inanimado, lo orgánico y lo inorgánico, se enfrentan en un combate interminable, tratando de acopiar más poder y de suprimir al resto por cualquier medio imaginable.¹

“Todo Ser es para Nietzsche”, escribe Heidegger, “un Devenir. Tal Devenir, sin embargo, se caracteriza por la acción y por la voluntad”.² La idea, de hecho una idea tradicional en la filosofía alemana, se remonta a Kant y a Leibniz.³ Encontramos su eco inicial en el ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde Nietzsche la entronca con Heráclito y con Schopenhauer: “Todo cuando coexiste en el espacio y en el tiempo tiene solo una existencia relativa [...] Toda cosa existe mediante y para otra cosa semejante a ella, lo que equivale a decir mediante y para otra igualmente relativa [...] La naturaleza total de la realidad se encuentra

enteramente en sus actos y [...] para ella no existe ningún tipo de ser". En ese momento, Nietzsche no abundó más en la idea. Y aunque las obras de su época intermedia incluyen muchos fragmentos referentes al poder, a la sensación de poder, al lugar que ambos ocupan en la economía general de la existencia, fue sólo en sus últimos escritos, especialmente en sus notas, donde la voluntad de poder como tal cobró un papel absolutamente clave en su pensamiento: "¿Y sabéis qué 'es el mundo' para mí? ¿Os lo mostraré en mi espejo? [...] ¡Este mundo es la voluntad de poder y nada aparte de eso! ¡Vosotros, vosotros también sois la voluntad de poder, y nada más!" (VP, 1067).

Nietzsche fuerza el lenguaje al escribir que las cosas "son", en vez de "tienen", voluntad de poder. Pero antes de volver sobre ello, ha de quedar claro que aun si la idea parece aplicarse sólo a los elementos vivos (MBM, 13; VP, 254, 681, 688), su alcance no siempre es parcial. Nietzsche propone una caracterización general de las cosas cuando escribe, tras analizar el mecanismo de la física: "un quantum de fuerza es determinado por el efecto que produce y por el que resiste" (VP, 634; cf. 552). Su idea no anda nada descaminada de la hipótesis según la cual "hemos ganado el derecho a determinar inequívocamente toda causa eficiente como... *voluntad de poder*" (MBM, 36).

El problema es que dicha hipótesis fuerza también la noción de voluntad, ligada como está a la psicología, por encima de cualquier sentido o reconocimiento. Esto ha bastado para que, llegados a este y sólo a este punto, muchos lectores abjurasen de seguir siendo sus lectores. Sin embargo, como es tan habitual en él, Nietzsche niega la legitimidad del planteamiento psicológico tradicional: "La voluntad de psicología hasta ahora... no existe en absoluto" (VP, 692); "no existe nada que pueda denominarse voluntad" (CI, VI, 3; A, 14; VP, 488, 671, 715). Y si Nietzsche no cree que la noción psicológica de voluntad sea aplicable siquiera al comportamiento humano, acaso la voluntad de poder no confiera al fin y al cabo, como tan paradójicamente sí parece conferir, conciencia e intención a todo el universo.

Pero, ¿por qué niega Nietzsche que exista la voluntad? "La voluntad", escribe, "me parece por encima de todo algo complejo, algo que sólo tiene unidad en cuanto palabra"; incluye, prosigue, al menos sensación, pensamiento y "dominio" o modalidad (MBM, 19). En otros fragmentos le asigna asimismo su objetivo o finalidad, esencialmente sujetos a eva-

luación (VP, 260). Insiste en que todos estos elementos se hallan inextricablemente relacionados entre sí: “¡No imaginemos que es posible dividir el pensamiento de la voluntad, como si fuese a permanecer después algún tipo de voluntad!” (MBM, 19); “uno ha eliminado el carácter de la voluntad al sustraer su contenido, su ‘marchitarse’” (VP, 692). Nietzsche niega la existencia de un tipo de actos mentales distintos y consistentes en las causas, circunstancias o condiciones necesarias de otros actos. Niega que sea posible aislar ninguno de tales actos de sus múltiples características, y que puedan, en consecuencia, parecer uniformes y cualitativamente idénticos entre sí. Por lo tanto, no hay necesidad alguna de una facultad distintiva en la que residan todos ellos y que los haga factibles: “No existe tal cosa como una voluntad, sino sólo la voluntad de algo: uno no debe eliminar el objetivo de la condición total –como hacen los epistemólogos–. La ‘voluntad’, tal como ellos la entienden, es una realidad tan pequeña como el pensamiento: es pura ficción” (VP, 668; cf. MBM, 11).

Con frecuencia Nietzsche concibe en tales términos los pormenores psicológicos, y ello constituye una tendencia esencial de su pensamiento. Cree que el comportamiento está dictado por largas, complejas cadenas de sucesos sin un comienzo evidente, sin un final claro (cf. VP, 672). Los engranajes de tales encadenamientos mantienen vínculos esenciales entre sí, y es tan imposible determinar el comienzo y el fin respectivo de cada uno como lo es determinar la índole del todo en el que se inscriben. Tales encadenamientos son infinitamente más complejos de lo que nunca podríamos descubrir recurriendo a herramientas puramente psicológicas. Pero, como apelamos tantas veces a la introspección para conocernos a nosotros mismos, hemos terminado por persuadirnos de que nuestro comportamiento no es más que los encadenamientos simples y parciales que constituyen el único patrimonio de nuestra vida al alcance de la conciencia. Confundimos la superficie de nuestro comportamiento con su realidad, y con su esencia:

En relación con los movimientos y cambios corporales [...] hace mucho que uno ha abandonado la creencia en la explicación por medio de una conciencia que determina los fines. Con diferencia, el mayor número de movimientos no tiene nada que ver con la conciencia, ni con las sensaciones. Sensaciones y pensamientos son algo extremadamente insignificante y raro en relación

con el incontable número de acontecimientos que ocurren en cada momento [...] Estamos en la fase de la modestia de la conciencia. (VP, 676; cf. Z, I, 4; GS, 354)

Sólo una ínfima parte de estos procesos, mejor, sólo ínfimas partes de cada uno de ellos accede a la conciencia. Nietzsche cree que en realidad son puntos a lo largo de un continuo único que no podemos descifrar en su totalidad. Sin embargo, interpretamos que cada uno es un objeto por derecho propio: un pensamiento, un deseo, un anhelo, una convicción. Los separamos, subordinamos unos a otros, clasificamos unos como causas, otros como efectos. Y al fin, suponemos que cada uno tiene carácter propio, independientemente de su interdependencia con otros procesos del mismo tipo, independientemente de procesos de los que en principio no somos conscientes. Según Nietzsche, éste es un ejemplo perfecto de nuestra irreprimible tendencia a desvincular a los sujetos de sus características, y a los unos de los otros. Se trata de una de sus ideas más importantes, y volveremos sobre ella no sólo en este sino también en otros capítulos:

Nos separamos a nosotros, los hacedores, de los hechos, y utilizamos esta pauta en todo lugar. Buscamos un hacedor para cada acontecimiento. ¿Qué hemos hecho? Hemos malentendido la sensación de fuerza, tensión, resistencia, una sensación muscular que es ya tanto el comienzo del acto como la causa... Una secuencia necesaria de estados no implica una relación causal entre ellos [...] Si pienso en el músculo independientemente de sus “efectos”, lo niego... Una “cosa” es la suma de sus efectos. (VP, 551)

De acuerdo con Nietzsche, llegamos a la noción de “la voluntad de psicología actual” proyectando sobre un hecho una parte minúscula, insignificante, de un entramado mayor que posee carácter causal en sí mismo. Pero Nietzsche no cree que existan hechos o facultades que hagan factible algo. Los componentes de los hechos no revisten en sí más carácter que los propios hechos de los que podemos decir, desde determinados puntos de vista, que forman parte. Tanto los componentes de los hechos como los propios hechos están tan profundamente imbricados que es su interdependencia la que realmente determina cuál es cada uno (cf. CS, 11).

Como veremos más adelante, dichas interdependencias están en un flujo incesante, y se encuentran siempre en el proceso de ser reinterpretadas bajo el prisma de “hechos” posteriores aparentemente ligados a hechos anteriores. La índole, el carácter e incluso la cantidad de estos hechos no son constantes. Suprimir o alterar un solo elemento de la totalidad en que se ha inscrito en virtud de una interpretación equivale a destruir tanto la totalidad como el elemento: altera lo que busca ser explicado, modifica lo que podría dar la explicación. Como en cada totalidad basada en este tipo de vínculos interpretativos, ninguna vinculación particular es azarosa. Por eso, Nietzsche escribe que eliminamos el carácter de la voluntad cuando sustraemos de ella su contenido.

Al negar que “haya tal cosa como la voluntad”, lo que Nietzsche persigue es romper las ataduras que ligan esta idea a nuestras nociones habituales de deseo, de ambición. Cuando considera que los fenómenos articulados hasta ahora como actos de voluntad son meros engranajes de una actividad continua, incesante, en la que se funden esencialmente, no sólo causalmente, lo que Nietzsche desea es dar preeminencia a dicha actividad. Desea demostrar que, como dijo Heidegger, la voluntad no es ambicionar, sino que es un proceso complejo; no es un elemento causalmente motriz del comportamiento humano, sino que es el comportamiento mismo en sentido provisional, sin tener en cuenta sus consecuencias. Concebida de esta forma, la voluntad nada tiene que ver con la intencionalidad, con la facultad de proponerse una meta independiente del acto que permite alcanzarla. Rompe, por lo tanto, su vínculo tradicional con los organismos vivos, y quizá sólo con los conscientes.

La voluntad, en tanto que actividad, no persigue nada distinto de sí misma; si tiene algún sentido decir “perseguir algo”, no sería otra cosa sino a perseverar en sí misma. Es una actividad que tiende a perpetuarse, y la tendencia a perseverar en su actividad, que a veces puede llevar aparejada, como veremos más adelante, la destrucción real del sujeto que la manifiesta, es lo que Nietzsche intenta definir, con palabras oscuras y enigmáticas, bajo el término de “voluntad de poder”. Se trata de la tendencia a prodigar incesantemente efectos sobre el mundo; una tendencia que no admite ninguna capacidad de elección. Es la manifestación de lo que Nietzsche denomina a menudo un “impulso” (*Trieb*) común a los objetos animados e inanimados, y que excluye por naturaleza la noción de libertad, tan habitualmente asociada a la idea de voluntad: “El impul-

so de acercarse y el impulso de repeler son el vínculo, tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico. La distinción total es un prejuicio” (VP, 655).

Este aspecto del pensamiento de Nietzsche, pese a ser un elemento esencial de tantas de sus ideas, sigue resultando tenazmente enigmático. No es mi intención ofrecer una explicación general, sino sólo extraer de él el siguiente interrogante: supongamos que Nietzsche, al igual que buena parte de la tradición filosófica a la que pertenece, considera que lo que caracteriza a las cosas es hallarse involucradas en incesante actividad; ¿qué visión general del mundo presupone esta idea? Y dicha visión ¿es otra teoría metafísica orientada a revelar la naturaleza última de la realidad?

El impulso que manifiesta la voluntad de poder, una actividad que aun cuando apunta a su propia destrucción continúa activa, y por ello persevera en sí misma, es común a todo lo que existe: “La conexión entre lo inorgánico y lo orgánico debe estar en la fuerza de rechazo ejercida por cada átomo de fuerza” (VP, 642). Pero si la voluntad de poder implica dicha fuerza, también requerirá necesariamente resistencia, algo sobre lo cual ejercerse. Y dado que esta incesante actividad es la característica de todo lo que existe, todo lo que existe está vinculado por principio con todo lo que existe: “Cada átomo afecta la totalidad del ser... es expulsado del pensamiento si uno expulsa del pensamiento esta radiación de voluntad de poder. Esa es la razón por la que lo denomino un quantum de ‘la voluntad de poder’: expresa la característica que no puede ser pensada fuera del orden mecanicista sin que el orden mismo salga del pensamiento” (VP, 634). La voluntad de poder, por tanto, se fundamenta en que todo lo que existe, para Nietzsche, es interdependiente, y la interdependencia es clave a su vez para el carácter mismo de todo lo que existe. Estas ideas parecen conducir a una conclusión aún más radical: “Nada permanece salvo los quanta dinámicos, en una relación de tensión con todos los demás quanta dinámicos: su esencia radica en su relación con todos los demás quanta dinámicos, en su ‘efecto’ sobre los mismos” (VP, 635). La voluntad de poder es pues una actividad que no sólo afecta, sino que de hecho constituye la característica de todo lo que existe en el mundo, y que a su vez es en sí el resultado de tales efectos. Dado que estos efectos incorporan, configuran y transmiten el carácter de todo lo que les afecta, Nietzsche los caracteriza de manera general como “poder”.

La voluntad de poder es una actividad que consiste en expandir una esfera particular de influencia, física o mental, hasta alcanzar las máximas cotas posibles. Como tal, abarca desde la mayor brutalidad hasta la mayor sutileza, desde la resistencia física y la subyugación por la fuerza hasta la persuasión racional.

Subrayar incesantemente la interdependencia de todo lo que existe es el arma a la que recurre Nietzsche para atacar la noción de “cosa-en-sí”, o lo que él entiende como la idea de un objeto que fuera distinto de, o más que, o estuviese más allá de, o detrás de, la suma total de sus efectos sobre cualquier otro objeto. Una cosa, insiste, no es diferenciable (salvo en el sentido provisional que veremos más adelante) de sus diversas interdependencias. Todo objeto está incesantemente condicionado por otro objeto: “Las cosas que tienen una constitución en sí mismas’: una idea dogmática con la que uno debe romper por completo” (VP, 559). Así entendida, la voluntad de poder no es una teoría general metafísica, o cosmológica. Todo lo contrario: explica por qué no es posible proporcionar una teoría general sobre la naturaleza del mundo y de aquello que lo constituye.

Hablar de cosa-en-sí es referirse a algo cuya existencia puede concebirse independientemente de todo lo demás, y que, en tal medida, no está condicionado. Ahora bien, esto supone que o bien al menos alguno de sus rasgos constitutivos le ha sido dado independientemente de la existencia de todo lo demás, o bien puede concebirse su existencia sin ningún tipo de rasgo en absoluto. Nietzsche no puede aprobar ninguna de ambas alternativas, y ello lo justifica al afirmar que la noción de cosa-en-sí es inaceptable.

Si asumimos, como deberíamos, que la idea de una cosa sin atributos es incoherente, sólo nos resta la primera alternativa. Pero Nietzsche no cree que las cosas puedan tener propiedades por sí mismas, propiedades vinculadas a ellas al margen de la existencia de otras cosas, porque piensa que las propiedades no son sino efectos de las cosas sobre otras cosas, incluidos nosotros mismos como observadores. “Que las cosas poseen una constitución en sí mismas totalmente al margen de la interpretación y la subjetividad es una hipótesis absolutamente ociosa; presupone que la interpretación y la subjetividad no son esenciales, que una cosa liberada de toda relación seguiría siendo una cosa” (VP, 560). Pero si dichas interdependencias son necesarias, esta alternativa lleva con-

sigo una implicación radical, y es que si ningún objeto posee rasgo alguno de ningún tipo, entonces ha de existir al menos otro objeto que lo condiciona y es a su vez condicionado por él: “las propiedades de una cosa son efectos sobre otras ‘cosas’: si uno elimina otras ‘cosas’, entonces una cosa deja de tener propiedades, es decir, no hay ninguna cosa sin otras cosas o, lo que es lo mismo, no existe ‘la cosa-en-sí’”. (VP, 557). Incluso características lógicas, la unidad o la identidad, dependen en apariencia de que existan múltiples elementos capaces de unificarse o diferenciarse entre sí. Lo que no se puede asumir es que estas cosas mantengan en sí estas relaciones entre sí, independientemente de la interpretación, pues lo que existe está siempre determinado por un punto de vista específico que incorpora sus intereses, necesidades y valores particulares, su propia voluntad de poder. ‘La esencia’, la ‘naturaleza esencial’ es algo que depende siempre de la perspectiva, y presupone ya una multiplicidad. En su fondo subyace siempre un *¿qué es para mi?* (para nosotros, para todo lo viviente, etc.)” (VP, 556). Nietzsche considera que a esta cuestión no puede dársele una respuesta que satisfaga a todos, y ello nos permite empezar a entender por qué su idea de la interdependencia esencial es un eslabón más de su empeño en demostrar que no existe ningún mundo hecho a medida, un mundo del que nuestras ideas y teorías puedan dar una comprensión fidedigna, de una vez y para siempre.

Pero una cosa es afirmar que las propiedades de un objeto son sus efectos sobre otro objeto, y algo muy diferente es sostener, como lo hace Nietzsche, que no es sino la suma de sus efectos. Puesto que no tolera la existencia de un sujeto independiente, generador de estos efectos, la radical idea de Nietzsche plantea inmediatamente un serio problema: *¿cómo podemos determinar si ciertos efectos armonizan y conforman una unidad? ¿Cómo saber si estamos utilizando correctamente el pronombre al afirmar que “una cosa es la suma de sus efectos”?* Antes incluso de encarar esta cuestión, debemos enfrentarnos a la idea nietzscheana de que ningún acontecimiento, ningún objeto, tiene carácter en sí, al margen de su interdependencia con todo lo demás. *¿Cómo puede haber interdependencias si no hay elementos que las sostengan?*

Muy significativamente, esta pregunta es la misma a la que Ferdinand de Saussure intentó dar respuesta cuando interpretó el signo lingüístico como una “unidad diferencial”, idea que revolucionó la lingüística a comienzos de este siglo. “En un lenguaje —escribió Saussure— sólo exis-

ten diferencias. Y lo que es más relevante aún, una diferencia implica en general términos positivos a partir de los cuales se establece la diferencia; pero en el lenguaje sólo hay diferencias *sin términos positivos*.⁷⁴ Aunque los signos lingüísticos generan un conjunto de “valores positivos” a través de los cuales funciona realmente el lenguaje, Saussure sostiene que en sí mismos tales signos carecen de características lingüísticas relevantes. Nada conviene inherentemente al fonema *b* para su papel en el lenguaje salvo su contribución sistemática a compuestos tales como *barco*, *boomerang* o *bota*, de los que correctamente forma parte. Pero esto equivale exactamente a decir que nada conviene correctamente a su papel salvo sus diferencias sistemáticas respecto de otros sonidos igualmente arbitrarios como *r*, que a su vez se define por su contribución a compuestos como *rojo*, *remo* o *rata* —es decir, por su diferencia con todos los otros fonemas—. El mismo principio, según Saussure, es aplicable a todos los signos lingüísticos sin excepción: “Un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinadas con una serie de diferencias de ideas” (p. 120).

Estos planteamientos se han convertido casi en lugares comunes hoy en día. Pero a mí me interesa sugerir que veinte años antes de que Saussure aplicase esta intuición al lenguaje, Nietzsche ya había dado el paso más trascendente, del que Saussure se abstuvo explícitamente, de contemplar el universo entero en estos términos. Prefigurando uno de los grandes acontecimientos intelectuales del siglo posterior, Nietzsche sostuvo en efecto que nada en el mundo posee ninguna característica intrínseca propia y que cada cosa se constituye únicamente a partir de su interdependencia —y sus diferencias— con todo lo demás. Nos es lícito afirmar que Nietzsche ve el mundo como si se tratase de una vasta asamblea de lo que sólo cabe articular, al menos retrospectivamente, como signos; y una vez más, no parece tampoco simple coincidencia que piense el mundo como texto. Lógicamente, hay un contraste enorme entre el enfoque ordenadamente estructuralista que traza Saussure para el sistema que subyace en la comunicación diaria y el esfuerzo de Nietzsche por erradicar la noción de que el mundo posea una estructura subyacente sujeta a leyes y regularidades. Aun así, persiste el hecho de que el mundo para Nietzsche, como el lenguaje para Saussure, es no un conglomerado de unidades dispares, sino un todo sin el que no puede existir ninguna de sus partes. “La cosa-en-sí es absurda. Si elimino todas las relaciones, todas

las propiedades, todas la actividades de una cosa, la cosa no permanece” (VP, 558). Y a la inversa, cada unidad, concebida ahora como una posición dentro de un todo, es esencial para éste y no puede ser eliminada o afectada sin alterar el total al que pertenece: “En el mundo real, donde todo está ligado y condicionado por todo lo demás, condenar y pensar algo significa condenar y pensar todo” (VP, 584).⁵

Este paralelismo puede situar la idea de Nietzsche en un contexto más razonable, pero no justifica de por sí potestad para emplear la frase “una cosa es la suma de sus efectos”. En el capítulo seis veremos que en el caso del sujeto humano la respuesta a esta cuestión viene dada por nuestra capacidad ocasional para adoptar ciertas actividades llamadas a estar coherentemente conectadas entre sí, a tener fines compatibles –y que, al menos antropocéntricamente, podemos interpretar apelando a sus fines y funciones comunes–. El cuerpo humano es simplemente la unificación de estas actividades de menor nivel. El cuerpo, a su vez, nos da una unidad elemental sobre la que podemos basar organizaciones de actividades más complejas, a veces incluso actividades conflictivas entre sí. En términos más generales, escribe Nietzsche, “una multiplicidad de fuerzas, conectadas por un modo de nutrición común, es lo que denominamos vida” (VP, 641). Un objeto, de acuerdo con esta idea, es sólo la unidad u organización de ciertas actividades que, cuando se interpretan desde un punto de vista particular, pueden ser dirigidas hacia un fin coherente. La identidad de cada objeto consiste en sus diferencias respecto de todas las organizaciones similares.

Debemos apreciar que no existe escepticismo en la idea de Nietzsche. No niega la realidad de las cosas, como tampoco Saussure niega la realidad de los signos lingüísticos. Tanto Nietzsche como Saussure ofrecen una reinterpretación radical del carácter de los objetos que estudian; niegan que todo objeto, aislado de otros objetos, pueda poseer las características que le hacen ser lo que es. Además Nietzsche, al contrario que Saussure, confiere a los seres humanos y a sus intereses un papel decididamente activo: diferentes condiciones, diferentes fines, diferentes valores pueden desembocar en agrupaciones diferentes y así, literalmente, en cosas diferentes.

En Nietzsche se reivindica, pues, la importante fluctuación de nuestras interpretaciones del mundo, también la importante fluctuación de lo que hay en él. Su concepción supone que las categorías ontológicas están

sujetas al cambio, lo que a su vez indica que no existe lo que denominamos categorías ontológicas. Pero esto no equivale a dudar de que el mundo exista, sino sólo a dudar de que su existencia requiera la existencia de su descripción fidedigna desde todo punto de vista posible, una descripción que lo reflejaría en sí mismo, tal cual es. La idea de Nietzsche no es sino un ataque a las concepciones realistas que, como él mismo escribe, “siempre piden que pensemos un ojo que es completamente impensable, un ojo girado en ninguna dirección concreta, en el que las fuerzas activas e interpretativas, mediante las cuales únicamente ver se convierte en ver algo, se supone que faltan; éstas piden siempre del ojo un absurdo y un sinsentido” (GM, III, 12).

Hemos visto que esta concepción no implica que todas las perspectivas sean igualmente válidas. En el primer ensayo de *La genealogía de la moral*, por ejemplo, sostiene que, pese a sus radicales diferencias, los puntos de vista opuestos que representan los tipos de valoración del noble y el esclavo son reacciones diferentes frente a hechos similares, diferentes interpretaciones de un mismo texto, y una de ellas es definitivamente preferible a la otra (GM, I, 11). Como he analizado en el capítulo anterior, Nietzsche no es enemigo de la objetividad, aunque lo que toma por objetividad “no es [...] ‘una contemplación desinteresada’ (lo cual resulta un absurdo sin sentido), sino [...] la capacidad para controlar los pros y contras personales y disponer de ellos de manera que uno sepa cómo emplear una variedad de perspectivas e interpretaciones afectivas al servicio del conocimiento” (GM, III, 12). Interpretada de esta forma, la objetividad es precisamente la característica que distingue a los espíritus libres de *Más allá del bien y del mal*. Los intentos de mostrar que la objetividad es más que esta especie de distanciamiento son, para Nietzsche, un empeño autoengañoso de ocultarse a uno mismo la índole parcial, interesada, de la postura propia.

Pero si la idea de Nietzsche no es escéptica, ¿qué sentido le damos a su notoria insistencia en que el concepto de objeto es una “ficción”? ¿No viene a demostrar que de algún modo el mundo, tal como lo concebimos, no es real para él? Como un primer paso en la respuesta a esta compleja cuestión debemos considerar en detalle el siguiente fragmento:

¿Supones que toda unidad fuese unidad sólo en tanto que organización? Pero la “cosa” en que creemos fue inventada sólo como

fundamento para los diversos atributos. Si la cosa “efectúa”, ello significa que concebimos todas las demás propiedades que están presentes y momentáneamente latentes como causa de la emergencia de una única propiedad; es decir, tomamos la suma de sus propiedades –“x”– como causa de la propiedad “x” –lo cual es profundamente estúpido y disparatado!–. (VP, 561)⁶

Nietzsche razona que, si la unidad no es más que la organización de las características, es superfluo postular el objeto, que no es sino esa misma organización, en tanto que causa y fundamento. Un objeto, para Nietzsche, no es una sustancia permanente que subyace a sus características. Es, simplemente, un entramado de situaciones con el que otras situaciones pueden ser compatibles o armónicas; al que otras pueden incluso dañar; y al que otras pueden ayudar, o favorecer. El objeto es generado por una hipótesis interpretativa que vincula ciertos grupos de situaciones entre sí y las distingue de otras agrupaciones. El objeto emerge a través de tales situaciones; es, en un sentido profundo, su producto y no su fundamento.

Pero Nietzsche no sólo considera superflua la hipótesis de que, por encima o más allá de sus características, existan objetos permanentes. También la juzga, en términos mucho más enérgicos, incoherente, engañosa y dañina. Basa su idea en dos consideraciones esenciales. La primera es, característicamente, psicológica. Cree que profesamos una fe injustificada en que el alma es una sustancia por propio derecho y que proyectamos “esta fe en la ego-sustancia sobre todas las cosas” (CI, III, 5).⁷ Es una de sus ideas más conocidas: “El concepto de sustancia es consecuencia de la idea del sujeto: ino a la inversa! Si renunciamos al alma, ‘el sujeto’, la condición previa de la ‘sustancia’ en general, desaparece” (VP, 485). Por famosa que sea esta noción a mí, sin embargo, me sigue pareciendo profundamente insatisfactoria. En primer lugar, Nietzsche considera, correctamente, que la conciencia tiene un origen social y una función social: es inherente a la necesidad de comunicarse con otros (GC, 354). En consecuencia, debería sostener también que al menos los conceptos de ego y de objeto, de sujeto y sustancia, se desarrollan paralelamente uno a otro.⁸ En segundo lugar, escribe en un momento dado que nuestra ingenua creencia en el cuerpo como entidad de pleno derecho parte de la separación en su origen entre agente y hecho, entre cosa y propiedad.

Y sostiene que llegamos finalmente a la idea del alma como sujeto inmaterial y trasfondo de todos los hechos posibles mediante el refinamiento constante de dicha separación: “Historia psicológica del concepto ‘sujeto’. El cuerpo, la cosa, el ‘todo’ articulado mediante el ojo, despierta la distinción entre un hecho y un hacedor; el hacedor, la causa del hecho, concebido aún más sutilmente, finalmente queda detrás del ‘sujeto’” (VP, 547). En este contexto el cuerpo aparece como objeto público, externo, una parte del mundo social. Se invierte aquí la jerarquía de dependencia a la que Nietzsche se refiere tan a menudo, y el objeto que permanece precede al objeto sustancial. En tercer lugar, y lo que es quizás aún más relevante, en los últimos escritos de Nietzsche es central la idea de que concebir el sujeto humano como algo situado por encima y más allá de sus hechos es una invención específica: fue concebida para convencer a la gente de que, actuase como actuase, podría haber actuado de manera totalmente diferente y por tanto es absolutamente responsable de estos actos y está sujeta a castigo en virtud de los mismos (GM, I, 13; II, 21-22). Al postular el sujeto sustancial, ninguna de cuyas acciones particulares —según Nietzsche— resulta esencial, se creó el espacio que hizo posible insertar la ficticia libertad de elección. Pero Nietzsche considera asimismo que esta invención es el triunfo de la revuelta de los esclavos en el ámbito de la moralidad y de la metafísica cristiana, a la que, precisamente en este contexto, y precisamente por esta razón, él denomina “la metafísica del verdugo” (CI, VI, 7). Sin embargo, en su propia versión de la historia de la filosofía, la hipótesis de los objetos permanentes ya la habían introducido vigorosamente los filósofos griegos mucho antes de la aparición del cristianismo (VP, 539; FTG, 11).

Nietzsche proporciona también una segunda razón para nuestra “fe” en los objetos permanentes. Anticipándose a uno de los principios básicos de la filosofía analítica del siglo XX, arguye que nuestras ideas metafísicas son producto de la estructura gramatical del lenguaje, que nos obliga a hablar, como hemos hecho a lo largo de todo este análisis, no sólo de efectos sino también, necesariamente, de cosas que son efecto, de sujetos de propiedades así como también de esas propiedades. Nietzsche escribe que estamos dominados por “nuestros hábitos gramaticales que añaden un agente a todo acto” (VP, 484). Y en verdad, dado que, desde un punto de vista gramatical, sujeto y predicado son nociones correlativas, tiene que haber un agente tan pronto como hay un hecho o acción

(*Thun*). Pero, en sí misma, esta característica lingüística no dicta ninguna idea filosófica específica: también cabría interpretarla, por ejemplo, como otro modo de decir que una situación particular forma parte de un conjunto más amplio de situaciones, que está implícita en un proceso de mutua interdependencia, de “interpenetración” (VP, 631) con tales situaciones. Sin embargo, agrega Nietzsche, tanto en este caso como en general nos olvidamos de que esta interpenetración existe e intentamos leer directamente la estructura del mundo a partir de las características de nuestro lenguaje. Nietzsche dice que albergamos “fe en la gramática”, fe en que “la metafísica del lenguaje” refleje sin distorsiones la naturaleza del mundo (CI, VI, 5). Y sostiene que inferir de la distinción gramatical entre sujeto y predicado la separación ontológica entre agente y acción, sustancia y atributo, es ilegítimo y no debe hacerse.

Según la sección 561 de *La voluntad de poder*, los objetos se generan del siguiente modo. En nuestro empeño por hallar una entidad independiente a la que pudiera serle inherente una característica particular que nos afecta, damos por supuestas todas las demás características con las que se agrupa (según nuestra interpretación) y que no entran en juego en ese momento. A continuación identificamos estas características, aunque se trate sólo de un subconjunto de la agrupación total, con el objeto mismo que proporciona la base para la existencia de la característica en que estamos interesados. Pero estas características latentes, piensa Nietzsche, no tienen más crédito para ser ese objeto que la característica particular en cuestión, es decir, ningún crédito en absoluto. Ambas no son sino elementos de la misma agrupación, y el que una sea mucho más vasta que la otra no le confiere posición de privilegio en la constitución del objeto.

Lo dicho hasta aquí equivale meramente a sostener que hemos confundido una parte con el todo. Pero lo más intrigante del análisis de Nietzsche aparece al final de esta anotación, donde señala que, cuando generamos un objeto identificándolo sólo con alguna de sus características, “tomamos la suma de sus propiedades –‘x’– como causa de la propiedad ‘x’ –ilo que es profundamente estúpido e insensato!–”. Nietzsche carga extravagantemente las tintas porque da la impresión de estar pensando que cuando apelamos a alguna de las características de un objeto a fin de justificar las demás, en realidad tomamos dos veces dichas características, en primer lugar como su propio fundamento y después como

su propio efecto. Nietzsche está profundamente comprometido con esta idea, y para presentarla recurre a menudo a la imagen del relámpago: “La mentalidad popular duplica el hecho; cuando ve el destello del relámpago, es el hecho de un hecho: postula la misma cosa primero como causa y una segunda vez como efecto” (GM, I, 13; cf. VP, 531). Y como piensa igualmente que “la *causa sui* es la mejor contradicción concebida hasta ahora; es una especie de violación y perversión de la lógica” (MBM, 21), inmediatamente nos presenta, una vez más, su acusación de que el concepto de objeto es mera locura.

Pero, ¿por qué piensa Nietzsche que el concepto del objeto constituye esta suerte de locura? ¿Por qué sostiene que cuando intentamos justificar *alguna* característica apelando a la *otra* característica con la que está asociada estamos de hecho intentando justificar dos veces la misma cosa? ¿Por qué piensa que esta referencia a dos tipos obviamente distintos de características es sólo aparente y consigue atrapar solamente una sola cosa?

La acusación de Nietzsche viene motivada por la idea, que ya he empezado a esbozar y a la que ahora debemos enfrentarnos de plano, de que todos los efectos de lo que articulamos como una sola cosa son esencialmente interdependientes y derivan su personalidad de sus interdependencias. Lo que algo es o hace no es independiente de cualquier otra cosa que hace o es. Y sea cual sea lo que una cosa es o hace no es algo dado en sí mismo: está en movimiento constante, variando, revisándose, rearticulándose y reinterpretándose a la luz de situaciones nuevas, que son a su vez fluctuantes e indeterminadas (VP, 672). El carácter y la naturaleza de cada situación son insoslayables del carácter y la naturaleza de cualquier otra situación con la que está asociada. Es una relación holística y hermenéutica. Nietzsche expresa una idea similar en relación con los juicios en una anotación de estilo casi hegeliano: “No existen juicios aislados. Un juicio aislado nunca es ‘verdadero’, nunca es conocimiento; sólo en la conexión y relación de múltiples juicios existe alguna certidumbre” (VP, 530).

Por lo tanto, la idea de Nietzsche no puede ser sino que cuando aislamos un efecto particular y le atribuimos un carácter particular, una relación particular con otros efectos, de hecho atribuimos implícitamente un carácter a todo el conjunto del que concebimos que es parte. Los efectos se relacionan entre sí tal como las cosas, las agrupaciones de cosas,

se relacionan entre sí: cada uno es lo que es en virtud de su relación con otros, que a su vez declinan su carácter, su naturaleza misma, en idénticos términos. Una característica y la totalidad a la que pertenece no son conceptualmente independientes entre sí como se predica que las causas, en particular, son independientes de sus efectos. Para Nietzsche, la totalidad ha de estar implícitamente en cada una de sus características. Éste es el sentido de las palabras de Zaratustra cuando exhorta a sus discípulos a ver “que tú mismo estás en tus actos, como la madre está en el niño” (Z, II, 5). Consecuentemente, cuando aislamos al objeto de sus propiedades, sostenemos en efecto que la totalidad de las características, que está implícita en la característica singularizada y sin la cual esa característica no sería lo que es, difiere y a la vez es responsable de la característica en la que está implícita y sin la cual sería una totalidad absolutamente diferente. En ambos casos, sólo acertamos al referirnos a la totalidad única que, pese a ser aparentemente dispares, conforman ambos grupos de características.

Con este razonamiento podemos concluir la explicación del fragmento que estamos analizando. Pero esta explicación sólo viene a plantear la cuestión adicional de por qué considera Nietzsche que las totalidades y sus partes se hallan tan indisolublemente ligadas entre sí. Anteriormente vimos que la idea de Nietzsche puede fundamentarse en un paralelo lingüístico, y ya he dicho que la relación entre la totalidad y la parte es hermenéutica. Tales consideraciones inducen a pensar que un modelo literario permitiría arrojar cierta luz sobre el enfoque de Nietzsche.

Consideremos, pues, el punto de vista cierto e incontrovertible de que un personaje literario no es nada por encima y más allá de la totalidad de sus características y acciones, como tampoco es nada menos: la totalidad de aquello que los personajes hacen es lo que los hace ser lo que son. Si por un momento nos concentramos en textos específicos, podemos afirmar que los personajes descritos inconsistentemente no son en realidad caracteres únicos. Son unidades artificiales vinculadas por un único nombre, una “mera palabra” (sf. VP, 482). Y también es cierto, aunque quizá más discutible, que cuando especificamos la acción de un personaje en un momento particular, nos comprometemos específicamente a una interpretación general de ese personaje como un todo. De hecho, parece que la preposición “de” en la expresión “la acción de un personaje” es problemática en la medida en que la visión del mundo

que presupone la voluntad de poder encuentra problemática la relación entre sustancia y atributo, cosa y efecto.

Podemos aclarar esto por medio de un ejemplo muy sencillo. No podemos suponer de ningún modo que al leer *Moby Dick* entendamos el sentido de lo que grita Ahab en un momento dado, “atacaría al sol si me insultase”, sin haber efectuado al menos una tentativa previa de entender quién es Ahab, esto es, sin una interpretación provisional de muchas otras exclamaciones proferidas por o a propósito de Ahab en la novela. Un inválido taciturno y solitario puede transformarse en el “loco Ahab” de la novela por medio de una exclamación como ésa, y sus demás acciones aparecerán ahora bajo una nueva luz; se convierten, literalmente, en acciones diferentes. Pero ¿está loco Ahab por buscar venganza por la acción de una bestia irracional, inconsciente? ¿O está más loco aún, y quizá por ello es más humano, por su negativa a claudicar ante un poder superior que escapa a su control? ¿Sufre por la pérdida de su pierna, de su orgullo, por sus limitaciones físicas? Cada una de estas cuestiones elementales condiciona el modo en que interpretamos su declaración original y es a la vez condicionada por ella; una respuesta a cualquiera de estas preguntas nos compromete también a dar respuestas a las otras preguntas. Ahab surge de dichas respuestas.

Ahab se relaciona con su exclamación no como una sustancia se relaciona con su atributo, sino como un todo se relaciona con sus partes; además, esta relación es interpretativa y no causal. Las relaciones causales de los personajes aparecen precisamente cuando no son buenas las razones, las interpretaciones de las acciones que llevan a cabo los personajes dentro del texto del que son parte o del que, más exactamente, constituyen al menos una parte: la relación entre un texto y sus partes es similar a la que existe entre cada personaje y sus propios elementos. *Tiburón*, de Peter Benchley, por ejemplo, es una obra que presenta notables similitudes con *Moby Dick*; narra la implacable y en este caso afortunada persecución de un tiburón asesino por parte de un biólogo y el jefe de policía de la localidad costera asolada por el animal. En el transcurso de la novela, el biólogo inicia una aventura amorosa con la mujer del policía y nosotros encontramos dos posibilidades para justificarla. Podemos apelar, por un lado, a las convenciones a que han estado sometidas durante los últimos tiempos las novelas destinadas a un gran público, y que obligan generalmente a que tales trabajos incluyan el tipo de esce-

nas que suelen describirse como explícitamente sexuales. Por otro lado, podemos sostener que la historia amorosa ocurre precisamente para incrementar la tensión entre los dos a medida que persiguen al tiburón y se ven obligados a salvarse mutuamente la vida en el proceso. En ambos casos hemos prescindido de la interpretación. Nuestra relación traiciona la ausencia de personaje; revela la artificiosa yuxtaposición de situaciones fortuitas para un fin que no puede justificarse a partir del texto que pretenden constituir, y que a su vez resulta en una unidad artificial sostenida por una “mera palabra” —en este caso, el título—. En un todo interpretativo coherente, no existen situaciones azarosas que puedan transponerse o eliminarse mientras otras permanecen intactas. Los personajes coherentes no pueden relacionarse entre sí de manera diferente sin que ellos mismos evolucionen en el proceso. Cada “objeto”, cada parte, constituye a todas las demás y al todo en que se encuadra.⁹

Cuando nos centramos en la exclamación de Ahab sobre el sol, no debemos suponer (aunque implícitamente lo hacemos a menudo) que Ahab consiste en todas las restantes aseveraciones que se le atribuyen en la obra. Tampoco debemos pensar que consiste en un conjunto privilegiado de aseveraciones que especifican acaso sus propiedades esenciales: los personajes literarios no tienen propiedades esenciales, y por tanto accidentales.¹⁰ Como en tantos otros casos, algunas de las ideas más sorprendentes de Nietzsche se vuelven intuitivamente factibles al transponerlas a la literatura. Separar a Ahab de su exclamación, al agente de su acción, por inevitable que sea en la práctica, resulta verdaderamente provisional y arbitrario, “mera semiótica y nada real” (VP, 634). A medida que continuamos la lectura, el grito se vuelve parte de Ahab, y su desafío final a Starbuck —“Hay un Dios que es señor de la tierra, y un capitán que es señor del Pequod”— se convierte ahora en el hecho específico que debe interpretarse. Su interpretación puede arrojar nueva luz sobre la exclamación anterior de Ahab, y esto, a su vez, puede afectar finalmente a nuestra lectura de su desafío presente en un proceso que quizás es interminable.

El modelo de Nietzsche para el mundo, los objetos y las personas resulta ser el texto literario y sus componentes; su modelo para su relación con el mundo resulta ser la interpretación. Es un modelo que podemos encontrar explícitamente en sus escritos: “Alrededor del héroe todo evoluciona hacia la tragedia; alrededor del semidiós, hacia la sátira; y

alrededor de Dios, ¿hacia dónde? ¿Quizá hacia el mundo?” (MBM, 150). El modelo de Nietzsche es paradójico y sorprendente. Y nunca en tanta medida como cuando interpreta “el mundo como una obra de arte que se engendra a sí misma” (VP, 796; cf. 1066). Como una obra de arte, el mundo requiere lectura e interpretación, “buena filología”, para poder ser dominado, comprendido y habitado. La “muerte de Dios”, como héroe y, asimismo, como autor, permite a Nietzsche negar que el mundo esté sujeto a una sola interpretación soberana, correspondiente al papel o a la intención de Dios. Y su autocreación introduce la idea más paradójica hasta ahora, el hecho de que los lectores de este texto son algunas de sus propias partes, algunos de sus propios personajes, que al leerlo promueven su autocreación.

Esta paradoja, creo, no desfigura en sí el pensamiento de Nietzsche más que aquella idea según la cual los componentes de una máquina son capaces por sí solos de entender e incluso de mejorar el funcionamiento de la máquina. Pero la paradoja que implican las reflexiones de Nietzsche llega hasta el fondo de su pensamiento y se remonta hasta *El nacimiento de la tragedia*, donde ya la encontramos claramente expresada, aunque en términos que, por fortuna, rechazaría más tarde: “Sólo en la medida en que el genio, en el acto de la creación artística, se funde con el artista primordial del mundo llega a conocer algo como la esencia eterna del arte; pues en ese estado es, de un modo maravilloso, como la imagen extraña del cuento de hadas que puede girar sus ojos a voluntad y contemplarse a sí misma; es a la vez sujeto y objeto, a la vez poeta, actor y espectador” (NT, 5). La segunda parte de este libro versa sobre el empeño de Nietzsche por aplicar esta idea paradójica a su propia escritura.

Como en el caso de la literatura, también en el mundo, según Nietzsche, reinterpretar situaciones equivale a reordenar efectos y de este modo generar cosas nuevas. Nuestro “texto” va componiéndose a medida que lo leemos, y nuestras lecturas son nuevos componentes del mismo que darán lugar a otros posteriores. Incluso la reinterpretación de fórmulas existentes se agrega al mundo, en particular porque Nietzsche entiende a menudo la interpretación como “introducción de significado —no ‘explicación’ (en la mayoría de los casos, una nueva interpretación sobre una vieja interpretación que se ha vuelto incomprensible, que es ahora ella misma un signo)” (VP, 604). Introducir nuevas interpretaciones, por lo tanto, es necesario para reinterpretar las anteriores. Nuestro texto, aun

cuando algún día llegará a su final, es y seguirá siendo para siempre incompleto. Por eso, el mutuo ajuste de los componentes nunca podrá ser final: “el número de elementos en devenir no es constante” (VP, 617; cf. 520). Sólo en este contexto podemos entender la llamada de Zaratustra, aplicable también a los niños a los que se refiere: “En tus hijos dispondrás ser los hijos de tus padres; así redimirás todo lo que es pasado” (Z, III, 12; cf. II, 14).

Por lo tanto una cosa, para Nietzsche, no es un sujeto que tiene efectos, sino una simple agrupación de efectos correlacionados, seleccionados desde ciertos puntos de vista particulares a partir de un conjunto similar mucho más amplio. Es, y así lo formula en ocasiones, un “locus”, un punto de la voluntad de poder, un foco de actividad dentro de un espacio más amplio, establecido a partir de un determinado intérprete en virtud de la misma actividad. No puede permanecer inalterable, puesto que o bien sus efectos se multiplican y entran en nuevas interdependencias, o bien otros conjuntos de efectos se ven sometidos a cambios similares. Como ocurre con los objetos literarios, cada incidente nuevo o reinterpretado afecta al conjunto del cual forma parte inmediata en la misma medida en que, indirectamente, todo lo demás.

Nietzsche asevera en ocasiones que una vida sana “se orienta hacia la expansión de poder y [...] frecuentemente arriesga e incluso sacrifica la propia preservación” (GC, 349; cf. MBM, 13; VP, 650, 688). Esto, creo, debe ser entendido de dos maneras. En primer lugar, Nietzsche piensa que el aumento de lo que describe como poder no necesariamente lleva aparejado el incremento de fuerza; por el contrario, a menudo incrementa la vulnerabilidad. El poder, en su base, es la proliferación de efectos que pueden asociarse con una cosa en particular, y en el curso de esta proliferación la “cosa” fácilmente puede verse expuesta a la destrucción. En segundo lugar, Nietzsche cree también que cuanto más se propagan los efectos de uno mismo, más se cambia necesariamente, y más difícil es reconocer lo que uno ha sido.

Cada realización se convierte así en una destrucción en dos sentidos. En primer término, es una destrucción de aquello que es sustituido por lo que ha sido creado recientemente: “Si un templo deber ser construido, antes un templo debe ser destruido” (GM, II, 24); en segundo lugar, y a través de una curiosa y perturbadora inversión, es también la destrucción de aquellos de los que es realización y a los que elimina a la

vez que crea y constituye, aquellos a los que Zaratustra “ama” porque “no desean preservarse a sí mismos” (Z, III, 12).

Pero ahora nos encontramos cara a cara con un problema esencial al que conforme a la visión de Nietzsche debe enfrentarse toda presentación de la voluntad de poder. Para Nietzsche, las cosas no son sino sus efectos, no existen objetos ni sustancias; sin embargo, esto se formula en un lenguaje cuya propia posibilidad parece depender de la existencia de tales entidades dentro del mundo. Como ha escrito Arthur Danto, la voluntad de poder “es una idea difícil de hacer inteligible [...] porque los términos de la inteligibilidad para nosotros son precisamente aquellos que la teoría no admite. Explicar la teoría en nuestro lenguaje es tolerar una ficción que uno desea suprimir”.¹¹

Una vez más, el juicio de Danto no es del todo ajeno a la idea de Jacques Derrida. Como Danto, Derrida advierte esta paradoja. Contrariamente a Danto, sin embargo, no piensa que, en el caso ideal, el problema debiera ser suprimido. Por el contrario, Derrida ha convertido en elemento clave de su propia escritura la paradoja de que sea necesario recurrir al objeto mismo de nuestra crítica para poder criticarlo: “No tiene sentido privarse de los conceptos de la metafísica para librarse de la metafísica. No disponemos de ningún lenguaje —ninguna sintaxis y ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos pronunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido que deslizarse previamente en la forma, la lógica y los postulados implícitos de aquello que precisamente pretende rebatir”.¹² La idea de Derrida está influida por el propio ataque de Nietzsche al lenguaje como guía equívoco pero imprescindible hacia la estructura del mundo: “La separación de lo hecho respecto del hacedor... esta vieja mitología estableció la fe en las causas y efectos después de que hubiese encontrado una forma sólida en las funciones del lenguaje y la gramática” (VP, 631; cf. CI, III, 5).

Sería ingenuo suponer que podríamos evitar la paradoja generada por la voluntad de poder intentando desarrollar un nuevo lenguaje que permitiese formular esta idea de manera directa y con el que la voluntad de poder estuviese relacionada como la metafísica de la sustancia y la propiedad lo está con el lenguaje del sujeto y del predicado. Uno de los componentes de la voluntad de poder es precisamente la idea de que no existe ninguna estructura general del mundo a la que pueda responder con exactitud sistema lingüístico alguno. Aun cuando sugiere

que las lenguas no indoeuropeas incorporan ideas metafísicas diferentes de aquellas a las que nos hemos acostumbrado, no por ello concede Nietzsche que los hablantes de estas lenguas tengan una mejor comprensión de la realidad (MBM, 20). “Pedir un modo más adecuado de expresión”, insiste, “es absurdo” (VP, 625). Zaratustra no está pensando en este cambio cuando afirma que: “Caminos nuevos recorro, un nuevo idioma viene a mí; cansado estoy, como todos los creadores, de las lenguas antiguas. Mi espíritu ya no desea caminar con suelas gastadas” (Z, II, 1). La reforma lingüística no es parte de la reevaluación de todos los valores.

Nietzsche considera, sin embargo, que, pese a ser engañoso y equívoco, nuestro lenguaje es inevitablemente nuestro: “Dejamos de pensar cuando nos negamos a hacerlo bajo las cadenas del lenguaje [...] El pensamiento racional es una interpretación de acuerdo con un esquema del que no podemos prescindir” (VP, 522). La voluntad de poder parece conducir de este modo a un perfecto ejemplo del laberinto sin salida derivado de todos nuestros intentos de generar una crítica general del lenguaje y el pensamiento. Dado que todos estos intentos se sirven necesariamente de los mismos usos lingüísticos y las mismas suposiciones metafísicas, necesariamente perpetúan, por el mero hecho de atacarla, la misma tradición contra la que se rebelan. Si esto es así, la voluntad de poder seguirá siendo siempre una paradoja. No podemos ni incorporarla al plan que rechaza ni utilizarla para refutarlo, pues éste viene expresado en sus propios términos. De acuerdo con este planteamiento, la voluntad de poder no ofrece una refutación sino, siguiendo la terminología de Derrida, una deconstrucción de las nociones de sujeto y predicado, sustancia y atributo, agente y acción. El contraste entre ambas parejas de conceptos, afirma Derrida,

no es nunca un cara a cara de dos términos, sino una jerarquía y un orden de subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o proceder inmediatamente a una neutralización: debe, por medio de un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar un vuelco de la oposición clásica [cf. El hacedor de Nietzsche es “meramente una ficción añadida al hecho” (GM, I, 139)] y un desplazamiento general del sistema [cf. Nietzsche: “tanto el hacedor como lo hecho son ficciones” (VP, 477)].¹³

En esta lectura, Nietzsche debe utilizar un lenguaje impregnado de metafísica para demostrar que es imposible no utilizar un lenguaje impregnado de metafísica. No critica directamente este lenguaje, puesto que no podemos prescindir de él, y no le ofrece alternativas, porque no existen. Simplemente presenta su vulnerabilidad al desnudo.

Una idea afín pero más optimista es la de Michel Haar, para quien Nietzsche ha logrado elaborar un sistema liberado de todos sus compromisos metafísicos. Según Haar, el vocabulario “*propio* de Nietzsche (Voluntad de Poder, Nihilismo, Superhombre, Eterno Retorno) elude la lógica conceptual. Mientras que un concepto, en sentido clásico, comprende y contiene, de modo idéntico y total, el contenido que asume, la mayoría de los términos preeminentes en Nietzsche [...] sacan a colación una pluralidad de significados que socavan toda lógica basada en el principio de identidad”.¹⁴ Como Derrida, Haar cree que la lógica hace por sí misma ciertas suposiciones metafísicas e impone una visión particular del mundo en que las utilizamos. Al contrario que Derrida, cree también que de algún modo podemos prescindir de esta lógica, aunque no especifica si el vocabulario de Nietzsche está libre de lógica en su conjunto o está simplemente libre de la lógica “basada en el principio de identidad”. Pero aunque Nietzsche niegue definitivamente que la lógica o el lenguaje reflejen adecuadamente la estructura del mundo (“el mundo nos parece lógico porque lo hemos hecho lógico”, VP, 521), dice también y subraya que no podemos de ninguna manera prescindir ni del lenguaje ni de la lógica. Es muy dudoso atribuirle, por lo tanto, la noción de que fuese posible socavar la tradición por medio de un vocabulario que escapase a los supuestos y categorías presentes en la lógica “clásica”.¹⁵

Nietzsche piensa que algo puede y debe ser socavado, pero no son la lógica ni el lenguaje como tales. Se trata más bien de una suposición compartida por Danto, por Derrida, Haar y buen número de filósofos: la idea de que la lógica (o el lenguaje, o las matemáticas, o la física, o cualquier otra disciplina particular) formula por sí misma compromisos y aspiraciones metafísicas de reflejar el mundo tal como es. No existe consenso general respecto de la cuestión de si estos compromisos son verdaderos o falsos; pero muchos autores, incluidos aquellos a los que me estoy refiriendo, comparten la convicción previa de que algunos de estos supuestos están incorporados en primer término a la lógica o al lenguaje. Sin

embargo, Nietzsche niega que podamos llegar a leer la estructura del mundo a partir de la estructura de los medios que hemos desarrollado para hacerlo habitable por seres como nosotros: “Uno no debería entender la compulsión de articular conceptos, especies, formas, fines, leyes (‘un mundo de casos idénticos’) como si fuesen algo que nos permitiese fijar el mundo real, sino como una compulsión por disponer un mundo para nosotros donde nuestra existencia sea posible” (VP, 521). No es sino ésta la hipótesis que Nelson Goodman ha negado recientemente: “Los filósofos confunden a veces características del discurso con características del sujeto del discurso. Rara vez podremos concluir que el mundo consista únicamente en palabras sólo porque una descripción veraz del mundo lo hace, pero a veces suponemos que la estructura del mundo es la misma que la estructura de la descripción”.¹⁶

El mundo que construimos, insiste repetidamente Nietzsche, es absolutamente necesario, y no podríamos vivir sin él; es, para nosotros, todo lo real que puede ser. No es un error vivir en él, pensar y referirnos a él en los términos en que lo hacemos, ni lo es tampoco continuar haciéndolo. Nuestro error es suponer que el modo en que pensamos y nos referimos al mundo esté ligado de por sí a la naturaleza real del mundo, el mundo que es objeto de todas las diferentes perspectivas proyectadas sobre él. Nuestro error consiste en creer que nuestra lógica, el lenguaje, las matemáticas o cualquier otra disciplina esté, de partida, cargada metafísicamente, que cualquiera de estas prácticas puede ser nuestra guía hacia la naturaleza de la realidad. Nietzsche ciertamente escribe: “temo que aún no nos hemos librado de Dios porque aún tenemos fe en la gramática” (CI, III, 5). Pero lo que Nietzsche considera necesario para creer en Dios, que representa aquí la sustancia última, no es sólo la gramática sino también la *fe*. Y esta fe no es sino la suposición, en la que coinciden tanto los partidarios como los adversarios de la metafísica, de que el lenguaje formula, por su propia naturaleza, exigencias ontológicas a sus usuarios. Esta es, precisamente, la suposición que Nietzsche rechaza.

Si ésta es la idea de Nietzsche, podremos dar entonces una interpretación diferente a la paradoja que implica la voluntad de poder. La voluntad de poder constituye un desafío a los conceptos de sustancia y atributo. Dado que tales conceptos, según Nietzsche, se deben a un exceso de confianza en nuestra gramática, la voluntad de poder constituye un

desafío a nuestros medios habituales de expresión. Pero Nietzsche no sostiene que nuestro lenguaje sea erróneo, que en lugar del mundo tal como hemos terminado por entenderlo nos enfrentemos, paradójicamente, y tal como escribe Danto, a “un mundo de efectos, pero no de efectos de algo” (pp. 219-220). Sostiene que nuestro lenguaje está equivocado, pero que nos equivocamos al tomarlo demasiado en serio, y ataca la antítesis entre agente y efecto que la sentencia de Danto parece presuponer. Arguye que aun cuando las categorías gramaticales de sujeto y predicado son categorías esenciales para nosotros, ello no implica que las categorías ontológicas de sustancia y atributo, o cualesquiera otras, sean correctas. La lógica y el lenguaje son imparciales. Nietzsche intenta reinterpretarlas para recalcar este aserto, y trata de alcanzar dicho objetivo mediante una reinterpretación de las categorías mismas, intentando demostrar que ni las sustancias ni los atributos, ni los agentes ni los efectos, son como nosotros los concebimos habitualmente.

Pero la visión del mundo que presupone la voluntad de poder, aun cuando se exprese en términos tan positivos como la afirmación “una cosa es la suma de sus efectos”, no es una alternativa a la metafísica basada en sustancias y actos. Nietzsche intenta demostrar que nuestras categorías lingüísticas son compatibles con las diferentes versiones de la estructura ontológica del mundo. Esto es, intenta demostrar que el mundo no tiene ninguna estructura ontológica. Como veremos por medio de una analogía, el mundo de la voluntad de poder es “en sí mismo” radicalmente indeterminado: puede ser descrito de muchas formas, ninguna de las cuales necesita, ni de hecho puede, aspirar a constituir su representación correcta en última instancia. Cada modo de abordar el mundo manifiesta la voluntad de poder de aquellos que se implican en él ya que, al mismo tiempo, transforma este mundo indeterminado en un objeto definido. La tarea de Nietzsche consiste en reinterpretar tanto nuestro lenguaje como nuestro mundo, a fin de demostrar que, así como el lenguaje renuncia a todo compromiso con respecto al mundo, del mismo modo el mundo no impone ninguna restricción sobre el lenguaje.

Muchos de los lectores de Nietzsche pueden considerar que la reinterpretación de las estructuras existentes constituye una lectura muy inconsistente de la tarea de la voluntad de poder. Pero en la propia visión de Nietzsche, la reinterpretación es el instrumento teórico y práctico más poderoso. Es la analogía literal del “martillo” con la que se propone hacer

filosofía en el Prólogo de *El crepúsculo de los ídolos*: en parte yunque con el que acallar ídolos huecos, en parte instrumento de su destrucción, en parte punzón con el que el escultor moldea nuevas estatuas sobre las formas y los materiales de las anteriores.

La religión es para Nietzsche una de las mayores y también de las más censurables manifestaciones de la voluntad de poder. Su razonamiento sobre el modo en que llegan a establecerse nuevas religiones es una buena muestra de la crucial importancia que asigna a la reinterpretación:

La invención distintiva de los fundadores de la religión es, primero, postular un tipo particular de vida y de rutina cuyo efecto sea el de una *disciplina voluntatis* y que al mismo tiempo venga a abolir el aburrimiento... y, a continuación, dotar a este estilo de vida de una *interpretación* que la haga aparecer iluminada por los valores más elevados, de manera que este estilo de vida se convierta en algo por lo que uno lucha y bajo ciertas circunstancias sacrifica la propia vida. *En realidad, la segunda de estas invenciones es más esencial.* La primera, el modo de vida, ya estaba ahí antes, pero junto con otras formas de vida y sin conciencia alguna de su valor especial. La significación y la originalidad de los fundadores de las religiones consiste en el hecho de *verlo, seleccionarlo y conjeturar por primera vez a qué uso asignarlo, cómo interpretarlo.* (GC, 353)¹⁷

La voluntad de poder se manifiesta en ofrecer reinterpretaciones (cf. GM, II, 12). Las vidas de los ascetas, los pobres y los desheredados existían ya antes de que la cristiandad se las apropiase y las reinterpretase como ideales que deben perseguirse, en lugar de como calamidades que debían evitarse. Pero estas vidas no existían simplemente como hechos. La vida de los pobres tenía ya un lugar y una significación definida en el sistema de valores que Nietzsche denomina “el modo noble de apreciación” (GM, I, 10); la cristiandad le otorgó una posición preeminente que no había tenido antes. La vida ascética, articulada como renuncia a algunas satisfacciones con objeto de asegurarse mejor otras, era ya algo común e investido de autoridad (GM, II, 7-9); la filosofía, arguye Nietzsche, no podría haber existido sin ella (GM, III, 11). De manera similar, a la institución del castigo se le dieron nuevas formas y propó-

sitos con base en la imposición sobre antiguas interpretaciones de otras nuevas que intentaban responder a la pregunta de por qué la gente debía ser castigada (GM, II, 12-13). E incluso en ocasiones una “antigua interpretación [...] se ha [...] vuelto incomprensible y [...] ahora es sólo un signo” (VP, 604), sus elementos limitarán a menudo la gama de nuevas interpretaciones posibles. El principio anteriormente citado –“Si un templo debe ser levantado, un templo debe ser destruido” (GM, II, 24)– sugiere que, como es casi universalmente el caso, la forma y materia del templo destruido será utilizado para, y determinará en parte la naturaleza de, el templo que lo sustituya.

La reinterpretación es, por ello, cualquier cosa salvo una solución intermedia. Dado que las instituciones que rigen nuestras vidas son resultado de anteriores interpretaciones, asociadas a diferentes condiciones y con otros valores incorporados, la reinterpretación se convierte en el medio principal para el cambio, para el establecimiento de nuevas condiciones y la creación de nuevos valores. Y si esto parece demasiado volcado a la escritura, demasiado literario, demasiado erudito para el Nietzsche que muchos han aprendido a admirar fútilmente o a aborrecer ignorantemente, tanto mejor. Nietzsche, el más literato de los filósofos, sería el primero que insistiría en que la diferencia entre luchar y escribir es, como mucho, una diferencia de grado o, para usar una de sus expresiones favoritas, de refinamiento. Lo último que será entendido –escribe– son “los grandes acontecimientos y pensamientos, pero”, añade, “los grandes acontecimientos son los grandes pensamientos” (MBM, 285).

Todo ello sugiere que, pese a que la voluntad de poder fuerza a reinterpretar la distinción entre el hacedor y lo hecho, la superficie de nuestro lenguaje no precisa en modo alguno de un cambio como resultado de tal revisión. “La interpretación revela su complejidad”, ha escrito Gilles Deleuze, “cuando comprendemos que una nueva fuerza sólo puede aparecer y apropiarse de un objeto cuando empieza por cubrirse con la máscara de las fuerzas que están ya en posesión del objeto [...] Una fuerza no sobreviviría si no empezase por adoptar las características de las fuerzas con las que lucha.”¹⁸ Sustener que nuestro lenguaje no refleja el mundo no equivale a introducir un nuevo lenguaje que sí lo hace; lo que deberemos hacer para entender que no lo refleja es reinterpretar las estructuras existentes. De este modo la filosofía, según Nietzsche, se ha valido siempre de la vida ascética “como condición pre-

via de su existencia” (GM, III, 10). “Los caminos del poder”, escribe, incluyen la capacidad para “introducir una virtud nueva bajo el nombre de una antigua” (VP, 310). A esto se llegó exactamente tras “la revuelta de los esclavos en la moralidad”, que terminó por servirse de la palabra *bueno* para referirse a lo que previamente se había considerado despreciable, servil y malo (GM, I, 10). La simple palabra *castigo* ha sido reinterpretada tan frecuentemente que hasta una enumeración parcial de las muchas prácticas y fines en los que ha sido aplicada ocupa una sección completa de la *Genealogía* (II, 13).

No podemos por lo tanto dejar de referirnos a objetos que permanecen idénticos en medio del cambio y que persisten en diferenciarse de sus efectos. Pero este uso lingüístico, piensa Nietzsche, no refleja la realidad subyacente del mundo. Desde un punto de vista sincrónico, como hemos visto, un objeto viene dado por una hipótesis interpretativa que en el mejor de los casos nos permite, dados nuestros fines, necesidades y valores particulares, agrupar un cierto número de fenómenos. A menudo estas agrupaciones son en sí mismas reinterpretaciones de agrupaciones anteriores y nos permiten vivir en los mejores términos posibles para nosotros. Constituyen fenómenos diferentes como efectos de un objeto o agente particular, y es a través de éstos como surge el objeto: “Uno debería volver a incorporar al hacedor a lo hecho tras haber eliminado conceptualmente al hacedor y haber vaciado así el hecho [...] uno debería devolver el algo realizado, el objetivo, la intención, el propósito al hecho después de haber eliminado artificialmente todo esto y haber vaciado así el hecho” (VP, 675).

Pero, ¿cómo aplicarle tal reinterpretación a las cosas en el tiempo, al concepto de objeto en sentido diacrónico? Necesitamos saber cómo clasificar un nuevo fenómeno en tanto que efecto de un objeto concreto, cómo establecer una relación entre este fenómeno y un conjunto de objetos agrupados previamente, para poder contemplar la nueva situación en tanto que fase dentro del proceso histórico de ese objeto. En particular, deseamos saber cómo es posible, puesto que para Nietzsche todo está en cambio constante, hablar de objetos en sentido diacrónico.

No puede existir ningún fundamento anterior de la unidad o identidad de un objeto a través del tiempo, como tampoco puede existir dicho fundamento para el caso de un objeto en un momento determinado. En el tiempo, un objeto se constituye a través de un grupo de fenóme-

nos historiados en los términos más adecuados para ellos, una historia encarnada en la narración más apropiada de las relaciones que se han tejido entre ellos. Dichas narraciones revelan que diferentes fenómenos han servido para el mismo fin, o que diferentes fines han sido consecutivos mediante trayectorias que les permiten ser partes de una historia única y, por ello, partes de un objeto único a través del tiempo. El punto crucial es que para Nietzsche no existe la narrativa única más apropiada, y en consecuencia tampoco el agrupamiento único más apropiado. Lo que resulta más apropiado se determina siempre a la luz de un trasfondo de diferentes suposiciones, intereses y valores; y ninguno de ellos puede sustentar una pretensión exclusiva de ser perfecta y objetivamente válido —válido para todos—. La voluntad de poder no es una idea “metafísica” porque, al recalcar la indeterminación del mundo y la multiplicidad de los valores, insiste en la viabilidad de múltiples visiones del mundo. Con la posible excepción de aquellas ideas que rechazan el reconocimiento de esta indeterminación y multiplicidad, la voluntad de poder no rechaza ninguna visión del mundo sobre una base general. Incluso en el caso de los acercamientos dogmáticos, no rechaza automáticamente la visión misma, sino sólo su pretensión de constituir la única visión que pueda ser aceptada. En otro caso, una visión del mundo sólo es rechazada si existe una alternativa específica que, por alguna razón, parezca preferible.

¿Es posible rellenar este marco tan abstracto? ¿Cómo están construidas las múltiples narraciones de ese mundo que Nietzsche concibe? Para responder a estas cuestiones, debemos proceder por medio de una analogía. Consideremos, a este fin, el caso de las familias. ¿Cómo se constituyen las familias? ¿Qué constituye el ser miembro de una familia concreta? La condición más evidente, y en principio la mínima necesaria, es que uno sea descendiente de alguien que ya pertenece a esa familia. Y antes de pasar a las complicaciones que presentan la adopción, el matrimonio o el rechazo, debemos observar que hasta en los casos más simples las fronteras entre las familias están lejos de resultar evidentes: no siempre existe una respuesta definida a la cuestión de si dos individuos temporalmente distantes pertenecen o no a la misma familia, incluso cuando se puede trazar una relación de algún tipo entre ambos. En muchos casos esta respuesta dependerá de la finalidad con que se plantea la cuestión y de qué está en juego. Cada individuo, además, pertenece inme-

diatamente a dos familias, una por cada uno de sus padres, y cada una de estas familias a su vez se ramifica escalonadamente hacia el pasado por dos vías diferentes, un proceso continuo por cada antepasado. Incluso a un nivel biológico o, como habría escrito Nietzsche, “fisiológico”, las conexiones familiares son inmensamente más complejas de lo que nunca podrían llegar a indicar nuestras representaciones habituales de los árboles genealógicos.

Cuando apelamos a los árboles genealógicos, nos importa rastrear, por razones particulares, el origen de un individuo respecto de una fuente particular a través de una rama particular, y establecer una conexión muy específica entre ambas. Pero un momento de reflexión nos advierte de lo esenciales que son siempre nuestras “razones particulares” en tales situaciones. En un momento dado, por ejemplo, puede ser nuestro deseo exponer las múltiples relaciones de la realeza europea contemporánea con la reina Victoria: para ello prescindimos de los antepasados que conducen a orígenes diferentes y no vinculados. En otra hipótesis (y aquí, irónicamente, la literatura proporciona un ejemplo equívoco) nuestro deseo es examinar cómo los personajes principales de la *Saga de los Forsyte* están vinculados con Old Jolyon, la figura que Galsworthy eligió de manera totalmente arbitraria como fundador de la familia —esto es, como el origen de su riqueza—, una elección que revela además un supuesto y un valor subyacente. El nítido diagrama de Galsworthy, que aparece en muchas ediciones de su novela, lleva a olvidar fácilmente que Irene, en principio, también tiene a sus espaldas un árbol familiar completo. Sus dos matrimonios con miembros de la familia Forsyte vinculan con esta familia no sólo a Irene sino también a todos sus antepasados y parientes, ninguno de los cuales aparece en el árbol familiar de los Forsyte. Pero esto, por supuesto, no tiene ninguna importancia para la narración de Galsworthy. De este modo, no presta ninguna atención ni concede ninguna existencia, ni siquiera ficticia, a estos posibles antecedentes de los Forsyte.

Nada de esto implica que Galsworthy se “equivocase” al omitir esta información: no podría haberlo incluido todo aunque por alguna extraña razón hubiese deseado hacerlo. De hecho, es imposible afirmar exactamente cuál sería “toda” la información tanto en éste como en cualquier otro contexto con familias de por medio. Y esto es parte de la cuestión que este ejemplo quiere ilustrar: la rama específica rastreada en la que

realmente pueden existir interconexiones familiares indefinidamente complejas está condicionada, esencialmente, por un trasfondo de intereses y de valores. Una familia particular está constituida únicamente por la presencia de tales factores, y las ramas que no son interesantes en cada caso particular simplemente son excluidas de nuestros árboles familiares. Pero “en el mundo real, donde todo está vinculado y condicionado por todo lo demás” (VP, 584), las familias no tienen nada que ver con lo que indican estas nítidas representaciones. No sólo es difícil, sino realmente imposible, determinar a qué familia pertenece un individuo sin una serie de suposiciones dictadas por nuestras convenciones, propósitos y valores —por ejemplo, por el principio de que en algunos grupos sociales la descendencia paterna determina, a través de la progenitura, el orden de herencia entre los herederos de sexo masculino—.

El matrimonio da entrada a una complicación biológica, dado que aporta constantemente nuevo material al banco genético de una familia. No hay motivo para suponer, por lo tanto, que el material genético de antepasados distantes llegue hasta cierto punto a duplicarse. Incluso al cabo de unas pocas generaciones, la probabilidad de que un individuo comparta material genético con al menos uno de sus tatarabuelos no supera unas probabilidades mínimas. Nuestro concepto de la familia está vinculado a la idea de unas características compartidas en el plano genético, morfológico y de comportamiento. Pero sólo es así porque normalmente nuestra perspectiva se limita a un plazo muy corto: las escasas generaciones dentro de las que tales similitudes pueden ser obvias y relevantes. En principio, ser miembro de una familia es del todo independiente de la noción de compartir unas características comunes. En el plano legal, un individuo sin líneas biológicas aparentes con una familia particular puede llegar a ser parte de ella mediante la adopción, mientras que el descendiente de un miembro de esa familia puede verse excluido de la misma por una amplia diversidad de razones.

En suma, ni el problema biológico ni el problema legal de la familia tienen fácil solución. El cuadro sugerido (pero no impuesto) por el árbol familiar pronto teje una red de interdependencia entre los individuos mucho más compleja, una red que, de maneras muy diversas, conecta en último término a todas las personas con todas las demás. Por eso, descender de una familia es no sólo el requisito mínimo, sino también el más

necesario para ser parte de esa familia. Las familias particulares se generan a partir de esta red, que está condicionada esencialmente por intereses y valores específicos.

La reflexión de Nietzsche sobre el castigo sugiere que este ejemplo no es caprichoso. Afirma, en primer lugar, que “el origen y la finalidad del castigo son dos problemas que están separados o que deberían estar separados”. A continuación generaliza esta idea hasta la noción ilimitada según la cual

las causas y los orígenes de una cosa y su eventual utilidad, su empleo real y su lugar en un sistema de finalidades se halla a galaxias de distancia [...] Pero los propósitos y las utilidades son sólo signos de que una voluntad de poder ha obtenido el dominio de algo menos poderoso y ha impuesto sobre ello el carácter de una función; y la historia total de una “cosa”, un órgano, una costumbre pueden ser de esta forma una cadena-señal continua de interpretaciones y adaptaciones renovadas cuyas causas ni siquiera tienen que estar relacionadas unas con otras pero que, por el contrario, en algunos casos prosperan y alternan entre sí de una manera puramente casual. (GM, II, 12)

Nada de cuanto rodea a una cosa, concluye Nietzsche, tiene por qué permanecer constante: “la forma es fluida, pero ‘el significado’ lo es más aún”. Puesto que tanto su forma como su finalidad están en cambio permanente, el castigo está constituido por la historia misma de esas formas y prácticas, esos propósitos y significados, que pueden ser contemplados como pertenecientes a una sola institución. Y todo cuanto demuestra aquí que se trata de una sola institución es la narración que caracteriza a las formas y propósitos posteriores como etapas consecutivas, como descendientes, de otras anteriores.⁴⁹ Es justamente lo que nuestra analogía con la familia nos había llevado a esperar.

La analogía mostró que una familia puede consistir en individuos que no comparten nada salvo una descendencia biológica o legal. Nuestros intereses y finalidades, que ciertamente no son constantes en los diversos grupos sociales o a través del tiempo, condicionan el modo en que las familias se circunscriben al conjunto de interdependencias indefinidamente amplio que las personas mantienen entre sí; tales intereses y

finalidades dictan realmente lo que es constitutivo de cada familia. Los árboles familiares son normalmente seleccionados dentro de estos vastos complejos. Pero así como la calificación *convencionalmente* desvirtúa la realidad de las familias, del mismo modo el adverbio *arbitrariamente*, con el que Nietzsche caracteriza consistentemente el modo en que los objetos permanentes están articulados, no desvirtúa la realidad del mundo. Las familias están por supuesto *en* el mundo, encarnadas en estas complejas relaciones, pero están también, y en un sentido importante, indeterminadas. La posibilidad de determinar nuevas familias, tan reales como aquellas a las que ya nos hemos acostumbrado en un momento determinado, está siempre latente. Podemos, por supuesto, preguntarnos si estas nuevas familias están ya en las interdependencias existentes o si son ellas las que las forman, las crean, cuando por alguna razón nos aventuramos por una nueva rama. La respuesta a esta pregunta está condenada a la ambigüedad. Y su ambigüedad se corresponde exactamente con la ambigüedad del propio Nietzsche al concebir la realidad del mundo, así como al concebir la relación entre creación y descubrimiento.

En otro contexto, Nietzsche formula una observación directamente válida para este análisis: “Cada individuo”, escribe, “está constituido por el curso completo de la evolución” (VP, 373). Y en otro lugar sostiene: “Los seres humanos no son sólo individuos independientes, sino una línea particular del mundo orgánico total. Que *resisten* viene a demostrar que una especie de interpretación (aunque se le añaden nuevas acreencias) también ha resistido, que la especie de interpretación no ha cambiado. “Adaptación” (VP, 678; cf. 687). En suma, lo que constituye la unidad e identidad, la realidad misma, de una familia –para utilizar la palabra que quizá con poca perspicacia he estado evitando hasta ahora– es nada más y nada menos que la relación *genealógica* que obtiene de sus miembros. Diferentes trasfondos de suposición pueden generar o manifestar relaciones genealógicas ampliamente diferentes. Y, quiero sugerir, es precisamente este tipo de relación genealógica la que para Nietzsche constituye no sólo familias, no sólo instituciones morales y sociales o escuelas de pensamiento, sino también, literalmente, cada cosa individual en el mundo.

Los que he venido denominando como efectos de las cosas están múltiplemente interrelacionados del modo en que, dentro de mi analogía,

están relacionados los miembros de una familia con todos los demás en el mundo. La unidad de cada cosa, esa cosa en sí, ha de encontrarse en el estado genealógico que conecta a un conjunto de fenómenos con otros. Ha de encontrarse en una narración que permita ver a estos últimos como los descendientes —no como una evolución, manifestación o apariencia— del conjunto anterior. La genealogía admite acontecimientos azarosos y vínculos fortuitos, mutaciones y matrimonios, expansiones violentas e intrusiones, y fomenta alteraciones de fortuna sin alteraciones de identidad. Pero, puesto que la cosa ha de encontrarse en su genealogía, y puesto que nunca podrá existir una sola genealogía de algo, la noción misma de la cosa en sí, como la voluntad de poder ha recalado hasta ahora, deja de ser necesaria o en realidad coherente. Preguntar qué es la naturaleza del mundo en sí o qué descripción del mundo es correcta en último término es como preguntar qué árbol familiar describe las conexiones genealógicas reales entre todas las personas del mundo. La respuesta a esta pregunta puede ser difusa y trivial: conectará a todos con todos los demás en una variedad indefinida de formas, y por ello no generará conexiones de familia. Puede ser también interesante pero parcial: especificará una familia particular, pero necesariamente dejará de plasmar muchas conexiones familiares posibles. Nietzsche cree que la cuestión relativa al mundo sólo puede recibir respuestas exactamente del mismo tipo.

La genealogía es, pues, la alternativa de Nietzsche a la ontología. Tolerará muchas alternativas, y ni descubre ni impone una realidad a medida porque descansa en la imagen indeterminada del mundo que proporciona la voluntad de poder. Nietzsche interpreta el mundo como si se tratase de un texto, y a las cosas que lo componen como si fueran los personajes u otras entidades ficticias que constituyen el texto. De este modo, puede contemplarlas como una vasta suma de objetos interrelacionados. Cada uno de ellos es ya el producto de una agrupación o interpretación anterior, y cada agrupación afecta o está afectada por todas las demás. La genealogía se ocupa de estas agrupaciones y de las ramas que las vinculan. Cada rama rastreada revela, donde antes sólo los hechos eran visibles, una interpretación anterior con sus propios valores y finalidades, su propia voluntad de poder. Y al hacerlo así, cada condición genealógica encarna sus propios intereses y manifiesta su propia voluntad de poder.

“La voluntad de poder interpreta”, escribe Nietzsche (VP, 642), y por eso entiende que su propia interpretación, su propia genealogía, es consciente de esta parcialidad. Uno de sus objetivos centrales es demostrar que el mundo que hemos dado por supuesto es producto de la interpretación cristiana de la vida, establecida para beneficio de un tipo particular de personas con unas necesidades y unos deseos particulares. Éstos, insiste Nietzsche, no son y no tienen por qué ser las necesidades y deseos de todos, aunque para el cristianismo ha sido crucial ocultar este hecho, y en ese sentido ocultar y negar su propia condición de interpretación. Pero, ¿puede la interpretación genealógica autoconsciente de Nietzsche ser, por un lado, una manifestación de su voluntad de poder, de su esfuerzo por proyectar sus propios valores e introducirse él mismo en la historia, y puede, por otro lado, ser correcta? ¿O es, en el mejor de los casos, como a menudo parece, una expresión de sus propias preferencias peculiares, personales y motivadas por causas privadas?

CAPÍTULO CUATRO
LA NATURALEZA CONTRA ALGO QUE TAMBIÉN
ES LA NATURALEZA

—¿Hemos de tener presentes los sueños?—, preguntó
Joseph. —¿Podemos interpretarlos?

El Maestro lo miró a los ojos y lacónicamente
respondió: —Debemos tenerlo presente todo, pues-
to que podemos interpretar todo.

HERMAN HESSE, El juego de los abalorios

Desde la primera frase de *La genealogía de la moral*: “Somos unos desconocidos para nosotros mismos, nosotros, los que conocemos —*wir Erkennenden*— (GM, Pref., 1)” se genera la tensión central que recorre tanto la propia práctica genealógica de Nietzsche como todas las exégesis posteriores, incluidos sus apéndices. “Nunca nos hemos buscado” —agrega—, “¿cómo íbamos a encontrarnos?” Pero, al menos, Nietzsche no nos informa aún si es posible emprender esa búsqueda ni qué, una vez emprendida, podríamos encontrarnos.

Una tensión similar acecha tras su descripción de “los filósofos” en *La gaya ciencia*. Están tan absolutamente consagrados, escribe Nietzsche, a la búsqueda de la verdad, que los consume “el gran ardor del que busca el conocimiento, el que vive y debe vivir continuamente en el torbellino de los más elevados problemas y las más graves responsabilidades (de ningún modo como un observador ajeno, indiferente, seguro y objetivo)” (GC, 351). El paréntesis que abre Nietzsche para colocar el último y decisivo calificativo sugiere que estos buscadores del conocimiento ponen entre paréntesis, pasan por alto, y por ello en cierto sentido ignoran, la parcialidad de su propia empresa. Aun cuando los seduce el carácter partidista, no objetivo, de su búsqueda, ser plenamente conscientes de su carácter es algo que parece perderse en el ángulo muerto de su campo de visión. No pueden buscarlo; en consecuencia, no pueden verlo. Nietzsche concluye la primera sección del “Prólogo” a *La genealogía*: “De ese modo somos necesariamente

extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, debemos no entendernos a nosotros mismos, para nosotros la ley ‘cada persona es la que está más lejos de sí misma’ se aplica a toda la eternidad –no somos de ningún modo ‘buscadores del conocimiento’ por lo que se refiere a nosotros mismos–” (GM, Pref., 1).

Los que persiguen el conocimiento, da a entender Nietzsche, se ignoran a sí mismos, y si lo que desean es perseguir el conocimiento, acaso deben permanecer ignorantes de sí mismos. Este rechazo por parte de individuos, tipos o –de modo más general– instituciones a admitir un aspecto de sí mismos con el fin de sobrevivir como los individuos, tipos o instituciones que son está en el centro mismo de la escritura genealógica de Nietzsche, así como de los objetos y mecanismos a los que dicha escritura está vinculada. Varias tensiones retrospectivas de esta índole, así como los vínculos que mantienen entre sí, conforman el propósito esencial del análisis que propongo a continuación.

La genealogía de la moral plantea dos cuestiones principales, vigorosamente sintetizadas en la sección 3 del Prólogo: “¿Bajo qué condiciones concibieron los seres humanos estos juicios de valor: bueno y malo? Y ¿qué valor poseen ellos mismos?” Nietzsche analiza explícitamente estos juicios de valor en el primero de los tres ensayos que componen el libro, pero evidentemente su propósito no es sólo atacar estos términos en particular, sino también, de manera general, y esto es más importante, la apreciación moral y el punto de vista moral. Nietzsche cree que ambas cuestiones están profundamente imbricadas: “Necesitamos una crítica de los valores morales, el valor de estos valores es lo primero que ha de cuestionarse –y para esto es necesario conocer las condiciones y circunstancias en que se desarrollaron, bajo las que evolucionaron y se transformaron–” (GM, Pref., 6). Pero antes de que intentemos determinar si –y cómo– la investigación del descenso (*Herkunft*) de los valores morales puede afectar nuestra propia apreciación del punto de vista moral, debemos empezar por considerar algunos de los rasgos metodológicos más generales de la genealogía.¹

La concepción genealógica de Nietzsche tiene el rasgo esencial de estar configurada explícitamente sobre la interpretación de textos. La genealogía de las instituciones morales es una interpretación que pretende demostrar que también éstas, como todas las demás instituciones, presentan el carácter contingente, complejo, abigarrado incluso, que hemos

visto en el capítulo anterior. Nietzsche desea intensamente que su doctrina se diferencie de la historia psicológica especulativa, a la que asocia vagamente con ciertos y nunca mencionados “psicólogos ingleses” (GM, I, 1).² Y previene a sus lectores “para que no se extravíe su mirada al azar, a la manera inglesa. Pues un genealogista de la moral debe tener claro qué color ha de ser cien veces más importante que el azul: a saber, el gris, es decir, lo que se apoya en documentos, lo que puede confirmarse verazmente y ha existido realmente; en suma, el largo y prolijo acerbo jeroglífico del pasado moral de la humanidad, itan trabajoso de descifrar!” (GM, Pref., 7).

La genealogía es interpretación en el sentido de que estudia nuestras prácticas morales no como algo dado sino como “textos”, como signos dotados de significado, como expresiones de una voluntad de poder que aspira a ser descifrada por vía de la interpretación. Nietzsche subraya el carácter interpretativo de su empresa al advertir, en el inicio del tercer ensayo, que la *Genealogía* es en sí misma una interpretación (*Auslegung*) del aforismo que ha insertado al inicio: de este modo, escribe, su intención es proporcionar un ejemplo de lo que significa la “práctica de la lectura como *arte*” (GM, Pref., 8). La oscura relación entre el ensayo de Nietzsche y el aforismo que interpreta ha merecido muy poca atención. Pero antes de aventurarme a tantear unos comentarios en este sentido, quiero extraer algunas de las implicaciones más evidentes que presenta la idea de la interpretación en general.

Jean Granier ha escrito que la tarea de la interpretación es “decodificar escrupulosamente el texto que tenemos ante nuestros ojos, aunque su mensaje frustre nuestras más íntimas esperanzas. El método filológico aspira al ideal del conocimiento como norma”.³ La interpretación implica, cuando menos de manera intuitiva, atención y respeto al texto. Está en correlación directa con nuestro esfuerzo por leer correctamente, suponiendo que sea esto posible. Genera la esperanza de llegar a entender las cosas. Y de hecho, en las primeras páginas de este libro, Nietzsche insiste una y otra vez en el argumento de que su genealogía, su interpretación de la historia y el valor de la moralidad tienen por objeto nada más y nada menos que la verdad; e insiste en que la suya, contrariamente a la de otros, es la correcta.⁴ En *La gaya ciencia* (357) había escrito: “Nosotros [...] rechazamos la interpretación cristiana y condenamos su significado como una ‘falsificación’, llegando incluso a calificar a los filólogos”,

que para él son el paradigma del intérprete textual, como “los destructores de toda fe que aún podamos depositar en los libros” (GC, 358). Ahora bien, en la *Genealogía*, tras la críptica y confusa sección inicial del Prólogo, introduce el tema insistiendo de manera casi abrumadora en la importancia de la verdad. Concluye incluso la primera sección del primer ensayo expresando su determinación (que espera compartir con sus rivales) de “sacrificar todo deseo a la verdad, a toda verdad, la simple, la dura, la fea, la horrible, anticristiana, la inmoral verdad –porque estas verdades existen–” (GM, I, 1).

Nietzsche, pues, da inicio a su propio proyecto de interpretación elogiando el concepto tradicional de interpretación. Reserva la exposición de su propio concepto hasta no exponer lo que él considera el error principal de sus genealogistas rivales; este error, sostiene, consiste en ofrecer una versión equivocada de los valores que le interesan: algunos identifican la bondad con la falta de egoísmo (GM, I, 2) y otros con la utilidad (GM, I, 3). Pero aunque Nietzsche considera que estas asociaciones son erróneas, no las rechaza por completo, y es importante observar de qué modo presenta el error de sus rivales. A mi manera de ver, Nietzsche está perfectamente dispuesto a convenir en que muchos, tal vez la mayoría de las personas hoy en día, alaban la bondad de agentes y de acciones en función de su carácter altruista o práctico. No se debe sino al triunfo de “la rebelión de los esclavos en la moral: la rebelión que arrastra tras de sí una historia de dos mil años y que ya no percibimos porque triunfó” (GM, I, 7). Como cualquier otra persona, los rivales de Nietzsche cometen el error de seguir estando ciegos a la rebelión de los esclavos; no advierten que, en un momento determinado, engendró los valores que regulan hoy en día la existencia de la mayoría de los seres humanos, y que estos valores no nos vienen dados por naturaleza. Consideran la interpretación convencional y más trillada de nuestros valores como si ninguna otra les hubiese sido asignada nunca, y no advierten que la generosidad, o la utilidad, son en realidad, y antes que nada, una interpretación. Por ello, consideran que existe un vínculo natural entre el hecho de ser bueno y el hecho de ser generoso, y que tal vínculo no está sujeto, en consecuencia, a cambios y transformaciones históricas, a la apropiación y a la manipulación por grupos particulares con intereses particulares en momentos particulares. Perciben nuestros valores, más que como productos creados, como objetos dados, y proyectan de manera directa e irreflexiva las cate-

gorías del presente en el pasado. Por esa razón dice Nietzsche que “lamentablemente, lo cierto es que el *espíritu histórico* mismo está ausente de estos historiadores de la moral, todos los buenos espíritus de la Historia los han dejado en la estacada. Como es costumbre sagrada entre los filósofos, su pensamiento es *por naturaleza* ahistórico” (GM, I, 2; cf. TI, III, 1).

Para Nietzsche, por el contrario, el vínculo de la bondad con el altruismo o con la utilidad es todo salvo natural, y resulta absolutamente imposible remontarlo a los orígenes de la apreciación valorativa. Nietzsche sostiene que este vínculo es fruto específico de la rebelión de los esclavos en la moral, que él asocia al resurgir del cristianismo, y concluye que el vínculo es resultado de invertir un método anterior, muy diferente, de apreciación valorativa. Las personas se han persuadido de que la bondad no encierra egoísmo porque las normas de apreciación valorativa que eran más ventajosas para un grupo particular dentro de la sociedad, “los desgraciados [...] los pobres, los impotentes, los mansos [...] los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes” (GM, I, 7), han sido impuestas asimismo sobre casi todas las demás.

Ahora bien, incluso si es correcta, la idea de Nietzsche relativa al origen común de nuestros valores habituales no prueba que no debamos identificar la bondad con el altruismo o la utilidad. Nada es censurable simplemente porque tenga un origen censurable. Si Nietzsche hubiera formulado tal argumento, habría incurrido, como a veces parece, en la culpa de aceptar la falacia genética, que implica confundir el origen de algo con su naturaleza o con su valor.⁵ Pero Nietzsche es plenamente consciente de que tal argumento es inaceptable: él mismo lo expone en la sección 345 de *La gaya ciencia*, a la vez que en *Aurora* ya dejó escrito: “con la intelección del origen, aumenta la insignificancia de ese origen” (A, 44). Sus argumentos, como veremos, son en cualquier caso más sutiles y complejos.

La versión que ofrece Nietzsche del origen de nuestra concepción actual de la bondad demuestra, sin embargo, que el error de sus rivales es en sí muy complejo. Consiste, en primer lugar, en dar por sentado que el sentido predominante de una palabra, la interpretación aceptada de un valor o la función actual de una institución son algo apropiado por naturaleza, y nunca el desenlace de operaciones anteriores, de inversiones, imposiciones y apropiaciones. Esto es, su error consiste en ignorar las complejidades históricas y genealógicas específicas generadas por las

estructuras contingentes que erróneamente podríamos suponer como dadas, estables y en expansión inalterable tanto hacia el futuro como hacia el pasado.

Además de ignorar la historia, Nietzsche considera que este acercamiento rehúye admitir que incluso hoy en día el término *bueno* no tiene un sentido único o una interpretación unívoca. Apela a un tipo de argumentación, que se remonta al *Protágoras* de Platón (332d-333b), conforme a la cual, si puede demostrarse que un único término tiene dos antónimos diferentes, tal como el término *plano* tiene *desigual* y *elemental*, debemos colegir que este término tiene dos sentidos distintos, que de ninguna manera es un solo término. Y Nietzsche sostiene que incluso hoy en día el término *bueno* es más complejo de lo que habitualmente suponemos, dado que en realidad tiene dos contrarios distintos: *malo* (*böse*), más o menos equivalente a *perverso* o *malévolo*, y *vil* (*schlecht*), más cercano a *despreciable* o *rastrero*. Frente a lo vil se corresponde la noción de bondad como nobleza, mientras que la bondad como utilidad o generosidad contrasta con rastrero. No me corresponde reproducir aquí el conocido y complejo análisis de Nietzsche de las intrincadas relaciones entre ambos modos de apreciación. Pero debo mencionar una idea que cobrará cada vez mayor importancia para el fin que persigo. Según Nietzsche, es una constatación fehaciente que la idea de bondad, antes de asociarse con el tiempo a las nociones de generosidad, o de utilidad para el conjunto de la sociedad, se asoció con la idea de nobleza, lo que ya es en sí una interpretación inherente a un grupo social particular. La interpretación secundaria, especula Nietzsche, resulta de invertir los valores del código noble. Las cualidades elogiadas por el modo noble de apreciación son en realidad malas y desventajosas para la mayoría de los seres: la revuelta de los esclavos las declaró malas en sí mismas, o perniciosas; las cualidades que la evaluación noble excluía favorecían en realidad los intereses de la capa social más amplia: la revuelta de los esclavos las declaró buenas en sí mismas, esto es, buenas para todos, sin excepción. Sin embargo, esta inversión no es completa. Las cualidades y, lo que es más importante, las actitudes asociadas con el modo noble de apreciación aún tienen cabida en nuestro esquema habitual de pensamiento y de acción. A Nietzsche le es dado concluir el primer ensayo de la *Genealogía* (1, 17), al menos parcialmente, con una nota de esperanza porque la revuelta de los esclavos no es aún la dueña y señora absoluta:

“Los dos valores opuestos, ‘bueno y malo’, ‘bueno y perverso’, han librado un fiero combate sobre la faz de la tierra durante miles de años; y aunque el último de estos valores en verdad ha predominado durante largo tiempo, quedan aún espacios donde la lucha es incierta” (GM, I, 16; cf. MBM, 260). El último capítulo de este libro analiza la naturaleza del combate y las consecuencias del resultado que Nietzsche entrevé. Por ahora, lo que nos interesa es la naturaleza del error en que han incurrido los genealogistas rivales de Nietzsche, lo que en parte equivale a ignorar la complejidad de nuestro sistema actual de apreciación. La única hebra de dicho sistema que Nietzsche, por las razones que pronto enumeraré, considera específicamente moral, es la que ellos seleccionan e identifican con la esencia misma de la apreciación en sí.

En este punto, y tras dar por supuesto que la hebra irreflexivamente favorecida ha sido siempre, y es ahora, la esencia de la apreciación valorativa, los rivales de Nietzsche han dado también por supuesto que ha de estar presente en, y ser responsable de, la aparición en primer término de la apreciación valorativa. Con este acercamiento pretenden demostrar que en los orígenes de toda vida social puede rastrearse una interpretación específica de las pautas e instituciones de apreciación valorativa (los valores bueno y malo, las nociones de pecado, culpa y mala conciencia, el modo de vida que encierra el ascetismo). Es por tanto un intento de demostrar que nuestras instituciones morales no implican en absoluto una interpretación, que la vida social surgió en todos sus elementos esenciales tal como ahora es, y que ha permanecido inmutable a través de la historia.

El rechazo de Nietzsche a las versiones históricas tradicionales de la moralidad y los argumentos, a veces extravagantes, con que respalda la novedad y la proyección de su propia teoría (GC, 345) vienen provocados principalmente por su aversión a esta concepción estática de la naturaleza de los valores e instituciones. La genealogía no es, pese a que a veces lo parece, un nuevo método para hacer historia a partir de sus propias normas y principios; es más bien una invitación a tomarse la historia muy en serio y a localizarla donde menos se esperaba. El objeto de la genealogía son precisamente aquellas prácticas e instituciones que, como la moralidad, se consideran normalmente al abrigo de todo cambio y evolución. Quiere demostrar que, a instancias de la evolución histórica, también sufren un proceso de transformación. Pretende reve-

lar asimismo que tales cambios escapan a nuestra atención, y que con harta frecuencia enmascaran sus orígenes y su carácter histórico específico para beneficio de dichas prácticas. Como resultado, la genealogía implica consecuencias directas en la praxis, ya que, al demostrar el carácter contingente de las instituciones que la historia tradicional presenta como inamovibles, genera la posibilidad de alterarlas. Nietzsche se opone tanto a la noción de que las instituciones surjan regularmente bajo el modo en que las conocemos, como a la idea correlativa de que, si nos remontamos hasta sus orígenes, sea posible determinar cuál es su propósito real, qué son realmente, qué han sido siempre. Desde sus primeros escritos Nietzsche sostiene que, por el contrario, este examen retrospectivo revela inevitablemente condiciones y metas por completo diferentes de aquellas a las que finalmente dieron origen, y que la forma en que estadios posteriores emergen de estadios anteriores es cualquier cosa menos lógica o racional: “En todos los inicios encontramos sólo lo amorfo, lo informe, lo vacío y deforme [...] En todas partes, el camino del comienzo conduce a la barbarie” (FTG, 1).⁶

También la moralidad ha evolucionado de un modo complejo, azaroso, a menudo violento. Variantes anteriores de la valoración (GM, I, 7, 8, 10), de la recompensa y el castigo (GM, II, 4-6, 12-14), de la existencia (GM, II, 11) fueron apropiadas, invertidas, reinterpretadas y traspuestas para construir el sistema general que regula hoy la mayoría de las vidas. El peor error que puede cometer un genealogista es suponer que el propósito y significado actual de estas manipulaciones, su plasmación final, fue el factor que las gestó en origen. Por el contrario, y como la historia del castigo ha puesto de relieve, la evolución de las instituciones consiste a menudo en sucesos fortuitos y racionalmente inexplicables. Incluso “cuando se ha demostrado que una cosa es de la mayor utilidad, no debe suponerse que se haya dado por ello un paso hacia la explicación de su origen: es decir, uno nunca puede emplear la utilidad para hacer comprensible que una cosa deba existir necesariamente” (A, 37; cf. 44). Nietzsche refuerza este argumento incluso en términos biológicos: “La utilidad de un órgano no explica su origen” (VP, 647): no podemos proyectar retrospectivamente la utilidad de algo como causa de su aparición. Aunque es fundamental conocer la historia de algo para comprender qué es ese algo, el origen nunca puede explicar de por sí su naturaleza: “*En el principio, fue. Glorificar el origen —esto es, el vástago metafísico que*

rebrot a posteriori, al contemplar la historia, y nos hace imaginar absolutamente que *en el principio* de las cosas está aquello que es más valioso y esencial—” (CS, 3).

“El genealogista”, ha escrito Michel Foucault, piensa que hay “algo totalmente diferente’ tras las cosas: no un secreto esencial e intemporal, sino el secreto de que no tienen esencia o que su esencia fue constituyéndose de modo paulatino a partir de formas ajenas” (p. 142). Esto es exactamente lo que se intenta demostrar en *La genealogía de la moral*, que cabría describir con exactitud como el texto donde Nietzsche procede a historiar el proceso, hasta convertirse en moral, de determinados valores, prácticas y modos de vida que ya existían, en su totalidad, imbricados y con otros significados, antes de que el cristianismo se los apropiase y se convirtiesen en principios rectores de la vida social e individual contemporánea.

El primer ensayo de la *Genealogía* sostiene que un conjunto de valores previos a la moral, expresados mediante los términos bueno (noble) y malo (vil), fue trastocado por el cristianismo de manera tal que las características asociadas en un principio con la nobleza pasaron a convertirse ahora en el mal (bajeza), mientras que aquellas asociadas con la baja-za pasaron a representar un nuevo tipo de bondad (mansedumbre). En el segundo ensayo, Nietzsche sostiene que las nociones contractuales de deuda y trueque, así como la noción legal de castigo, en virtud de las cuales se había establecido un marco preciso y permanente de mutua relación entre diferentes partes, se radicalizaron y de ahí surgieron nuestros conceptos de culpa y pecado, así como el problema de conciencia cuya manifestación última es pensar que la expiación de la culpa sólo es posible, si de hecho es posible, en una vida posterior. El tercer y más complejo de los ensayos intenta ajustar cuentas con el poder del “ideal ascético”: la negación, y la lucha por distanciarse, de aquellas actividades y valores más importantes para la vida diaria. El asceta, escribe Nietzsche, considera “la vida como un camino erróneo por el que uno debe transitar finalmente hacia el punto de partida, o como un error que se puede corregir mediante acciones —que debemos corregir—” (GM, III, 11). Al analizar la vida ascética, su origen, su aparente función, su significado real, Nietzsche es lo suficientemente complejo como para que hasta el hecho de convertirla en el centro de atención exclusiva de cuanto pretendo exponer a continuación parezca una grave torpeza. Mi análisis resultará

parcial, y su objetivo específico será mostrar algunas de las características distintivas de la genealogía, así como los problemas generados por el conjunto de tensiones que mencioné al comienzo de este capítulo.

El tercer ensayo de *La genealogía de la moral*, “¿Cuál es el significado de los ideales ascéticos?”, es, como escribe Nietzsche, una interpretación de un aforismo que ya había aparecido, con ligeras diferencias formales, en *Así habló Zaratustra*: “Despreocupado, burlón, violento —así es como nos desea la sabiduría—: es una mujer (*ein Weib*) y su amor está reservado siempre para el guerrero” (Z, I, 7). Esta sentencia aparece en una sección que lleva por título “Sobre la lectura y la escritura”, lo que viene a subrayar la evidencia de que Nietzsche no se refiere en absoluto al conflicto bélico, sino a la pasión y a la parcialidad de la empresa intelectual: no elogia la sabiduría del soldado, sino la energía del pensador. El concebir al escritor como guerrero, y no el identificar a la sabiduría como mujer, es la característica esencial de este aforismo, pues ello genera, por un lado, una tensión entre esta parte de la *Genealogía* y sus secciones iniciales, que resaltaban, por otro, la búsqueda desinteresada y objetiva de la verdad. No es fácil concebir a los “buscadores del conocimiento” como guerreros. Y aun cuando tales términos les sean aplicables, no sigue siendo fácil reconciliar la aplicada e inflexible devoción por la verdad del estudioso con cuanto va implícita en términos como *despreocupado*, *burlón*, *violento*. Los puntos de referencia parecen trastocados: según este aforismo, la meta principal del escritor es la victoria, no la verdad.

Pero, ¿en qué términos se convierte este ensayo en interpretación de aquel aforismo? No se abunda en dicho aforismo. No se le ofrece explicación. Ni siquiera parece existir interés por él *en absoluto*. De hecho, el ensayo casi parece estar concebido de manera que el lector se olvide de que está concebido como una interpretación de la sentencia que lo encabeza. Ahora bien, Nietzsche no considera que la interpretación se reduzca únicamente a un comentario, a una elucidación o, como escribe en determinado momento, a una “traducción conceptual” (VP, 605). Piensa, por el contrario, que “todo lo que domina y se enseña se convierte en interpretación” (GM, II, 12), y está facultado, por lo tanto, para escribir asimismo que “la interpretación es en sí un modo de adueñarse de algo” (VP, 643). Por eso el tercer ensayo de esta obra es, principalmente, un aplicarse a sí mismo de manera autoconsciente el aforismo que lo precede, y dicha aplicación se convierte en su modo de

interpretación —esto es, lo amplía, lo sondea, lo complica—. En cierta forma, el ensayo también se adueña, o se apropia, del aforismo en tanto que confiere a esta sentencia vaga y general un sentido y una dirección muy concretos, que pueden o no ser parte de su intención original. La aplicación es autoconsciente porque Nietzsche interpreta el aforismo dentro de un texto que es en sí una interpretación de otra cosa. Dicha interpretación tiene por objeto el ideal ascético, contra el que este ensayo formula una explícita declaración de guerra. De hecho, Nietzsche considera que el ideal ascético es a su vez una interpretación de ciertos fenómenos que ha intentado sojuzgar, dictando sus propios criterios, objetivos y finalidades. Nietzsche desea presentar estos valores como lo que son, y en consecuencia su ensayo es una reinterpretación de la interpretación implícita en el ideal ascético. Como tal, su texto incorpora objetivos, finalidades y valores propios; su empeño en lograr que sus valores prevalezcan sobre los que encarna el ascetismo se convierte así en un duelo por sojuzgar a ese ideal, paralelo al proceso mismo de entender su naturaleza.

¿Qué valores encarna la interpretación de Nietzsche? Las páginas iniciales de la *Genealogía* inducen al lector a pensar que el impulso principal del genealogista es la búsqueda de la verdad. Y de hecho, cuando Nietzsche se vuelve contra el ascetismo, lo acusa coherentemente de que su versión moral, la devoción fundamentada moralmente por “la pobreza, la castidad, la humildad” (GM, III, 8), está basada en el error y la mentira. Ahora bien, para entender el significado de esta acusación, así como el de las paradojas que asaltan a Nietzsche, debemos precisar en primer término qué entiende él por “versión moral” del ascetismo —modo de vida que, a sus ojos, constituye de por sí una notable paradoja—. Veremos finalmente que ambas paradojas, una en el objeto investigado por la genealogía, la otra en la misma investigación genealógica, son, irónicamente, traducción la una de la otra.

El ascetismo moral o cristiano, según Nietzsche, es un aspecto de un fenómeno más amplio. Aparte del ascetismo que a veces se da entre los artistas (GM, III, 2-4), Nietzsche sostiene que también los filósofos son propensos siempre a incurrir en él: “Mientras existan filósofos sobre la tierra, y donde quiera que haya habido filósofos [...] existe incuestionablemente una irritación y un rencor peculiar del filósofo hacia la sensualidad [...]. Existe también un prejuicio y un afecto peculiar del filósofo a favor del

ideal ascético total; no se debería ignorar esto. Ambos [...] responden a la tipología” (GM, III, 7). Me parece que en este punto Nietzsche carga demasiado las tintas. Aunque bien puede existir una tipología del filósofo esencialmente ascético, no hay por qué meter a todos los filósofos en el mismo saco.⁷ Pero la generalización de Nietzsche es relevante, porque su propósito es distinguir entre el ascetismo filosófico y el ascetismo moral. Para muchos, incluidos algunos filósofos, privarse de algunos placeres mundanos es un modo de asegurarse placeres equivalentes a los que se concede más valor. Aun cuando los comentarios de Nietzsche a propósito de las perniciosas consecuencias de la sexualidad sobre la creatividad son patéticamente ingenuos (GM, III, 8), no es por ello menos cierto que el ascetismo, interpretado en sentido muy amplio como el deseo de liberarse de algunos placeres mundanos, “revela [...] múltiples puentes tendidos hacia la independencia” y hacia la realización intelectual individual (GM, III, 7). Pero en realidad esto no es otra cosa que un autocontrol prudentemente ejercido: se canjea algo que está bien por algo que está aún mejor. Sólo implica criterios de utilidad: la moralidad no tiene nada que ver con este cálculo. Implica una actitud perfectamente egoísta. Los filósofos encuentran en el ideal ascético “una condición óptima para la más alta y desenvuelta espiritualidad y sonríen —no niegan ‘la vida’, más bien afirman *su* vida y *nada más* que su vida, y ello quizá hasta el punto de casi enarbolar el impío deseo: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*—” (GM, III, 7).

Nietzsche escribe que “si uno examina con atención la vida de todos los espíritus grandes, fecundos y creativos [...] se encontrará siempre [...] hasta cierto punto” con los tres ideales ascéticos: la pobreza, la castidad y la humildad. Pero tales personas, matiza, consideran que estos ideales no son ni deberes ni virtudes. Al contrario, las entienden simplemente como “las condiciones más adecuadas y naturales para que su vida sea mejor y dé sus mejores frutos de sí” (GM, III, 8). Nietzsche desgana a continuación otra serie de relaciones, no tan inocentes, entre ascetismo y filosofía. La filosofía, asegura, “careció durante mucho tiempo de valor” (GM, III, 9) y por eso tuvo que adoptar el aspecto del ascetismo mucho más radical del sacerdote, simplemente para subsistir. “El sacerdote ascético fue hasta épocas muy recientes el repulsivo y sombrío molde de gusano con que pudo el filósofo vivir y desenvolverse” (GM, III, 10).⁸ Pero la idea esencial para nuestros fines es que, tras esta mázca-

ra, el ascetismo del filósofo apunta a una vida mejor en el presente; no supone un rechazo de la vida ni es la expiación de un pecado anterior, ni es la preparación para una existencia futura. El ascetismo no moral glorifica un tipo determinado, entre muchos otros, de vida terrenal; no condena los placeres de los que se abstiene. No considera que exista en ellos algo inherentemente condenable ni que por eso deban ser evitados. Los ascetas no morales no tienen por qué esperar dogmáticamente que otros se beneficien también al negar los placeres de los que aquéllos se sustraen. No tienen razón alguna para ello, porque no tienen motivo alguno para suponer que la vida del filósofo, la que desean para sí mismos, tenga por qué ser buena para todos. Tales ascetas, por lo tanto, no tienen por qué interesarse en lo que es o no es conveniente que otros busquen o eviten.

No está claro si Nietzsche piensa o no que alguno de los grandes filósofos ha considerado conscientemente el ascetismo bajo este prisma. En caso de una respuesta negativa, el ascetismo sacerdotal deberá haber sido entonces algo más que una “forma agusanada” de filosofía. Persiste con todo la noción de que, en tales casos, el “significado” de los ideales ascéticos es garantizar el mejor tipo de vida que determinadas personas pueden vivir. El ascetismo facilita pues los medios para una vida real más plena e incluso, si queremos utilizar los términos de Nietzsche, para reafirmarla enérgicamente. Nace del deseo y la inclinación, quizás incluso la compulsión, a involucrarse en aquello para lo que se está más capacitado, independientemente de las consecuencias: es resultado y manifestación de la voluntad de poder; su sentido es la voluntad de poder.

Pero Nietzsche piensa que “todo sentido es voluntad de poder” (VP, 590). El ascetismo moral, por tanto, supone en apariencia una paradoja que desde su punto de vista resulta infranqueable. Los ascetas morales, tal como él los caracteriza, libran aparentemente un combate por distanciarse cuanto les sea posible de la vida, por renunciar a los bienes que ya poseen a cambio de los bienes de otro mundo que, conforme a la visión naturalista de Nietzsche, no son nada. Al negar la existencia en su totalidad, y no sólo uno de sus aspectos, los ascetas morales tratan, en consecuencia, de abdicar de su voluntad de poder. Pero Nietzsche no sólo piensa que esta lucha está condenada siempre al fracaso; está convencido de que ni siquiera puede iniciarse, puesto que toda lucha es en sí misma y por encima de todo una manifestación de la voluntad de

poder. El ascetismo moral, entonces, es la manifestación de una voluntad de poder que aspira a su propia aniquilación.

El ascetismo se transforma en moral cuando la estructura cautelosa y preexistente de comportamiento que acabo de analizar se lleva al extremo y pasa a interpretarse no como medio de asegurarse determinados placeres vitales en detrimento de otros, sino como deseo de evitar la totalidad de los placeres humanos. El ascetismo, que en principio era una postura muy concreta frente a ciertos aspectos de cada vida particular, expresa ahora un juicio sobre la vida en general: “La cuestión aquí es la valoración de nuestra vida que lleva a cabo el sacerdote asceta; la yuxtapone (junto con aquello que le pertenece: la ‘naturaleza’, el ‘mundo’, la esfera completa del devenir y la transitoriedad) a un modo totalmente distinto de existencia a la que se opone y a la que excluye, salvo que se vuelva contra sí misma, se niegue a sí misma: en esa hipótesis, la hipótesis de la vida ascética, la vida cuenta en tanto que puente hacia ese otro modo de existencia” (GM, III, 11). Pero, suponiendo inaceptable la metafísica cristiana, suponiendo que no existe ni un mundo eterno ni una vida eterna, ¿de dónde puede surgir dicha actitud? Si persistimos, como Nietzsche, en que todo tenga un correlato puramente naturalista, la mera existencia de un modo de vida que se vuelve contra la naturaleza da lugar a un problema muy serio, ya que el correlato de este modo de vida habrán de ser también los mismos mecanismos naturalistas que son correlato de todo lo demás. Pero entonces resulta que la vida ascética, que debe ser un fenómeno tan natural como todos los demás,

es una autocontradicción; domina aquí un resentimiento sin parangón, el del instinto insaciable y la voluntad de poder que desea convertirse en soberana no sobre todo cuanto compone la vida, sino sobre la vida misma, sobre sus más profundas, poderosas y básicas condiciones [...] Todo esto es paradójico en grado sumo: nos encontramos ante una discordia que desea ser discordante, que se complace en este sufrimiento y que crece incluso en autoconfianza y triunfalismo a medida que su propia presuposición, su capacidad fisiológica para la vida, disminuye. (GM, III, 11)

¿Cómo ha sido posible, por qué ha sido necesario, que la vida se volviese contra sí misma? Es precisamente eso, insiste Nietzsche, lo que ha

ocurrido a través de la degradación cristiana y moral “de lo humano, e incluso más de lo animal, y más aún de lo material” (GM, III, 28): “¿Qué es entonces esta lucha de lo cristiano ‘contra la naturaleza’? ¡No nos engañemos con palabras y explicaciones! Es la naturaleza contra algo que también es la naturaleza” (VP, 228). A Nietzsche le habían interesado siempre estas peculiares cuestiones autorreflexivas, y desde sus inicios había intentado elaborar un mecanismo que las justificase. Las condiciones que en apariencia no son naturales, reflexiona, aparecen siempre tras el último análisis como medios para conseguir fines naturales. Aunque la reflexión que consagró a este apartado sufrió grandes vaivenes a lo largo de los años, es posible advertir, con todo, una continuidad de fondo entre sus puntos de vista tardíos y el que ya hubiese escrito, mucho antes, sobre “aquellas ilusiones a las que recurre tan frecuentemente la naturaleza para lograr sus propios fines. El auténtico objetivo está velado por una fantasmagoría: y aunque extendemos nuestras manos para atrapar a esta última, la naturaleza alcanza al primero por medio de una ilusión” (NT, 7). El proceso, según Nietzsche, se apreciaba en el propio mecanismo de la tragedia. Un exceso de introspección (“Dionisiaca”) en la realidad de la vida conduce a la desesperación y a la inacción: “El conocimiento mata la acción; la acción requiere los velos de la ilusión: esa es la doctrina de Hamlet” (NT, 7). La acción en la tragedia presenta personajes poderosos que intentan, en vano, conseguir un efecto sobre la “naturaleza eterna de las cosas”. Pero yuxtapuesto a esta vigorosa representación de la vanidad de todo intento se halla el coro trágico, que instaure entre los espectadores la certeza de que hasta en su empeño por alterar la naturaleza los héroes trágicos, como los espectadores mismos, no son sino su resultado y su elemento, y la conciencia de ser una parte de todo lo que vive hace de la vida algo “indestructiblemente poderoso y placentero” y por lo tanto digno de ser vivido. Pero la tragedia no es equiparable con la vida, de la que es creación y es parte. “Mediante este coro el profundo heleno, excepcionalmente proclive al más sutil y profundo sufrimiento, se conforta a sí mismo, tras haberse enfrentado cara a cara tanto con la terrible destrucción de lo que denominamos historia del mundo como con la crueldad de la naturaleza, y ello a riesgo de ansiar una negación budista de la voluntad. El arte lo salva, y mediante el arte... la vida” (NT, 7). La tragedia disuade en apariencia de toda lucha, pero en realidad la promueve. Su fin real es totalmente opuesto al fin que parece perse-

guir, y ambos sirven en conjunto a los intereses de la vida (cf. NT, 15, 18). Una razón principal de la prolongada admiración que Nietzsche profesa hacia los griegos radica en lo que él considera su capacidad para sacar partido de este tipo de procesos. Habiendo vislumbrado la verdad, caracterizada en *La gaya ciencia* como Baubo, se revelaron contra ella, según el inquietante punto de vista de Nietzsche. En consecuencia, se alejaron de su búsqueda. Convirtieron las fases preliminares de su conquista en el objetivo final: “¡Ah, los griegos! Supieron cómo vivir. Lo que esto requiere es detenerse audazmente en la superficie, el pliegue, la piel, para adorar la apariencia, creer en formas, tonos, palabras, en el Olimpo completo de las apariencias. Los griegos eran superficiales... *ide pura profundidad.*” (GC, Pref., 4; cf. NT, 24).

Pero, ¿cómo se relacionan con el ascetismo moral los mecanismos que promueven lo que niegan? Según Nietzsche, el sacerdote ascético, completamente rebelado, persiste en rebajar aspectos y funciones de la vida que sin embargo son cruciales para la vida (cf. CI, V, “Moralidad como antinaturalidad”). Por ello, atiza aparentemente en quienes lo siguen el deseo de dejar de estar vivos. Ahora bien, la genealogía demuestra que el ascetismo moral surge tras llevar al extremo el modesto y mundano ascetismo de los filósofos. El ascetismo filosófico no presenta ninguna paradoja. Pero su vástago, en el que la vida se rebela contra sí misma, sí. Nietzsche desea resolver esta paradoja y también explicar el motivo de que se llegase a este extremo. Así formula su solución: “Debe ser una necesidad de primer orden que una y otra vez promueva el crecimiento y la prosperidad de esta especie hostil-a-la-vida —debe ocurrir de hecho, en interés de la vida misma, que este tipo autocontradictorio no muera—” (GM, III, 11).

Sorprendentemente, y pese a la profunda aversión que le profesa, Nietzsche termina por atribuir finalmente al ascetismo moral una función absolutamente similar a la que había reservado para el arte en *El nacimiento de la tragedia*: el arte finge alejar a las personas de la vida, finge escenificar un profundo fracaso, sólo para demostrar que, a pesar de todo, la vida merece ser vivida. El sacerdote asceta niega la vida, se rebela contra ella, sólo para inducir tanto en su rebaño como en sí mismo la perpetuación de la vida. “Una contradicción como la que el sacerdote asceta representa en apariencia, ‘la vida contra la vida’”, es, desde el punto de vista fisiológico y no meramente psicológico, un mero absurdo. Sólo puede

ser *aparente* [...] Sustituyámosla por una sucinta formulación de los hechos en cuestión: el ideal ascético brota del instinto protector de una vida que degenera y que intenta por todos los medios sostenerse a sí misma y luchar por su existencia” (GM, III, 13).

“El animal humano”, escribe Nietzsche, “es más enfermizo, inseguro, mudable, indeterminado, que cualquier otro animal, no hay duda —es *el* animal enfermo—” (GM, III, 13). Nietzsche especula con frecuencia, de manera ingenua y en ocasiones tosca, con que las causas de esta “enfermedad” son directamente psicológicas.⁹ No veo razón alguna para aceptar esta idea. Pero sigo pensando que debemos tomar muy en serio el fenómeno que describe como enfermedad: el hecho de que la vida de la mayor parte de los seres es, y así lo sienten, desdichada. El mundo está poblado, según Nietzsche, de personas incapaces de alcanzar lo que desean alcanzar, personas que desean en vano ser valientes, ser generosas, ser fuertes, quizás incluso crueles, o al menos ser famosas de algún modo —personas que desean, pero no pueden, dejar una huella en la historia—. Estos son “los que sufren”, aquellos que, como sostiene en el primer ensayo de la *Genealogía*, se han persuadido finalmente de que sus debilidades son en realidad sus virtudes, los resultados de su elección más que las carencias de su naturaleza; los que piensan incluso que sus debilidades son la razón por la que alcanzarán algún día la recompensa “de otra vida”. Incapaces de diferenciarse del resto, terminan por considerar la uniformidad como una virtud y la imponen sobre todos los demás: así es como se crea “el rebaño”. Los valores de quienes sufren surgen al invertirse los valores de los nobles, que priman la fortaleza y la distinción, no la mansedumbre y la uniformidad, como virtudes dominantes —virtudes que no se espera estén al alcance de todos—. Los valores del débil, que Nietzsche considera morales, al menos en parte, por estar concebidos como las virtudes que todos deben compartir, pretenden aliviar el sufrimiento que provoca la impotencia interpretando dicha impotencia como un triunfo. Pero este código, escribe Nietzsche, “no combate al mal sino a quien lo padece, así como al desasosiego de quien sufre” (GM, III, 17). Y mientras sus causas no sean suprimidas, el sufrimiento en sí no podrá ser suprimido y continuará reapareciendo bajo máscaras diversas. Nietzsche, como expondré en el capítulo final, no cree que este sufrimiento llegue a ser extirpado nunca por completo y no tiene ningún remedio que ofrecer.

El débil sufre en realidad de envidia, de *resentimiento*, frente a “los pocos elegidos que han logrado el triunfo” (A, 4), que no son como ellos y que han escapado a la moralidad del rebaño. Como todos los envidiosos, por lo tanto, los débiles sufren de sí mismos: “¿Dónde no encuentra uno esa mirada velada que nos oprime con su profunda tristeza, esa mirada volcada hacia dentro del fracasado innato que traiciona el modo en que estas personas dialogan consigo mismas? —¡esa mirada que es un suspiro!—. Si fuera otra persona —suspira esa mirada—: pero no hay ninguna esperanza. Soy lo que soy: ¿cómo podría librarme de mí mismo? Y sin embargo... *¡Estoy harto de mí mismo!*” (GM, III, 14). Pero, como en un enrevesado inglés proclama Stein en el *Lord Jim* de Conrad, “Sólo una cosa nos puede curar de ser nosotros”. Y es justo en este instante, cuando toda persona está a punto de renunciar al más elemental deseo de continuar viviendo, cuando el sacerdote asceta entra en escena. Y es también en este instante cuando se quita su disfraz de enemigo de la vida y revela su auténtica naturaleza: “este sacerdote asceta, este enemigo en apariencia de la vida, este *negador*, precisamente él se encuentra entre las fuerzas más conservadoras y afirmativas de la vida” (GM, III, 13). ¿Cómo es posible?

Lo más horrible del sufrimiento físico y psicológico no es, a ojos de Nietzsche, el sufrimiento en sí, por espantoso que pueda resultar. El sufrimiento, piensa, puede tolerarse; puede incluso buscarse si hay motivo para ello, si ese es el modo de alcanzar otros logros (cf. GM, III, 28). La característica más atroz de la miseria humana, para Nietzsche, es simplemente que no tiene justificación. Dado que el sinsentido de la miseria fuerza a preguntarse por qué debe uno molestarse en aguantarla, resulta esencial ofrecer una interpretación que permita su explicación y quizás incluso su justificación. El gran triunfo del sacerdote ascético es que explica el sufrimiento y en su explicación apela a un “elemento de *culpa* que induce al sufrimiento”. De este modo facilita una causa, alguien que tiene la culpa del sufrimiento y, a la vez, para quien sufre, un objeto sobre el que desahogarse y de este modo “*mitigar*, por medio de una violenta emoción [...] un dolor secreto y torturante que paulatinamente se vuelve insoportable” (GM, III, 15). Pero la interpretación ascética implica otro giro esencial: “Sufro: alguien tiene que tener la culpa” —así piensa toda oveja enferma—. Pero su pastor, el sacerdote asceta, dice: “¡Tranquilo, rebaño! Alguien tiene que ser culpable: pero tú eres ese alguien, sólo a ti debes echar la culpa: *sólo tú eres responsable de ti mismo*” (GM, III, 15).

De hecho, reflexiona Nietzsche, se sufre porque es imposible consumir las propias ambiciones o satisfacer los propios deseos. El asceta toma el sufrimiento como algo dado, y lo interpreta no como resultado de una ambición no consumada, sino como el castigo por una culpa: las personas sufren porque acaso son sensuales, orgullosas, crueles, o quizá sólo ambiciosas, no porque esos impulsos no se hayan consumado. Lo que es más importante aún, sufren porque acaso han *deseado* actuar de esa forma: esto explica que la cualidad moral de las acciones se sitúe a menudo en la intención o en el motivo por el que fueron realizadas. De este modo, el ascetismo hace un pecado del hecho de ambicionar unos rasgos que, conforme al modo noble de apreciación, acaso hubiesen constituido virtudes. Pero tanto si dichos rasgos hubiesen sido virtudes como si no, el deseo de ostentarlos, según Nietzsche, es absolutamente inextirpable. Tanto estos rasgos como la inclinación a actuar conforme a su dictado son parte de lo que somos esencial e inevitablemente. El castigo, por tanto, seguirá ahí, necesariamente. El ascetismo nunca podrá suprimir el sufrimiento, pero sí engendrar una interpretación que explica por qué es inevitable:

Los seres humanos, que sufren de sí mismos de un modo u otro [...], inseguros a propósito del porqué o del dónde, sedientos de razones –las razones alivian–, sedientos también de remedios y fármacos, al fin buscan el consejo de alguien que conoce también cosas ocultas – y ¡mirad!, reciben una pista, reciben del hechicero, del sacerdote asceta, la *primera* pista en torno de la “causa” de su sufrimiento; deben buscarlo *en sí mismos*, en alguna *culpa*, en un jirón del pasado, deben entender su sufrimiento como un *castigo*. (GM, III, 20)

Muchas razones avalan que la interpretación ascética del sufrimiento sea una invención del genio. Nietzsche piensa, como hemos visto, que el sufrimiento es inevitable (quizá por razones fisiológicas o psicológicas; quizá también, podríamos añadir, por razones sociales y económicas). Al culpar del sufrimiento al mismo que lo sufre, y por características que no es posible suprimir, esta interpretación no promete que se cumpla lo que no podrá cumplirse: no promete la erradicación del sufrimiento, al menos en el curso de esta vida. Se resguarda así de las evidencias recalitrantes. Pero promete atenuar el sufrimiento si uno se distancia en lo

posible de aquello que, según el ascetismo, lo provoca. Mas, como ya he afirmado, no es posible prescindir de ello; sería como querer prescindir de nosotros mismos. Por eso Nietzsche insiste en que el ideal ascético, “esta aberración de los sentidos, de la razón misma, este miedo de la felicidad y de la belleza, esta voluntad de alejarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, anhelo, de la nostalgia misma –todo esto significa–, atrevámonos a llamar a las cosas por su nombre, es la *voluntad de la nada*, una voluntad que contrarresta a la vida, una rebelión contra los presupuestos más esenciales de la vida” (GM, III, 28; cf. III, 1). El deseo en general siempre puede llevar a un deseo pecaminoso en particular; de un modo u otro los deseos “pecaminosos”, esenciales como son para los humanos, son inevitables. En su vertiente más extrema, por lo tanto, el ideal ascético es un deseo de dejar de desear, una voluntad de abandonar toda voluntad. Pero Nietzsche enfrenta también este proyecto de autoderrota con la renuncia pura a toda lucha, con lo que él considera la más peligrosa consecuencia “nihilista” surgida de pensar que ninguna razón justifica el sufrimiento; la “voluntad de la nada”, por el contrario, “es y continúa siendo una *ivoluntad!*” (GM, III, 28). Querer no querer sigue siendo querer. En particular, es querer ser otro diferente de quien hasta ese momento uno ha sido. Pero querer ser otro distinto del que hasta ese momento uno ha sido es querer “superarse” a uno mismo, y ese es un modo característico de manifestar voluntad de poder, lo que Nietzsche denomina también “la voluntad de vida” (GC, 349). Podemos dar ahora el círculo por cerrado.

El odio ascético de la vida constituye por lo tanto un mecanismo para otorgar al débil, así como al mismo sacerdote asceta (que es débil en los mismos términos, GM, III, 15), una razón para seguir viviendo. Mediante el rechazo sacerdotal de la naturaleza, “el instinto de regeneración de la vida ha intentado [...] sacar partido a los malos instintos de todos los que sufren, traduciéndose en autodisciplina, autocontrol y autosuperación” (GM, III, 16). Aunque no se trate de la autosuperación que Zaratustra elogia en sus discursos, aunque el empeño que supone esté desde un principio condenado al fracaso, “la voluntad de la nada” es así todo un combate por alcanzar el dominio de uno mismo. Es, por lo tanto, una vez más, manifestación de la única actividad que, según Nietzsche, está presente en todo cuanto existe: “Sólo donde hay vida hay también voluntad: no voluntad de vida –esto os enseño– sino voluntad de poder” (Z, II, 12).¹⁰

El ideal ascético, una vez revelado como variante de la voluntad de poder, ya no es la paradoja que en principio parecía. Nietzsche sostiene que el pecado no es un hecho sino una interpretación de la “depresión fisiológica” (GM, III, 16). Podemos disentir del diagnóstico que practica Nietzsche de este hecho, pero aún estamos libres de aceptar su idea de que, sea cual sea la razón que la haya provocado, la miseria humana ha inducido su propia interpretación religiosa y tal interpretación ha paliado, en cierto sentido, la miseria que forzó tal inducción.¹¹ “La preponderancia de la sensación de desagrado sobre las sensaciones de placer es la causa de esta moralidad y esta religión ficticias; pero dicha preponderancia proporciona la fórmula misma de la decadencia” (A, 15). El ideal ascético, enfrentado a su decadencia, alberga en último término una función positiva: preserva la vida, aunque a expensas de incrementar esa decadencia al incrementar constantemente la sensación de desagrado, conduciendo a las personas, inevitablemente, a una insatisfacción cada vez mayor consigo mismas: los santos se ven siempre a sí mismos como los mayores pecadores. Al pretender negar su naturaleza, al querer “nada”, los seres débiles “podrían ahora querer algo: no importa en principio con qué fin, por qué, ni con qué lo quisieron: *la voluntad misma fue preservada*” (GM, III, 28). El ascetismo no moral es un fenómeno afirmativo porque rechaza algunos placeres sólo para alcanzar otros, asegurándose una vida mejor en este mundo. El ascetismo moral lleva al extremo este rechazo, niega todos los placeres, rebaja todo cuanto existe en el mundo. Aun así, no todos los aspectos del ascetismo moral son negativos, toda vez que permite a un cierto número de personas vivir la mejor de sus vidas posibles, aun cuando sea una vida verdaderamente miserable. Como todo ideal, este ascetismo es, en palabras de Sarah Kofman, “afirmativo; los ideales negativos afirman el ser que evalúan; son medios para que continúe vivo, aun si es tanto a costa de dañar vidas más fuertes como de perjudicar al futuro de la humanidad”.¹² Pero si la interpretación genealógica de Nietzsche respecto del ideal ascético muestra que es también afirmativo y una manifestación de la voluntad de poder, ¿sobre qué criterios se sustenta su crítica? ¿Por qué escribe que “uno puede sin exagerar denominarlo *la auténtica calamidad* [Verhängnis] en la historia de la higiene europea” (GM, III, 28)? Este es el problema al que nos enfrentamos ahora.

La respuesta a esta cuestión está parcialmente esbozada en la última parte de la enunciación de Kofman. Al ideal ascético no le basta con regu-

lar las vidas de quienes realmente pueden necesitarlo. El mismo Nietzsche abonó el terreno para la respuesta anticipándose verbalmente a la frase recién mencionada: “Lo que debemos temer, lo que tiene un efecto mucho más pernicioso que cualquier otra calamidad [*was verhängnisvoll wirkt wie kein andres Verhängnis*], es el hecho de que los seres humanos no deberían inspirar un profundo temor, sino una profunda náusea; y a la vez no un gran miedo, sino una gran piedad” (GM, III, 14). Pero ésta, piensa Nietzsche, es precisamente la meta de quienes comercian con el ideal ascético. Su *resentimiento*, y de hecho la estructura misma de su empresa, les exige que convengan incluso a quienes pertenecen al “tipo superior”, cuya “aparición es anterior... pero como un accidente afortunado, nunca como algo querido” (A, 3), de que deben ver el mundo y deben contemplarse a sí mismos con los ojos del asceta. También ellos deben mentalizarse para sufrir, aunque su manera de ser no los predisponga a ello. “¿Cuándo alcanzarán los débiles, se interroga Nietzsche, la más sublime, la más sutil consagración de la venganza?” Y responde: “indudablemente, cuando hayan conseguido envenenar la conciencia de los más dichosos con base en sus propias miserias, en toda la miseria, de manera que un día los dichosos empiecen a avergonzarse de su buena suerte y quizá se digan uno a otro: ‘es vergonzoso ser dichoso: ¡hay demasiada miseria!’” (GM, III, 14).

La voluntad de poder que Nietzsche pone de relieve en el ideal ascético presenta una característica peculiar ausente, por ejemplo, en la voluntad de poder que manifiesta el modo noble de apreciación analizado en el primer ensayo de la *Genealogía*. Los idealizados nobles del texto, junto con un puñado de individuos que, como Napoleón o Goethe, lograron escapar de la moralidad del esclavo, se complacen en lo que ellos perciben como su propia bondad y no albergan expectativa alguna de que nadie pueda ser como ellos. El “*pathos* de la distancia” los lleva precisamente a complacerse de manera especial en lo que los diferencia de todos los demás (GM, I, 2). Nietzsche cree que ni siquiera se les hubiese pasado por la cabeza que los “malos” –esto es, los rastreros y los débiles– puedan llegar a ser nunca nobles y fuertes como ellos. La voluntad de poder de los individuos nobles se manifiesta como afirmación de su diferencia: no quieren que otros sean como ellos (aun si eso fuera posible), del mismo modo que ellos no quieren ser como otros. Desean seguir siendo los individuos diferenciados y distinguidos que ya son. Para el res-

to del mundo, sin embargo, es esencial que las diferencias entre individuos sean lo más mínúsculas posibles. Nietzsche considera que los individuos nobles son, al menos en potencia, tanto más peligrosos para los débiles cuanto que en realidad son objeto de su envidia. El propósito esencial de la moralidad de los esclavos es, por ello, que tales personas se avergüencen de su distinción e intenten rechazarla. Intentan rebajarlos al nivel de quienes están por debajo de ellos mismos, a fin de eliminar así, de un plumazo, tanto el miedo como la envidia de los débiles. Esta es la victoria final de la moralidad del esclavo: “La voluntad del débil por representar *alguna* forma de superioridad, su instinto para los tortuosos caminos que conducen hacia la tiranía sobre el sano... ¿dónde no está esta voluntad de poder de los más débiles?” (GM, III, 14).

Los términos utilizados por Nietzsche, “fuerte y débil”, “noble y vil”, “sano y enfermo” figuran entre los más ambiguos de su vocabulario. Pero una clara diferencia entre ambos grupos radica en que la moralidad del esclavo pretende que todos se adecuen a un modo único de comportamiento, mientras que quienes se adhieren al modo noble de apreciación consideran ridículo este fin, si es que les es dado concebirlo en absoluto. ¿Cómo pudo prosperar, entonces, el proyecto de que estas personas aceptasen como suyos la moralidad del esclavo y el ideal ascético? Una interpretación sólo puede parecer obligatoria para todos si se oculta que es una interpretación. Y ello sólo puede lograrse si dicha interpretación se presenta como una visión del mundo objetivamente cierta y dirigida a todos los seres humanos en tanto que simplemente seres humanos, agentes racionales o, en este caso, hijos de Dios. Apelar a características en apariencia universalmente compartidas y que no diferencian a ningún grupo particular de los otros es ocultar esta parcialidad de la interpretación, ocultar los intereses y valores específicos a los que responde y a los que promueve, negar su voluntad de poder. El ideal ascético pretende mantener bajo control las vidas de aquellos que no lo necesitan y que, de hecho, vivirían una vida mejor si prescindiesen de él. Aparte de esto, sólo puede alcanzar su meta pretendiendo ser lo que no es, presentándose como un hecho y no como una interpretación. La voluntad de poder que en él se manifiesta, por lo tanto, no sólo es perjudicial sino también esencialmente engañosa, y ésta constituye la segunda razón por la que Nietzsche, pese a reconocerlo como un fenómeno natural e incluso positivo, lo condena vehementemente.

Decir de una idea que es una interpretación no equivale a decir que es falsa. Más bien es decir que se trata de una idea que, como todas las ideas, ha sido producida por intereses específicos y propósitos específicos, y que es apropiada para unos tipos específicos de personas. Y aunque esto no convierte en irrelevante la cuestión de la verdad, la cuestión que es preciso formularse en última instancia a propósito de una interpretación se refiere a los intereses que promueve: ¿para qué tipo de persona es apropiada? ¿A quién beneficia? Esta es la razón por la que, creo, dice Gilles Deleuze que cuando examinamos nuestras instituciones, las instituciones que las producen, no debemos formularnos la cuestión metafísica “¿Qué es?”, sino también la cuestión genealógica “¿Qué cosa?” (*qui*). Deleuze se refiere a un fragmento de su prólogo para *El caminante y su sombra*, en el que Nietzsche escribe: “¿Qué es? Grité con curiosidad: ¿Cuál es? ¡Debería preguntarse! Así habló Dionisio, después se sumió en su silencio tan particular, es decir, su silencio incitante”. Deleuze lo explica razonando que para Nietzsche “la cuestión ‘cuál’ significa esto: ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de una cosa dada? ¿Cuál es la voluntad que la posee?” (pp. 76-77). Esta cuestión no se refiere a los individuos puesto que, como concluye Deleuze, “no deberíamos preguntarnos ‘¿quién es el que quiere?’, o ‘¿cuál interpreta?’, o ‘¿cuál evalúa?’, puesto que siempre y en todas partes es la voluntad de poder *la que*” (p. 77). Considero que esto no significa sino que la interpretación es siempre un intento de revelar y aclarar el carácter, el tipo de persona y el tipo de vida que una idea promueve y genera. Este tipo puede ser por completo diferente del deseado por los individuos que generaron la idea en cuestión y que no pueden, al menos conscientemente, haber sido esos mismos individuos. La genealogía de una idea o de una institución no es, en consecuencia, una investigación sobre los objetivos explícitos de quienes la crearon. Y este hecho nos da una explicación de por qué la búsqueda de los orígenes en su concepción tradicional, la búsqueda de la concepción primera que autores o agentes particulares dieron a sus creaciones, de qué significaron tales objetos para sus audiencias originales, no es parte de una empresa genealógica. La genealogía es el estudio de los diversos logros imprevistos y a menudo no imbricados que posibilitaron diferentes instituciones a lo largo de sus variables existencias.

En un famoso pasaje, Nietzsche escribe: “Gradualmente se ha vuelto claro para mí lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora: es decir, la

confesión personal de su autor y un tipo de memoria involuntaria e inconsciente; también que las intenciones morales (o inmorales) en cada filosofía constituyeron el germen real a partir del cual creció la planta completa” (MBM, 6). A menudo se ha pensado que esta declaración expresa un reduccionismo psichistórico:¹³ es decir, que para Nietzsche entender lo que una idea filosófica significa “realmente” es ubicar en la vida de su autor determinados acontecimientos específicos que, de algún modo, explican por qué ese autor sostuvo ese punto de vista particular. Una versión especialmente amorfa de esta opinión sostendría, por ejemplo, que Nietzsche concibió su famosa idea relativa a la muerte de Dios porque lo afectó a lo largo de toda su existencia la temprana muerte de su padre y porque en su infancia no hubo ninguna otra figura masculina que encarnase el respeto —un hecho al que también se ha recurrido para justificar su temprana admiración por Wagner—. Pero Nietzsche, que a menudo se describió a sí mismo como un “psicólogo”, no sentía interés por ese tipo de investigación, y de hecho nunca lo practicó. Lo más importante de su declaración se refiere a la relación entre las intenciones morales con las que se presenta una idea, tanto si el autor es consciente como si no lo es, y los demás componentes de esa idea. Nietzsche creía que el objeto de toda idea filosófica es presentar una visión del mundo y una concepción de los valores que posibilitan la existencia de un determinado tipo de persona al que permiten florecer y desarrollarse. Como ya hemos visto, escribió: “Buscamos un reflejo del mundo en aquella filosofía en la que nos sentimos más seguros; esto es, en la que nuestros impulsos más poderosos se sienten libres para actuar. ¡Este será también mi caso!” (VP, 418). Él creía que la apreciación de las ideas filosóficas es hasta cierto punto una apreciación de este tipo de agente. Y pensaba que sólo él era consciente de este hecho, pese a que el objetivo de todos los filósofos sea presentar dicho tipo.

Para acreditar que merece una aceptación incondicional, el ideal ascético oculta su voluntad de poder y sus orígenes parciales y específicos. Se presenta como texto y no como interpretación, cuando de hecho es una interpretación del “texto” constituido por las vidas de los pobres y los oprimidos, lo que en sí mismo es el producto de innumerables interpretaciones e inversiones previas de anteriores modos de vida. La moralidad, escribe Nietzsche, “no permite ninguna otra interpretación, ningún otro objetivo; rechaza, niega, afirma y sanciona sólo desde el punto de vista de

su interpretación (y ¿ha existido en algún otro momento un sistema de interpretación pensado de una manera más exacta?)” (GM, III, 23; cf. MBM, 202). Esta falacia, que es también un autoengaño, caracteriza a todo dogmatismo y constituye el fundamento para plantear otra objeción al ideal ascético. Se basa en que el ascetismo niega la contingencia radical de la historia, el hecho de que cada institución está sujeta a alteraciones, revisiones e incluso supresiones. Pero, lo cual es más relevante aún, niega que muchos modos de vida sean posibles simultáneamente, y que este pluralismo, pese a sus innegables peligros, contenga mayores promesas que la nivelación uniforme que Nietzsche encuentra implícita en el cristianismo y en todos los demás códigos absolutistas. Los códigos morales, escribe Nietzsche, deben “llegar a aceptar finalmente que es *immoral* decir: ‘Lo que es bueno para uno es válido para los demás’” (MBM, 221).

Las interpretaciones elogiadas por Nietzsche declaran, en contraposición con el ideal ascético, que eso es lo que son, proclaman que son parciales en dos sentidos, e invitan a su propio cuestionamiento. La última característica es crucial porque es sólo a la luz de una nueva interpretación, creada a partir de dicho cuestionamiento, como el conocimiento general de que una idea es una interpretación se convierte en conciencia específica de sus fuentes particulares, valores y finalidades. Nietzsche es particularmente consciente de este punto en la *Genealogía*. Esto lo hace también consciente de que su propia investigación puede generar una paradoja similar a la que descubre en el ideal ascético. Y la paradoja implícita en el método de investigación de Nietzsche puede ser incluso más difícil de resolver que la paradoja implícita en el objeto que investiga.

Nietzsche denuncia el ideal ascético, pero, por razones complejas que analizaré en el último capítulo de este libro, no se presta a sustituirlo por una moralidad positiva de cuño propio. Nietzsche considera que su interpretación de las instituciones morales tradicionales es en sí misma una guerra contra ellas: mostrarlas como lo que realmente son basta para que la gente las rechace. Sin embargo, la propia formulación “mostrarlas como lo que realmente son” genera el grave problema que debemos considerar ahora. El ideal ascético es una “mentira” para Nietzsche. Busca “el error precisamente allí donde el instinto de vida postula de manera más incondicional la verdad” (GM, III, 12; cf. A, 56). Se basa en presupuestos causales equivocados, que él pretende desenmascarar, a pro-

pósito de la libertad de elección, la culpa y el castigo (cf. CI, VI; A, 38). Como Nietzsche no ignora, su batalla contra el cristianismo está motivada por su deseo de alcanzar la verdad en torno de estas cuestiones. Pero a la vez sabe que su ataque es una interpretación en el sentido que he venido analizando, y que por lo tanto no puede constituir una refutación en el sentido tradicional. “¡Qué me importan a mí las refutaciones!”, escribe (GM, Pref., 4). Su ataque es una demostración de que, pese a sus pretensiones en sentido contrario, el ideal ascético es asimismo una mera interpretación y en consecuencia carece de la objetividad y de la universalidad que persigue. No obstante, presenta esta demostración convencido, y sin posibilidad de cuestionárselo, de que es verdad. Y este convencimiento lo envuelve en una paradoja.

Nietzsche analiza la fe en la verdad en las secciones 23-26 del tercer ensayo de la *Genealogía*. La sorprendente conclusión a la que llega es que sus expresiones modernas, la ciencia (*Wissenschaft*) y la historiografía (*Geschichtsschreibung*), que han identificado al ascetismo como la falsa idea que es en realidad, no son en realidad opuestas al ideal ascético, “sino más bien ‘las más recientes y nobles formas del mismo’” (GM, III, 23). En la sección 24 remite a sus lectores al libro quinto de *La gaya ciencia*, donde analiza en profundidad la ciencia, e incluso cita uno de sus pasajes centrales: “Segue siendo una fe metafísica la que subyace a nuestra fe en la ciencia —y nosotros, los que buscamos hoy el conocimiento, individuos sin dios y antimetafísicos, también avivamos nuestra llama a partir de un fuego de un milenio de antigüedad, la fe cristiana, que fue también la fe de Platón en que Dios es verdad y en que la verdad es divina—” (GC, 344). Ahora bien, si esto es así, al combatir el ideal ascético Nietzsche (y cuantos lo han seguido) está en realidad perpetuándolo, de modo muy semejante a como el ideal ascético preservó la vida al rechazarla.

Las razones por las que la fe en la verdad es una parte y no un contrario del ascetismo son complejas. Una de ellas consiste en que “es precisamente en su fe en la verdad en lo que sus fieles son más rígidos e incondicionales que nadie” (GM, III, 24). Nietzsche piensa ciertamente que el hecho de que la ciencia se base en la “fe” de que “nada es más necesario que la verdad, y en relación con ella el valor de todo lo demás es secundario” (GC, 344), demuestra que la ciencia se basa en presuposiciones incuestionadas que la vuelven una prolongación de la tradición dogmática a la que se opone y con la que lucha. Pero aporta también otras razo-

nes.¹⁴ En la misma sección de *La gaya ciencia* propone el curioso y enigmático argumento de que la consagración a la verdad en que se basa la ciencia debe ser o bien la voluntad de no permitirse a uno mismo el engaño o bien la voluntad de no engañar. El principio anterior, sostiene, induce claramente a la prudencia: “Uno asume que ser engañado es doloroso, peligroso, catastrófico”. Pero, añade, no hay fundamento para suponerlo. En muchas ocasiones es más beneficioso engañarse a propósito de los hechos que conocer su verdad. Por eso, la fe incondicional en que “la verdad es más importante que cualquier otra cosa, incluida cualquier otra convicción [...], nunca hubiera podido darse si tanto la verdad como la mentira se hubiesen revelado útiles, lo que es el caso”. La búsqueda incondicional de la verdad, concluye Nietzsche, nunca hubiera podido basarse en este cauteloso principio: “La voluntad de verdad no significa que ‘no me dejaré engañar’ sino que —no hay alternativa— ‘no engañaré, ni siquiera a mí mismo’; y de este modo permanecemos sobre un terreno moral” (GC, 344). La vida, dice, está llena de apariencias, error, engaño y mentira: ¿por qué los seres humanos habríamos de ser diferentes de todas las demás cosas? Pero pensamos que somos diferentes; y este convencimiento, que contrapone a los seres humanos y el resto de la naturaleza, repite los movimientos dialécticos de rechazo de uno mismo que Nietzsche discute en su interpretación del ideal ascético. La voluntad incondicional de la verdad brota de un intento por parte nuestra de negar la naturaleza en general, y nuestra naturaleza, en la que el engaño y el error son esenciales, en particular. Es, por eso, otra versión del ascetismo.

Es muy difícil sopesar este sugerente argumento, aunque sólo sea por su dosis de concentración y abstracción. Nietzsche hubiese hecho bien, en este caso al menos, si hubiese ido contra su propia naturaleza y se hubiese centrado más en el problema, ampliando su razonamiento, elucidando su actitud, e incluso enunciando sus premisas. Sin embargo, por fortuna, podemos abandonar la cuestión con esta fase enigmática pero muy poco eficaz. La principal razón de Nietzsche para considerar que la ciencia es una versión del ascetismo difiere de las dos que he mencionado hasta el momento.

Nietzsche no analiza explícitamente esta consideración, que constituye una de las dificultades centrales que genera su propia escritura, y, si el argumento de este libro es correcto, es uno de los objetivos que aquí se intenta alcanzar: implícito como está en la estructura de su proyecto,

continúa surgiendo en sus textos sin necesidad de ser objeto de un análisis directo. Esa dificultad es la siguiente. Por el simple hecho de haber sido propuesta, una interpretación es propuesta inevitablemente en la convicción de que es cierta. Pero entonces se presenta, por mucho que se garantice lo contrario, como una idea que todos deben aceptar por ser cierta. Cuando demostramos que cualquier otro tipo de empeño es parcial, aun cuando afirmamos que también el nuestro es parcial, encomendamos implícitamente todo cuanto hacemos, quizá contra nuestra voluntad, a la atención universal. Todo empeño por presentar una idea, con independencia de cuán explícitamente admitamos que tiene carácter de interpretación, lleva a un inexorable compromiso dogmático. La cuestión no es que la fe en la verdad no esté suficientemente cuestionada, sino que una idea no puede cuestionarse en absoluto mientras se procede a presentarla. Incluso una idea que niegue la existencia de algo llamado verdad debe ser presentada como una verdad. El ascetismo, como ya hemos visto, intenta ocultar que es una interpretación. Atacarlo y demostrar que después de todo no es sino una interpretación sigue siendo algo que hacemos en nombre de la verdad. Y mientras este compromiso tenga lugar, el dogmatismo del que depende el ascetismo no habrá sido eliminado.

Tal vez pudiera ser posible, como escribié Nietzsche, “concebir tal placer y tal poder de autodeterminación, tal *libertad* de la voluntad, que el espíritu se alejaría de toda fe y de toda ansia de certeza, habiéndose disciplinado a resistir sobre cuerdas y posibilidades insustanciales, y a bailar junto al abismo. Dicho espíritu sería el *espíritu libre par excellence*” (GS, 347). Quizá pueda concebirse este espíritu libre, aunque la misma concepción de Nietzsche no es muy específica al respecto. Él mismo pudo estar cerca de ejemplificar dicha concepción en la *Genealogía*, pero todavía es consciente, pienso, de que está lejos de este acaso irrealizable ideal. La relación genealógica de la moralidad puede plantear la cuestión de su propio *status*, pero no puede darle respuesta —no, al menos, sin otra genealogía extraída de la propia práctica de Nietzsche, que a su vez volvería a plantear la misma pregunta una vez más—. No es asombroso, después de todo, que los buscadores del conocimiento permanezcan como unos desconocidos para sí mismos. “La voluntad de conocimiento”, escribe Nietzsche, “requiere una crítica —definamos nuestra propia tarea—, el valor de la verdad debe, por una vez, ser *cuestionado*”

experimentalmente” (GM, III, 24). Pero, ¿es posible emprender esta tarea en nombre de algo que no sea la voluntad de verdad en sí misma? ¿No constituirá dicha crítica, como la totalidad de la genealogía, un caso más de la naturaleza contra algo que también es la naturaleza? ¿Y no es esto precisamente lo que resultó ser el ascetismo después de las pesquisas genealógicas?

Sorprendentemente, sin embargo, la voluntad de verdad, aunque no simplemente un “resto” sino el “núcleo” mismo del ascetismo, puede ser el peor enemigo de ese ideal. Es decir, quizás el ascetismo se verá socavado desde dentro: “Véase qué es lo que realmente triunfó sobre el Dios cristiano: la misma moralidad cristiana, el concepto de certeza entendido de manera aún más rigurosa, el refinamiento del padre confesor de la conciencia cristiana, traducido y sublimado en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio” (GC, 357). La ciencia es en sí descendiente de la insistencia cristiana en la certeza, y la disciplina de “dos mil años de certeza [...] se prohíbe a sí misma *la mentira que implica la creencia en Dios*” (GM, III, 27). El cristianismo se socava de este modo a sí mismo; provoca, como escribe Nietzsche, su propio derrumbe:

Todo lo que es grande lleva aparejado su propia destrucción mediante la expresión de un derrumbe: así es la ley de la vida [...] De este modo el cristianismo como *dogma* fue destruido por su propia moralidad; de la misma forma, el cristianismo *como moralidad* también debe perecer ahora: estamos en el umbral de que *esto* ocurra. Después de que la certeza del cristianismo hubiese fabricado una inferencia tras otra, debe terminar fabricando su *más sorprendente inferencia*, su inferencia *contra* sí mismo; esto ocurrirá, sin embargo, cuando se plantee la cuestión “¿Cuál es el significado de toda voluntad de verdad?” (GC, III, 27)

Pero cabe sospechar que hasta esta cuestión debe plantearse en nombre de la voluntad de verdad. Este “acontecimiento”, por lo tanto, puede ser un caso más de la naturaleza contra algo que también es la naturaleza. Puede ser otro ejemplo del círculo que anima la estructura misma de la *Genealogía*, así como la praxis que demuestra esta obra y los objetos que investiga. ¿Es posible llegar a completar un “acontecimiento” de esta índole?

Esta cuestión puede ser apremiante si el problema de la verdad se plantea con la gravedad con que Nietzsche lo hace; porque precisamente esta gravedad nos impide decidir (suponiendo que nos importe hacerlo) si Nietzsche se liberó o no de la “metafísica” o de la “filosofía”. En mi opinión, no es posible dar ninguna respuesta directa a ninguna de estas preguntas, y Nietzsche era consciente. Todo intento por escapar a la “metafísica”, precisamente a causa del círculo que estoy analizando, lleva aparejado siempre el riesgo de que se lo considere, y que por lo tanto sea, con todo derecho, una parte de la metafísica. Al clamar por el fin de la filosofía, Nietzsche, tal vez conscientemente, le ha añadido algo nuevo —aunque sólo sea porque sus sucesores han venido proponiendo sucesivamente finales más radicales incluso que el propuesto por Nietzsche, el primero de los últimos metafísicos—. Y al intentar devolver a Nietzsche a su lugar dentro de la filosofía, colocándose ellos fuera, sus sucesores, a su vez, han generado más filosofía. Irónicamente, así como el ideal ascético fue la argucia que inventó la vida para que la gente continuase viviendo, la muerte de la filosofía puede ser la treta que se ha inventado la filosofía para que los filósofos continúen escribiendo.¹⁵

“El menosprecio del ideal ascético implica inevitablemente el menosprecio de la ciencia”, porque ambos dependen esencialmente de la fe incondicional en que “la verdad tiene un valor incalculable, y no puede ser criticada” (GM, III, 25). Pero no es fácil apreciar cómo podría menospreciarse la ciencia sin a la vez hacer más ciencia y, en consecuencia, sin perpetuarla. Nietzsche no ignora estas dificultades. Por eso niega que la ciencia sea en última instancia el enemigo del ideal ascético, y por eso escribe que “también en la esfera más espiritual, el ideal ascético sólo tiene actualmente *un* tipo de enemigo real capaz de *dañarlo*: los payasos de este ideal —pues provocaron desconfianza en él—” (GM, III, 27). Nietzsche intenta ser tal payaso —lo que no necesariamente implica ser divertido—. Implica más bien una lucha por revelar las contradicciones internas y las decepciones del ascetismo, denunciarlo y, sin embargo, no generar una idea que repita torpemente las mismas contradicciones y decepciones, pues repetirlas significa no lograr que se genere desconfianza en el ideal ascético; por el contrario, equivale a demostrar que es ineludible. Esta es la tarea que Nietzsche se asigna a sí mismo, y con un breve análisis de la misma cerraré este capítulo. Su esfuerzo por resolverla es el núcleo de la segunda parte de este libro.

Sabemos que Nietzsche denuncia la moralidad cristiana por su actitud negativa frente a la vida. Esta idea se encuentra en el centro no sólo de la *Genealogía*, sino también de sus últimos escritos. La Iglesia, escribe, “en todas las épocas ha hecho especial hincapié en la disciplina de la extirpación (extirpación de la sensualidad, del orgullo, de la ambición de poder, de la avaricia, de la venganza). Pero atacar las raíces de la pasión equivale a atacar las raíces de la vida: la práctica de la Iglesia es *hostil a la vida*” (CI, V, 1). Este empeño de la criatura viva, discordante, disonante, en prescindir de una parte de sí misma es la razón principal de la propia hostilidad de Nietzsche al cristianismo, al que acusa de intentar imponer a todos una visión invertida de la realidad. “Hasta donde alcanza el instinto del teólogo, los *juicios de valor* han colgado sobre sus cabezas y los conceptos ‘verdad’ y ‘falsedad’ se han invertido, necesariamente: a aquello que es más perjudicial para la vida se lo denomina ‘verdad’; mientras que a todo aquello que la eleva, la mejora, la afirma, la justifica y la vuelve triunfal se lo llama ‘falsedad’” (A, 9). Pero a la vez no ignoramos la creencia de Nietzsche en que hasta el ideal aparentemente más negativo sigue afirmando el tipo particular de vida que resulta más adecuado para quienes lo profesan. Cada interpretación del mundo afirma dicha vida, y el genealogista intenta descubrir qué es esa vida en cada caso particular. Cada negación presupone algunos valores positivos: “La vida misma nos obliga a postular valores; la vida misma se revaloriza a través nuestro cuando postulamos valores”. Un ideal, por lo tanto, que condene a la vida tal como es vivida habitualmente debe ser el ideal de quienes no pueden vivir de ese modo, aquellos que son en sí mismos ejemplo de “una vida crepuscular, debilitada, condenada” (CI, V, 5). Dicho ideal está a favor de una vida crepuscular y es, después de todo, su modo de aferrarse a ella. Quienes no pueden vivir la vida tal cual es la denuncian e inventan otro modo de vida que les permita al menos sobrevivir, si no prosperar.

Enunciados como este dan a entender que, enfrentado a la inversión cristiana de los valores, Nietzsche aboga por otra inversión, un giro completo de los ideales cristianos. Nietzsche parece instar a menudo a una celebración inequívoca de la vida porque, frente a la idea cristiana que él rechaza, considera que la vida es esencialmente alegre, placentera y buena. Algunos de sus primeros escritos expresan dicho punto de vista (véase NT, 7, 9, 24). Pero en sus obras posteriores elabora una doctrina

más compleja y sutil. En lugar de atacar directamente los juicios negativos de valor a propósito de la vida, los considera indicios o señales del tipo de personas que los profesan, siendo precisamente esta la razón que les permite vivir. Pero también confiere a los juicios positivos la misma consideración. No se pregunta sólo si un juicio es afirmativo o negativo, dado que todos son en último término afirmativos, sino también qué es lo que cada juicio afirma específicamente. Lo que Nietzsche ataca directamente no es a fin de cuentas cualquier tipo de juicio particular, sino la tendencia misma a formular juicios generales a propósito del valor de la vida en sí, como si existiera una única cosa tal con un carácter propio, susceptible de ser alabada o vituperada a partir de un criterio uniforme. Pero su perspectivismo prohíbe cualquier evaluación general de este tipo, ya sea positiva o negativa: “Los juicios, los juicios de valor, relativos a la vida, a favor o en contra, pueden no ser nunca ciertos en último término; sólo tienen valor como síntomas, sólo merecen consideración como síntomas; en sí mismos tales juicios son estupideces. Uno debe extender los dedos por todos los medios e intentar aferrar esta invención sorprendente, *que el valor de la vida no puede calcularse*” (CI, II, 2). No es posible una evaluación de la vida en términos generales, porque la vida en sí misma, si es que existe tal cosa, no tiene ningún valor: “Devenir tiene un valor equivalente en cada momento; la suma de sus valores permanece siempre inalterable; en otras palabras, no tiene ningún valor en absoluto, porque todo aquello contra lo que la midamos, y en relación con lo cual tendría un significado la palabra ‘valor’, está ausente. *El valor total del mundo no puede ser evaluado*; en consecuencia, el pesimismo filosófico pertenece a la esfera de las excentricidades” (VP, 708). El argumento implica, por supuesto, que el optimismo filosófico no es una excentricidad menor. Nietzsche no puede tomar en serio ninguna actitud general hacia la vida y hacia el mundo. En consecuencia, su propia concepción positiva no puede consistir ni en una simple inversión de la valoración cristiana negativa que rechaza, ni en una celebración sin restricciones de toda forma de vida.

Sin embargo, es imposible vivir sin valores: “Nadie podría vivir”, dice Zaratustra, “si no empezase por valorar”. Pero estos valores y los juicios en los que se expresan no tienen por qué (y no pueden) ser universales en el sentido que acabamos de analizar. Añade Zaratustra: “Pero si quieren preservarse a sí mismos, no deben valorar como valora el vecino”

(Z, I, 14). La vida en sí no tiene ningún valor, pero la vida de un individuo o de un grupo tiene un valor tan grande como el que ese individuo o ese grupo puedan darle. Algunas vidas son mezquinas u horribles, otras son magníficas. El valor de la vida depende de lo que uno hace de ella, y esta es una nueva acepción de la creencia de Nietzsche en que el valor se crea, no se descubre. Muchos, a su manera de ver, no son capaces, sin embargo, de apreciar esta noción. Emiten los mismos juicios generales que han heredado y, en consecuencia, piensan que los valores están ya en el mundo: “Todo el que es incapaz de aplicar la propia voluntad a las cosas, por carecer de voluntad y de fuerza, les aplica al menos un cierto *significado*, es decir, la fe en que ya hay en ellas una voluntad. Es una medida de la fuerza de voluntad el grado hasta el que uno puede obrar sobre las cosas al margen de significado alguno, hasta el que uno puede soportar vivir en un mundo sin significado *porque es uno mismo quien organiza una pequeña parte de ese mundo*” (VP, 585^a).

Pero, ¿qué es dar sentido, valor y organización al mundo? Es, en primer lugar, como veremos al detalle en lo que resta de este libro, ser capaz de aceptar el hecho de que el dolor y el sufrimiento son elementos constitucionales de la vida y que, como todo lo demás, no son ni buenos ni malos en sí mismos. Su valor depende de lo que se haga con ellos: “Los seres humanos, los animales más valientes y aquellos que están más habituados a sufrir *no* repudian el sufrimiento como tal; lo *desean*, lo buscan incluso, siempre que se les muestre un *significado* del mismo, una *finalidad* del sufrimiento” (GM, III, 28). En segundo lugar, es crear para uno mismo una vida que, a pesar de —o quizás a causa de— el dolor y el sufrimiento que inevitablemente llevará aparejados, supondrá un logro tal que, de tener la oportunidad, uno estaría dispuesto a vivirla una y otra vez, a repetirla hasta en los más mínimos detalles, exactamente igual a como se ha vivido ya. Es desear que la vida propia sea exactamente como ha sido, rechazar otra o incluso ser incapaz de concebir otra diferente de la que uno ha vivido.

Este es el pensamiento del eterno retorno. Presupone, como veremos, que uno ha moldeado su vida hasta convertirla en un objeto tan organizado que cada parte del mismo es igualmente esencial y en el que, por ello mismo, cualquier alteración acarrearía una ruptura del todo. Lo que es de importancia capital para este tipo de personas es la organización de sus experiencias y de sus acciones, no su carácter moral o intrín-

seco. Esta actitud esencialmente estética hacia la vida y el mundo implica un formalismo radical del que Nietzsche era perfectamente consciente; como ya hemos visto, escribió: “el contenido se convierte a partir de ese momento en algo meramente formal –incluida nuestra vida–” (VP, 818).

Ser, pues, un comediante del ideal ascético es renunciar a la idea misma de determinar en términos generales el valor de la vida y del mundo. Es volverse hacia uno mismo para hacer valiosa la propia vida sin pretender que los recursos propios empleados para ello hayan de ser, o puedan ser, empleados por otros. Es ser un perspectivista moral.

Pero la capacidad para ejemplificar la grandeza sin mostrar los medios de alcanzarla, y despreocupándose de exigir a nadie más que los alcance, es uno de los rasgos esenciales de las grandes obras de arte. Nietzsche conoce sumamente bien la oposición entre arte y moralidad: “El arte, en el que precisamente la *mentira* es santificada y la *voluntad de engaño* tiene buena conciencia, se opone de modo mucho más fundamental que la ciencia al ideal ascético: así lo percibió instintivamente Platón, el mayor enemigo del arte que Europa ha engendrado hasta la fecha” (GM, III, 25). El problema de Nietzsche es que desea atacar la tradición a la que pertenece y a la vez huir de la misma. Un ataque explícito, como hemos visto, perpetuaría esa tradición. Una huida completa hacia el arte (algo que consideró en algunos momentos) cambiaría simplemente el sujeto pero dejaría intacta la tradición. Nietzsche desea prevenir a otros contra el dogmatismo sin adoptar él mismo una posición dogmática. Su solución inigualable a este problema es intentar modelar conscientemente un personaje literario a partir de sí mismo, y una obra literaria a partir de su vida. En las páginas siguientes examinaremos su solución. Nos preguntaremos qué implica la creación a partir del propio ser de un personaje literario cuyas ideas son exclusivamente filosóficas; qué ideas filosóficas sobre el mundo y la vida posibilita este proyecto; y si el esfuerzo por convertir la vida en literatura escapa al problema del dogmatismo y a la necesidad de volver a la naturaleza contra algo que también es la naturaleza.

SEGUNDA PARTE
EL YO INTERNO

CAPÍTULO CINCO
ESTA VIDA, TU VIDA ETERNA

Es la diferencia entre sacarle el máximo partido a la vida y sacarle el mínimo, de modo que obtendrás una mejor en otro lugar y en otro tiempo. Me pregunto si también será pecado obtener el máximo de esa otra vida; ¿seremos sobornados en esa futura condición como lo somos en la presente?

HENRY JAMES, “El autor de Beltraffio”

Es muy improbable que en cualquier comentario que deseemos agregar sobre las ideas de Nietzsche se incluya para ellas el calificativo de sensatas. Una y otra vez, Nietzsche desgarrar el tejido del sentido común, el sentido del lenguaje común, las palabras que dan cuenta de ideas racionales. Insiste en esta característica de su escritura, de la que se enorgullece. “¿Cómo *podría* confundírseme –se interroga– con alguien para quien hay oídos incluso ahora? Sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos han nacido póstumamente” (A, Pref.). Y en una carta a Carl von Gersdorff escribe, con arrogante simplicidad, que “no hay ningún mortal ahora mismo capaz de escribir algo como *Zaratustra*”.¹

Con esta reivindicación tan a ultranza del lugar único que ocupa en la historia del pensamiento, Nietzsche, por esencial que ello resultase para su proyecto, se hizo en realidad un flaco favor: abrió la puerta a quienes le han atribuido con frecuencia ideas imposibles de aceptar; ideas, pues, sin argumentos que las avalen como adelantadas a su tiempo, o ideas que, sin prestarles la debida atención, debían ser rechazadas por proceder de alguien más interesado en llamar la atención que en adoctrinar. Aunque no hay duda de que a Nietzsche le interesaba llamar la atención, nunca pensó que llamar la atención y elaborar una doctrina, cosa que también le interesaba, fuesen hechos incompatibles. Y sin embargo, ninguna de sus ideas ha desafiado tanto la credulidad general como la idea de la

que tanto Zaratustra (Z, III, 13) como él mismo (CI, X, 5) se proclaman maestros: es la más singular entre sus singulares ideas, la idea del eterno retorno.

En general, se ha interpretado el eterno retorno como una hipótesis cosmológica. Como tal, afirma que todo cuanto ha ocurrido en el universo, todo lo que ocurre y todo cuanto ocurrirá ha ocurrido ya y volverá a ocurrir, precedido y proseguido exactamente por los mismos fenómenos en el mismo orden exacto, infinitamente. Cada uno de estos ciclos es absolutamente idéntico a todos los demás; de hecho, sería más exacto (si es que algo puede ser exacto en este contexto) decir que existe un solo ciclo, repetido una y otra vez hasta el infinito. Cabría describir “el mundo como un movimiento circular que se ha repetido ya infinitamente y que evoluciona *in infinitum*” (VP, 1066). No hay variaciones, y por lo tanto tampoco interacciones, entre todas estas repeticiones. Todo lo que hacemos lo hemos hecho ya en el pasado, pero no guardamos memoria de ello, porque eso supondría un vínculo entre dos de las repeticiones del ciclo. Y volveremos a repetirlo de nuevo, exactamente como lo repetimos ahora, infinitamente, en el futuro.²

Aunque algunos críticos no pueden dar crédito a que Nietzsche llegase a aceptar realmente una teoría de esta índole,³ encontrar el fundamento de la misma en sus textos no es imposible. La prueba, sin embargo, está lejos de resultar concluyente. Por una parte, dicha doctrina cosmológica no aparece en muchos de los fragmentos de Nietzsche a propósito del retorno. Por otra parte, mucho de lo que Nietzsche escribe realmente sobre el retorno y sus implicaciones psicológicas lo desvincula de esta hipótesis cosmológica. El recurso a la psicológica, que desempeña un papel tan crucial en el mecanismo del eterno retorno, deja entrever únicamente una idea menos ambiciosa y totalmente al margen de cualquier teoría sobre el universo físico. Menos ambiciosa, la idea, sin embargo, atrae más nuestra atención que el vínculo con una teoría cosmológica propugnado por los comentaristas de Nietzsche, y a veces quizás incluso por el propio Nietzsche.

Nietzsche acaso sospechó en determinados momentos que esta cosmología le resultaba inútil. De ser así, se explicaría por qué no intentó nunca publicar ninguna de sus “pruebas” del eterno retorno, pese a que la teoría, de recibir una interpretación cosmológica, es inseparable de su prueba. Por estar privada de cualquier suerte de fundamento empíri-

co, la teoría del eterno retorno ni siquiera empezaría a adquirir visos de verosimilitud salvo que se aportase alguna demostración a priori de algún tipo.⁴ No es ninguna tontería, ya que en un conocido fragmento Nietzsche se refiere al eterno retorno como al “concepto fundamental” de *Así hablaba Zaratustra* (EH, III, en Z, 1) y, como acabamos de ver, proclama a Zaratustra su profeta. Pero exponer una teoría del universo requiere al menos intentar una demostración, del tipo que sea, y en su obra publicada Nietzsche no se pliega nunca a ningún intento de esta índole. Cabría argumentar que el estilo de la obra excluye toda injerencia de confirmación científica. Y cabría argumentar que la sección titulada “Sobre la visión y el acertijo” (Z, III, 2), que a continuación analizaré en detalle, es lo más parecido a la exposición de esta prueba que puede tolerar el estilo lírico de la obra. Pero también sabemos que, en *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se describe como maestro del eterno retorno. En estilo y vigor, esta obra difiere drásticamente del tono de *Zaratustra*; admitiría sin inconvenientes la prueba rigurosa de la doctrina cosmológica. Sin embargo, Nietzsche optó por no incluirla tampoco en este texto.

Entre sus notas, Nietzsche dejó algunos borradores de la demostración de una cosmología. Elizabeth Förster-Nietzsche incluyó una parte de ellos en *La voluntad de poder*, dándoles una dimensión notable, pues los situó al comienzo del volumen (VP, 1053-1067). Pero es hartó difícil determinar el propósito de estos borradores. Esto, y no el que se trate de material inédito, es lo que dificulta entenderlos como el núcleo esencial de la idea de Nietzsche. ¿Planeó Nietzsche incluirlos en una obra que nunca pudo llegar a escribir (véase VP, 1057)? ¿Estaba tan insatisfecho con su prueba que decidió no publicarla hasta que le resultase convincente? ¿O pensó acaso que, pese a la importancia de la doctrina del eterno retorno en su pensamiento, no era necesario, al fin y al cabo, aportar ninguna prueba?

Fuera cual fuese la respuesta a estas preguntas, a Nietzsche debió invadirlo un profundo desaliento con su “prueba”, que, además de ser incompleta, se tambalea. Sin analizar a fondo la cuestión, bástenos con constatar que son necesarias al menos dos premisas para llegar a la conclusión de que la historia del universo se repite eternamente:

- (1) La suma total de la energía del universo es finita.
- (2) El número total de estados energéticos del universo es finito.

Nietzsche, que analiza explícitamente ambas premisas, considera aparentemente que en la primera está implícita la segunda (KGW, V2, 421). Se equivoca. Un sistema puede disponer de una cantidad finita de energía que, sin embargo, puede distribuirse de un modo infinito; de esta forma sería imposible el tipo de repetición que Nietzsche pudo llegar a colegir.⁵ La segunda premisa requiere justificación aparte, y no está claro en absoluto de qué justificación podría tratarse. En cualquier caso, ni ésta ni otras consideraciones similares resisten a la refutación clásica de Georg Simmel, en virtud de la cual se concede que la premisa 2 es cierta y existe sólo un número finito de estados en el sistema (tres, para ser exactos), y aun así se demuestra que una combinación particular de estos estados no podrá nunca repetirse.⁶

Una lectura atenta de aquellos fragmentos interpretados habitualmente como el fundamento de la interpretación cosmológica del eterno retorno pone al descubierto que, además de no proporcionar ninguna prueba, ni siquiera exponen la teoría. Un ejemplo de tales fragmentos es la nota 55 de *La voluntad de poder*, en realidad un conjunto de fragmentos agrupados a partir de anotaciones en diferentes cuadernos, y en el que Nietzsche describe el eterno retorno como “la más científica de todas las hipótesis posibles”. Suponiendo que por “científica” entiende “objetiva” y que ha de aludir por tanto a la “física”, se ha creído que Nietzsche concibe la hipótesis en cuestión en tanto que cosmología (cf. Kaufmann, p. 326). Pero la suposición es injustificada. En primer lugar, aparte de que el término *wissenschaftlich* tiene evidentemente connotaciones mucho más amplias que nuestro adjetivo *científico*, no podemos olvidar la suspicacia esencial de Nietzsche respecto de la ciencia natural: “Ocurre que acaso cinco o seis mentes más empiezan a caer en la cuenta de que también la física es una interpretación y una exégesis del mundo (¡para nuestra conveniencia, permítaseme decir!), y *no* una explicación-del-mundo” (MBM, 14); “gran parte de lo que hoy pasa por ‘objetividad’, ‘científico’ [...] ‘conocimiento puro, al margen de la voluntad’ es puro escepticismo emperifollado y parálisis de la voluntad” (MBM, 208). No hay por qué suponer entonces, irreflexivamente, que el eterno retorno represente el esfuerzo de Nietzsche por superar a la física en su propio campo, campo que, en cualquier caso, no contempla bajo sus coordenadas tradicionales. Por otro lado, si aspiramos a interpretar esta frase deberemos prestar atención al contexto en que se manifiesta. La encontramos en un

fragmento que empieza en estos términos: “Pensemos esto en su variante más terrible: la existencia tal cual es, sin sentido ni objetivo, pero retornando inevitablemente, sin apoteosis alguna de la nada: ‘el eterno retorno’. Esta es la dimensión más extrema del nihilismo: la nada (el ‘sinsentido’) eternamente!” (VP, 55). El problema que se aborda aquí es, con toda claridad y con toda sencillez, el de un universo que no progresa en ningún sentido, carente de algo concreto hacia lo cual orientarse y que permanecerá en ese estado indefinidamente, pero no la noción de que cada uno de sus fenómenos particulares vaya a repetirse eternamente. Nietzsche analiza la caída del cristianismo y el problema de si cada vida individual, así como el universo en su conjunto, tienen una finalidad propia. Debido a esta caída, es “como si no hubiera ningún sentido en la existencia, como si todo fuese en vano [...] La duración ‘en vano’, sin finalidad ni objetivo, es la más aterradora de las ideas” (VP, 55).

En todo este fragmento, Nietzsche no alude ni una sola vez a la hipótesis cosmológica concreta con la que se asocia tradicionalmente la idea del eterno retorno. Lo único que subraya es la conciencia de que, mientras exista, el mundo seguirá siendo en líneas generales como ha sido, que ningún estadio final rescatará a aquellos que ya se han ido. Lo apreciamos con más claridad en cuanto entendemos que el fragmento proporciona su propia interpretación del término que nos interesa. Tras haber escrito que el retorno, como señalamos anteriormente, es “la más *científica* de todas las hipótesis posibles”, Nietzsche agrega inmediatamente que “rechazamos la finalidad última; si la existencia tuviese una, ya habría sido alcanzada” (VP, 55). Es la demostración de que el eterno retorno es “científico” no porque sea objetivo o por su correspondencia con los hechos, nociones que Nietzsche, en cualquier caso, considera incoherentes, sino en el sentido de que es estrictamente no teleológico; esa es, después de todo, la cuestión que se aborda en esta anotación. La interpretación del eterno retorno que presenta este capítulo es claramente “científica” si se toma el término en este sentido.

De hecho, no es nada fácil encontrar cualquier tipo de referencia cosmológica en los análisis del eterno retorno que Nietzsche publicó. En un momento dado alaba “el ideal del ser humano más eufórico, más vital y más afirmador del mundo, que no sólo se ha enfrentado a todo cuanto fue y cuanto es, que ha extraído la lección, sino que desea que *cuanto fue y cuanto es* se repitan por toda la eternidad, gritando insaciablemente

da capo" (MBM, 56). Pero aquí sólo se hace referencia al *deseo* de que "cuanto fue y cuanto es" se repitan eternamente. El fragmento es muy vago en cuanto a la definición de qué es realmente lo que debe repetirse, en cuanto a si la cosmología asociada con el eterno retorno es cierta, o en cuanto a si es, simplemente, coherente. La veracidad de la hipótesis no está más que sobreentendida en el siguiente fragmento: "Mi fórmula para la grandeza de un ser humano es *amor fati* [amar el destino]: ese que no desea que nada sea diferente, ni en el pasado, ni en el futuro, ni en toda la eternidad. No meramente sobrellevar lo que sea necesario, aún menos ocultarlo –todo idealismo es mendaz frente a lo que resulta necesario–, sino amarlo" (EH, II, 10).

Y hasta el siguiente texto, que en principio parece absolutamente contundente, suscita dudas en un lector atento:

La afirmación de lo transitorio y *de la destrucción*, que es el rasgo decisivo de una filosofía dionisiaca; decir Sí a la oposición y a la guerra; *devenir*, junto con la repulsa radical al concepto mismo de *ser*: todo eso está claramente más cercano a mí que nada de cuanto se haya pensado hasta la fecha. La doctrina del "eterno retorno", esto es, del ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas las cosas [*alle Dinge*], esta doctrina de Zaratustra *podría* en último término haber sido enseñada ya por Heráclito. (EH, III, sobre NT, 3)⁷

Nos equivocáramos, creo, de suponer sin ningún tipo de duda que la expresión *alle Dinge* se refiere a todos y cada uno de los fenómenos particulares de la historia del mundo, ya que Nietzsche vincula el eterno retorno con lo dionisiaco, una religión que resalta la infinita repetición de los ciclos de la naturaleza, no los fenómenos particulares que componen dicha historia. Lo que Nietzsche recalca en este texto es que lo dionisiaco celebra cada aspecto de estos ciclos, incluidas aquellas fases que se componen de degeneración y de decadencia. Y el puente tendido entre su punto de vista y el de Heráclito no cruza sobre una cosmología, sino sobre el texto de Heráclito relativo a la guerra y la muerte como la otra cara de la paz y la vida, y el hecho de que ninguna podría existir sin la otra. De hecho, parece que Nietzsche niega en ocasiones justamente la cosmología que tan a menudo se le atribuye: "Cuidémonos",

escribe, “de postular con carácter general y ubicuo algo tan elegante como los movimientos cíclicos de nuestras estrellas vecinas” (GC, 109).

Los dos fragmentos que más se acercan a la presentación de una cosmología se encuentran en *Así hablaba Zaratustra*. En la sección titulada “El convaleciente” (Z, III, 13), Zaratustra aborda finalmente lo que en el texto se describe como su “pensamiento abismal”, idea cuyo vínculo con el eterno retorno irá elucidándose en el curso de este análisis. El pensamiento es tan horrible que, tras enfrentarse a él, Zaratustra yace, impasible e insensible, durante siete días. Concluido este período, sus animales, que han estado velándolo, se dirigen a él y exclaman:

Todo va, todo vuelve; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo florece; eternamente rueda el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se reconstruye la misma casa. Todo se va, todo vuelve a saludarse; eternamente es fiel a sí mismo el anillo del ser. En cada Ahora, comienza el ser; y en torno de todo Aquí gira la esfera de Allí. El centro está en todas partes. Curvado es el sendero de la eternidad. (Z, III, 13)

Una vez más, nos encontramos aquí con algo que no es sino la visión dionisiaca de la naturaleza, que ya he comentado. Los animales, sin embargo, continúan hablando y aclaman a Zaratustra como “el maestro del eterno retorno” y como “el primero que debe enseñar esta doctrina”. Los animales afirman entonces que “conocemos lo que enseñas: que todo retorna eternamente, y nosotros también; ya hemos existido infinitas veces, y todo ha existido con nosotros” (Z, III, 13). Es irónico que los animales proclamen a Zaratustra como *el primero* en enseñar una doctrina que, de ser cierta, ha sido ya enseñada infinitas veces. Y todavía es más irónico que sean *ellos*, y no Zaratustra, los primeros en presentar esta doctrina. Pero lo más importante es que el propio Zaratustra, que afectuosa pero condescendentemente denomina a sus animales “bufones y organillos cascabeleros” y los acusa de convertir sus pensamientos en “musiquilla de órgano”, permanece totalmente en silencio y ni una sola vez reconoce la idea que los animales le atribuyen. Esta idea ni siquiera tiene por qué ser la versión estricta del eterno retorno entendido como cosmología. Puede tratarse de la idea, coherente con el discurso dionisiaco de los animales, de que aquello que nos constituye ha existido ya

infinitas veces, en todo tipo de combinaciones, y volverá a repetirse. Esta es la idea que acaso pasa por la mente de Nietzsche cuando escribe: “El mundo existe; no es algo que deviene, algo que desaparece. O más bien: deviene, desaparece, pero no ha cesado nunca de devenir –sus excrementos son su alimento–” (VP, 1066). De hecho, en “Schopenhauer como educador”, Nietzsche sostiene explícitamente que un mismo ser humano no puede existir dos veces ni siquiera en virtud de un accidente de proporciones cósmicas: “En nuestro corazón todos sabemos muy bien que, al ser únicos, sólo estaremos en el mundo una vez y que ningún azar inimaginable volverá a reunirnos por segunda vez en una unidad tan extrañamente diversa como la que nos compone” (CD, III, 1).

El “pensamiento abismal” de Zarathustra ¿es entonces la cosmología del eterno retorno? Aunque en muchas ocasiones se ha afirmado que sí, el texto sugiere en realidad que no: “El gran disgusto con el hombre: esto me ahogó y se desplazó en mi garganta [...] mis suspiros y mis preguntas graznaron, me amordazaron, me royeron y gimieron día y noche: ¡Oh, el hombre retorna eternamente! ¡El hombrecillo retorna eternamente!” (Z, III, 13). Que así se haya sugerido tiene su razón de ser en otro fragmento, donde Nietzsche escribe que “Zarathustra es [...] el que ha tenido las más severa, la más terrible comprensión de la realidad, el que ha pensado la ‘idea más abismal’, y sin embargo no la considera un reparo a la existencia, ni siquiera a su eterno retorno, sino más bien una razón para ser él mismo el eterno SÍ a todas las cosas” (EH, III, en Z, 6; las cursivas son mías). No sería posible interpretar esta declaración si partimos de que la “idea abismal” es simplemente la de que el universo se repite, ya que se describe la idea como un posible *reparo* a la existencia y a su eterno retorno, y en consecuencia Nietzsche habría dado a entender que el eterno retorno constituye un reparo a sí mismo. Con todo, se puede leer con mayor fluidez y menos asperezas el fragmento si asociamos este pensamiento abismal con el eterno retorno del tipo de persona representado por el “hombrecillo”. Zarathustra se irrita al pensar que este tipo despreciable, parecido al “último hombre” del Prólogo, que pregunta: “¿Qué es el amor? ¿Qué es la creación? ¿Qué es el anhelo? ¿Qué es una estrella? [...] y [...] parpadea” (Z, Pref., 5) no es suprimible, no dejará nunca de existir. Evitemos suponer que todo se repite infinitamente para justificar la irritación de Zarathustra. A éste le basta con pensar que, si volviese a existir, todo en el mundo, tanto el mal como el bien, el hom-

brecillo incluido, tendrían que existir de nuevo. Más horrible es aún la idea de que si tuviese que volver a vivir, y ese es el deseo que intenta hacer suyo, deberá desear que todo lo malo, el hombrecillo incluido, vuelva también a existir. Este es el pensamiento abismal de Zaratustra, y ni siquiera trasluce la oscura cosmología con la que a menudo se identifica el eterno retorno.

En “Sobre la visión y el acertijo” (Z, III, 2) Zaratustra se enfrenta a su “espíritu de gravedad”, un enano cojo al que ha llevado sobre sus hombros mientras ascendía una colina (cf. Z, IV, 12). Es este enano, y no Zaratustra, quien sostiene que “toda verdad es sinuosa, el tiempo mismo es un círculo”; como el adivino había gritado anteriormente, ¡“Todo está vacío, todo es igual, todo ha sido!” (Z, II, 19). Para liberarse del enano, Zaratustra, de pie junto a un portal, le dice:

Contempla [...] ¡este momento! Desde este portal: Momento, un largo, eterno sendero se extiende *hacia atrás*: hay una eternidad a espaldas nuestras. Todo aquello que *puede* caminar, ¿no habrá caminado ya este sendero? Todo aquello que *puede* suceder, ¿no habrá ya sucedido? ¿No habrá ya sido consumado? ¿No se habrá extinguido ya? Y si todo ha pasado ya por aquí —¿qué piensas, enano, de este momento?—. ¿No habrá estado también este portal? ¿No está todo tan firmemente anudado que este momento cristaliza *todo* cuanto haya de ocurrir? ¿Por lo tanto, también él? Porque todo cuanto *puede* caminar, también por *ese* largo sendero, *debe* volver a caminar.

Y esta araña lenta, que trepa a la luz de la luna, como también la luz de esta luna, como yo y tú y este portal, donde hablamos en voz baja, donde hablamos de lo eterno... ¿no debemos haber estado aquí ya? Y haber vuelto, y haber caminado por ese otro sendero, el horrible sendero que se extiende ante nosotros... ¿no debemos volver eternamente? (Z, III, 2)

Aunque, dentro de los textos publicados por Nietzsche, este fragmento contiene la declaración más explícita de una versión cosmológica del eterno retorno, incluye no obstante algunas particularidades. Zaratustra dice todo esto al enano para mantenerlo a raya; y al final de su narración el enano, de hecho, desaparece. Se siente tan incondicionalmente ate-

rrado ante esta idea como irreflexivamente alegres se sentirán ante la misma, después, los animales de Zaratustra. Es decir, Zaratustra narra la historia guiado por una razón concreta. ¿La cree él mismo? De ser así, ¿por qué Nietzsche dice en “El convaleciente”, capítulo muy posterior de la obra, que Zaratustra no ha enseñado aún el retorno? ¿Acaso Zaratustra ha contado la historia sólo para asustar al enano, a la vez que deja entrever, mediante su recurso a la psicología, una hipótesis menos ambiciosa?

Dicha hipótesis sería que tanto en éste como en cualquier otro momento está implícito todo cuanto ha ocurrido en el pasado y todo cuanto ocurrirá en el futuro. Cuando analicé la voluntad de poder, puse de relieve que, para Nietzsche, en este mundo todo fenómeno está inextricablemente relacionado con todos los demás. Nietzsche piensa que si algo ocurre de otro modo, todo tendrá que ocurrir de otro modo; si algo vuelve a suceder, todo habrá de volver a suceder. Piensa que toda la historia del mundo, o, a escala más modesta, de cada persona, está implícita en cada momento: “¿No lo sabías? En cada una de tus acciones se encierra la repetición de toda la historia” (*Grossoktav*, XII, 726; cf. VP, 373). En este sentido, nada de cuanto pueda ocurrirnos, incluso si es fruto del más inaudito accidente o de la más extravagante coincidencia, resulta contingente —una vez que ha ocurrido—. A medida que evoluciona, Zaratustra cobra paulatinamente más conciencia de ello como pone de relieve el siguiente fragmento, sobre el que tendremos ocasión de insistir: “Pasó ya el tiempo en que aún podían sobrevenirme simples accidentes; ¿qué podría ocurrirme hoy que no me haya ocurrido ya? Lo que vuelve, lo que hoy vuelve a visitarme, es mi propio yo, y la parte de mí que ha estado largo tiempo en tierra extraña, diseminada entre todos los objetos y entre todos los sucesos” (Z, III, 1). Este vínculo esencial entre todos los estadios temporales del mundo implica que si alguno de ellos se repitiese en un momento dado, todos los demás se repetirían. Por eso, cada elemento detestable y despreciable de este mundo, tan esencial en su constitución como los aspectos más amables y los momentos más felices, se repetiría a su vez. Éste, sostengo, es el pensamiento abismal que Zaratustra debe aceptar en “El convaleciente”. Pero en los primeros compases de la narración que incluye “Sobre la visión y el acertijo”, este pensamiento suscita en él una visión. Ve a un pastor que se ahoga porque una serpiente se ha introducido y se ha incrustado sólidamente

en su boca. Le grita al pastor que arranque de un mordisco la cabeza de la serpiente y la escupa, y el pastor, que sigue el consejo de Zaratus-tra, se transforma, “ya no pastor, ya no humano... ¡alguien transforma-do, radiante, sonriente!” (Z, III, 2). Zaratus-tra pregunta entonces, en un acertijo, quién es ese pastor. Nietzsche responde al acertijo en términos que reproducen la imaginería misma de “El convaleciente” (“La gran náusea del hombre, la náusea que me ahogó y sofocó mi garganta” (Z, III, 13): Zaratus-tra mismo es ese pastor, una vez que finalmente ha aprendido a sobrellevar todo lo que es vil y detestable en este mundo por cau-sa de lo que no lo es.

Quizá Nietzsche entendió que este “pensamiento” (*Gedanke*), y así es como denomina a menudo al eterno retorno, es independiente de la cosmología en la que él mismo creyó a veces: ello explicaría por qué nunca se empleó a fondo en demostrar esa hipótesis. O tal vez no lo entendi-ó. Las pruebas parecen demostrar que sí, pero no son del todo convin-centes. Filosóficamente, sin embargo, el recurso de Nietzsche al eterno retorno no requiere que esta muy dudosa cosmología sea cierta o cohe-rente. Pero por desgracia los defectos de esta teoría han empañado la ver-tiente más coherente e interesante del Nietzsche que escribe sobre estas cuestiones: la implicación psicológica que deriva del eterno retorno y la aplicación de la misma a su propia existencia. El eterno retorno no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo.⁸

Una versión de esta idea aparece en obras tan tempranas de Nietzs-che como el cuarto libro de *La gaya ciencia*, que incluye su primera aproximación razonada a los problemas que plantea la idea del eterno retorno.

El mayor peso. — ¿Y si algún día, o una noche, un demonio se intro-dujese en tu soledad más solitaria y te dijese: “Esta vida que vives y has vivido habrás de volver a vivirla, infinitas veces; y no habrá nada nuevo en ella, sólo el mismo dolor, y la misma alegría, los mis-mos pensamientos y los mismos suspiros, las mismas minucias y los mismos grandes momentos de la vida que vives volverán, volve-rán de nuevo, en la misma cadencia y sucesión incluida la araña en el árbol y la luz de la luna entre las ramas, incluido este momento e incluido yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será invertido una y otra vez, y tú con él, ínfima mota de polvo!”

¿No te postrarías de hinojos y rechinarían tus dientes y maldecirías al demonio que te ha hablado de esa forma? ¿O acaso conoces ya una experiencia tan terrible que le responderías: “Eres un dios, y no he oído nunca nada más divino”? Si este pensamiento se apodera de ti, cambiaría a quien ahora eres o acaso te aplastase. La pregunta inmanente a todas las cosas: “¿deseas esto una vez más, infinitas veces más?” sería el mayor peso que pendiera sobre tus actos. O qué satisfecho habrías de estar contigo mismo y con tu vida si no anhelas nada con mayor fervor que esta confirmación última y sellada. (GC, 341; cf. KGW, v2 394)

Es evidente que este fragmento, donde al demonio le corresponde el papel que Zarathustra interpreta en “Sobre la visión y el acertijo”, no presupone la confirmación de una idea en la que el mundo, o incluso la propia vida, son algo que se repite eternamente; ni siquiera presupone la credibilidad de la idea. Simplemente, a Nietzsche le trae sin cuidado. Lo que le interesa es la compostura que uno ha de tener consigo mismo para regocijarse, en lugar de desesperarse, ante la posibilidad que insinúa el demonio, que la propia vida vuelva, similar hasta en el más mínimo de los detalles, una vez y otra vez, por toda la eternidad.⁹

Cuando se lee el fragmento, es crucial detenerse a observar que para Nietzsche sólo hay dos reacciones frente a las preguntas del demonio, un poco como el ahogamiento o el baile en el caso del pastor: la completa desesperación o la absoluta satisfacción. Descarta la posibilidad, muy razonable, de la indiferencia. Puede haber dos tipos de indiferencia. La primera es la indiferencia frente al hecho real del retorno, y la ha descrito perfectamente Arthur Danto, que la entiende como una teoría puramente cosmológica: “No importa que se muera, y se nazca, y se vuelva a morir. Lo que importa es la eternidad de nuestras obras, la satisfacción de superarse, sea cual sea nuestra obra, y el sentido que damos a nuestra existencia. Y todo ello por el objeto en sí, no por consecuencia alguna: porque lleva a lo que siempre ha llevado y siempre llevará” (p. 212). Similar actitud demuestra Nikos Kazantzakis: “Abandono la postrera, la mayor tentación: la esperanza. Luchamos, porque nos agrada; cantamos, aunque nadie escuche. ¿Hacia dónde vamos? ¿Venceremos algún día? ¿Qué sentido tiene toda esta lucha? ¡No preguntes! ¡Lucha!”¹⁰ Aunque en esta reacción va aparejada una afirmación, no es la “confirmación

última y sellada” a la que se refiere Nietzsche, pese a que en otro fragmento, donde resuena el eco de Kazantzakis, escribe: “¡Olvidadme ese ‘por’, creadores: precisamente vuestra virtud quiere que no hagáis nada ‘por’ y ‘a causa de’ y ‘porque’” (Z, IV, 13). La afirmación que se expresa en Danto y Kazantzakis parte de una indiferencia previa frente al hecho de que repetimos ahora lo que ya hicimos antes e inevitablemente volveremos a repetir.¹¹ Pero, aparentemente, late en Nietzsche el deseo de evitar tal indiferencia. De hecho Zarathustra, apelando al concepto de auto-superación, desea que sus seguidores acepten todo su pasado, para ellos absolutamente inaccesible: “Una nueva voluntad enseñó yo a los hombres: *querer* ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno” (Z, I, 3).

Una segunda clase de indiferencia es la que disecciona Ivan Soll, a quien inquietan las implicaciones psicológicas, y no la realidad misma, del posible eterno retorno. Debido al carácter metahistórico del retorno, acaso no me es dado anticiparme ahora a las experiencias de mis futuros retornos, ni recordar entonces lo que vivo ahora. Y puesto que cierta continuidad psicológica de este orden es cuando menos una condición necesaria para que afecte a mi yo interior el futuro que le está reservado, la posibilidad de que viva exactamente lo que he vivido ya, concluye Soll, “tiene que ser por completo indiferente”.¹² Aunque me parece cierto que no tendría por qué inquietarme ahora si el futuro me deparase experiencias totalmente desvinculadas de mi vida presente, lo cierto es que Nietzsche ni siquiera considera esta alternativa.

¿Hemos de deducir entonces que Nietzsche, persuadido de la inmediatez crucial del retorno, de su capacidad para generar la más intensa afirmación o el más intenso rechazo de la vida, ha entendido mal las implicaciones de una de sus ideas más esenciales? Aunque por supuesto es verosímil, considero mucho más verosímil que Nietzsche ignore la indiferencia como posible reacción frente al eterno retorno porque no lo entiende como una teoría cosmológica en absoluto; las dos reacciones que acabo de analizar fuerzan a la indiferencia frente al retorno entendido como hecho cosmológico: la primera frente a su realidad, la segunda frente a su posibilidad.

Existe, sin embargo, una interpretación del eterno retorno que no apela en modo alguno a la estructura física del mundo, y que admite las dos reacciones que Nietzsche concibe exclusivamente como perfecta-

mente válidas. De hecho, frente a este modo de entender el eterno retorno no es posible ninguna reacción de otro tipo. Para simplificar, consideremos en primer lugar la repetición única de una vida concreta; a continuación generalizaremos esta hipótesis hasta un número infinito de repeticiones de la historia del mundo.

En su concepción más tradicional, el eterno retorno aparece como la afirmación incondicional de una cosmología:

(A) Mi vida *retornará* exactamente en los mismos términos.

Esta interpretación depara bien la resignación totalmente fatalista, bien la satisfacción absolutamente indiferente, ajena, a un empeño que se sabe sin alternativas.

La segunda noción interpreta el eterno retorno como la afirmación condicional de una cosmología:

(B) Mi vida *puede* retornar exactamente en los mismos términos.

Pero, psicológicamente, esta interpretación también parece resultar en una profunda e ilimitada indiferencia. Ninguna de las dos versiones logra atrapar las reacciones que Nietzsche describe tan gráficamente en GC, 341.

El punto de vista que estoy a punto de presentar interpreta el eterno retorno como una afirmación condicional:

(C) Si mi vida retornase, sólo podría retornar exactamente en los mismos términos.

Esta interpretación nada tiene que ver con la física. No presupone la verdad de la cosmología que he desmenuzado, ni siquiera su coherencia, porque no afirma en absoluto que mi vida pueda *retornar*. Apela, por el contrario, a la concepción general que sostuvo Nietzsche, y que se ha analizado en el capítulo tres, sobre cómo se constituyen las cosas. Se refiere a la relación de un sujeto con sus experiencias y con sus acciones o, de manera más general, a la relación de un objeto con sus propiedades. Las implicaciones psicológicas son directas, importantes y todo menos indiferentes.

Antes de preguntarnos qué consecuencias son esas, se impone empezar, no obstante, por la justificación que ha de darse a ese condicional.

Podemos preguntarnos: ¿por qué no se nos da la posibilidad de vivir otra vez, y a la vez de hacer algo de otra forma en esta nueva vida? Muchas veces, por ejemplo, deseamos haber alcanzado a edad más temprana el conocimiento que poseemos en un estadio posterior de la vida o, lo que es lo mismo, haber alcanzado el presente por otra vía —es decir, la vía que lleva a otro presente—. Todos hemos deseado en ocasiones no habernos comportado como lo hemos hecho, o habernos comportado como no lo hemos hecho. A todos nos asisten razones para desear que algo fuese diferente en nuestro pasado, en nuestro presente o en lo que prevenimos que será nuestro futuro.

¿Por qué el demonio de Nietzsche no ofrece entonces esta alternativa aparentemente razonable? ¿Por qué habla sólo de repetir una vida exactamente igual en todos los términos y no alude también al retorno de una vida similar pero no idéntica a la vida ya vivida? La respuesta, insisto, no está en la física de Nietzsche, ni en su teoría del tiempo, aunque en ocasiones hasta él mismo lo haya creído así. La respuesta está en su rechazo a la idea del sujeto sustantivo, a la idea de que una persona sea algo más que la suma total de sus experiencias y sus actos. Lo que a su vez constituye una instancia especial de su rechazo a la idea de la cosa-en-sí, que él entiende como algo subyacente a la totalidad de sus características y propiedades. Por eso, la razón última tras el pensamiento de que si mi vida llegase a retornar habría de ser idéntica en todos los términos a la vida que ya he vivido radica en su concepción de la voluntad de poder, una de cuyas vertientes, a su vez, es el rechazo de la cosa-en-sí.

No es la primera vez que encontramos esta idea en los textos de Nietzsche: “No hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, causar, devenir; el ‘hacedor’ es una simple ficción añadida al hecho [*Tun*] —lo hecho es el todo— [...] toda nuestra ciencia sigue sometida a la perversa influencia del lenguaje y no ha eliminado a ese bebé cambiado al nacer, el ‘sujeto’ (el átomo, por ejemplo, es uno de tales bebés, como lo es la ‘cosa-en-sí-misma kantiana)’” (GM, I, 13).¹³ Nietzsche ilustra a menudo esta idea mediante la imagen del relámpago, de la que se sirve tanto en este fragmento como en otros: “Si digo ‘el destello del relámpago’, he postulado el relámpago, en primera instancia como una actividad y a continuación como un sujeto, y de esta forma he añadido a la situación un ser que no es uno con la situación sino que más bien está fijo, *es*, no ‘deviene’” (VP, 531). Recurre a la misma imagen cuando ataca “nuestro perverso hábito de conside-

rar que una fórmula mnemotécnica abreviada constituye una entidad, y finalmente una causa, como decir por ejemplo que el relámpago ‘destella’. O la pequeña palabra ‘yo’” (VP, 548). Su referencia al relámpago en el fragmento siguiente establece un vínculo entre la voluntad de poder y el eterno retorno, consolidando así la interpretación que he empezado a desbrozar: “Si un solo instante en el mundo retornase –digamos, el relámpago– todo tendría que retornar” (KGW, VII, 1, 503).

Nietzsche considera que no hay nada aparte de la suma total de rasgos y características asociados a cada objeto, y que nadie existe más allá de la totalidad de sus experiencias y acciones. Si éstos fuesen diferentes, el sujeto, que es meramente la suma total de los mismos, también sería diferente. En sentido estricto, piensa Nietzsche, todas las propiedades son igualmente esenciales para los sujetos, y en último término no cabe establecer distinción de ningún tipo entre propiedades esenciales y accesorias: si cualquier propiedad variase, el sujeto sería, simplemente, otro sujeto. Pero Nietzsche acepta también la noción más energética de que si *cualquier* elemento del mundo fuese diferente, *todo* objeto variaría también. Como hemos visto, él considera que es así porque entiende que las propiedades de cada cosa no son sino sus efectos sobre otras cosas, cuyas propiedades a su vez no son sino la prolongación de estos efectos. Por eso, si una propiedad de algo, y en este sentido ese algo mismo, fuese diferente, otro algo se vería necesariamente afectado de un modo diferente. Serían, pues, diferentes, y a su vez afectarían a otras cosas de manera diferente, dentro de una cadena que vuelve a su hipotético origen antes de reiniciar el proceso una vez más. La idea de que “no hay cosa alguna sin otras cosas” (VP, 557) viene a subrayar la famosa aseveración de Zaratustra: “¿Alguna vez habéis dicho SÍ a un solo placer? Oh, amigos míos, entonces también dijisteis SÍ a todo dolor. Todo está encadenado, ligado, enamorado; si alguna vez deseasteis algo dos veces, si alguna vez dijisteis ‘¡Me gustas, felicidad, quédate, instante!’, entonces deseasteis *todo* otra vez. Todo una vez más, todo eterno, todo ligado, encadenado, enamorado” (Z, IV, 19). Esta idea constituye a su vez el trasfondo a otra de las reflexiones de Nietzsche: “Si damos por bueno un solo instante, entonces nos damos por buenos no sólo a nosotros mismos, sino a toda la existencia” (VP, 1032), y ello justifica que su “concepto de ‘acción censurable’ nos presente dificultades. Nada de cuanto ha sucedido puede ser censurable: no debería desearse que fuera

eliminado, pues todo está tan entrelazado con todo lo demás, que desear excluir algo significa excluirlo todo. Una acción censurable significa: un mundo censurado” (VP, 293).

La voluntad de poder es, por lo tanto, aquello que explica que el demonio nos ofrezca sólo la misma vida, que podemos aceptar o rechazar íntegramente; una vida que fuese diferente en algún punto no sería, simplemente, nuestra vida: sería la vida de otra persona. Para Nietzsche desear ser diferente de algún modo es desear ser diferente de todos los modos; es desear, por imposible que resulte, ser otra persona. Ésta es precisamente la actitud ascética tal como Nietzsche la describe en el tercer ensayo de la *Genealogía* (III, 14): desear que algo cambie en uno equivale al deseo de dejar de ser quien se es.

Dado que Nietzsche piensa que todo en el mundo está vinculado, querer ser diferente equivale a querer que el mundo entero sea diferente. Esto explica por qué sólo detalla dos reacciones frente a la propuesta del demonio. Si acepto algún elemento de mí y de mi vida, entonces lo acepto todo en mi vida, y también todo en el mundo; pero si rechazo algún elemento, por minúsculo o insignificante que sea, entonces rechazo toda mi vida y con ella todo el mundo. No hay punto medio.

Esta versión del eterno retorno es generalizable ahora y aplicable a todo cuanto existe. La noción (C) que hemos formulado anteriormente pasa a convertirse en:

- (C) Si algo retornase en el mundo, incluida una vida personal o un solo momento de la misma, entonces todo en el mundo retornaría de manera exactamente idéntica.

En *La gaya ciencia* Nietzsche no había concebido probablemente la idea en estos mismos términos, y aún no la había vinculado expresamente con su idea de la voluntad de poder, que en esa época, como demuestra Kaufmann (pp. 188-189), estaba en proceso de elaboración. En esta obra Nietzsche se limita a preguntarse cómo reaccionaría una persona frente a la posibilidad de volver a vivir la propia vida. Pero el fundamento ya estaba echado. La visión que tuvo en agosto de 1881, a “6.000 pies por encima de la humanidad y del tiempo” (EH, III, en Z, 1), lo que indudablemente constituye el motivo central de Zarathustra, es la idea, cuyas implicaciones puntan y magnifican de asombro todo el texto, de que

si viviésemos otra vida sería necesariamente, si realmente fuese *nuestra* vida, la misma vida que ya habríamos vivido. Y no podría ser la misma vida sin ser a la vez parte del mismo mundo en el que ya habríamos vivido, y que por ello tendría que retornar exactamente como habría ocurrido, hasta en sus más ínfimos, detestables y espantosos detalles.¹⁴

Zaratustra, el “sin dios”, el que pide a quienes lo escuchan “permaneced fieles a la tierra, y [...] no creáis a quienes os hablan [...] de esperanzas supraterrrenales” (Z, Pref., 3), descubre en el eterno retorno que su vida y este mundo no son sino la única vida y el único mundo: “Esta vida, tu eterna vida” (KGW, VI, 513). Aunque volviésemos a vivir, aunque infinitas veces se nos deparase esa oportunidad, sólo se nos daría la misma vida ya vivida. Así pues, si nuestra vida requiere una salvación, debe encontrarla ahora, no en un más allá concreto. El “otro” mundo constituye para Nietzsche tanto una imposibilidad conceptual como una engañosa falsedad.

Nietzsche considera que otra vida diferente es imposible porque piensa que cada uno de nuestros actos es igualmente esencial para que seamos lo que somos. Pero, ¿por qué habríamos de aceptar esta idea? Actos insignificadamente diferentes –por ejemplo, haber usado una ropa ligeramente diferente en alguna ocasión hipotética– deberían constituir meros accesorios insignificantes de mi persona. ¿No toleraría Nietzsche tales variaciones en cuanto a jerarquía e importancia?

En términos estrictos, la postura de Nietzsche es que cada acto de una persona es, sin diferencias de ningún tipo, igualmente parte de la identidad de esa persona: no es posible variación de ningún tipo. En el plano psicológico, sin embargo, el eterno retorno puede dar una respuesta más compleja a esta cuestión; porque si bien la manifestación de un acto es en algún sentido algo dado e inalterable, su significado, y por ello en último término su naturaleza misma, pueden variar.

Lo primero que debemos observar en este contexto es que sería perverso por mi parte desear una repetición de mi vida exactamente igual a como ya la habría vivido con la sola excepción de lo que empiezo por considerar insignificante –por ejemplo, haber utilizado en un momento dado una corbata inadecuada–. ¿Por qué iba a desear que esa situación hubiese sido diferente; por qué habría llegado incluso a advertirla, aislarla o preocuparme por ella, si de entrada no me importase que hubiera tenido lugar o no? Las situaciones insignificantes son precisamente aque-

llas que no permanecen con nosotros; ni siquiera forman parte de la imagen que tenemos de nuestra propia vida. A Nietzsche le preocupan aquellos aspectos de nuestra existencia que también nos preocupan a nosotros: los que son relevantes para nosotros, los que imprimen a la propia vida su propio carácter, los que determinan ante nuestros propios ojos el tipo de persona que somos. Algunas personas, de hecho, consideran su atuendo algo absolutamente trivial. Y aquellos para quienes ponerse la corbata equivocada constituye una minucia no se verán consumidos por la náusea o la desesperación ante la perspectiva de volver a pasar por ese trago —es decir, al pensar (si es que tal cosa les ocurre) que ya lo han hecho—. Lo mismo es válido también para todo lo que consideramos insignificante. Desear que sólo sean diferentes elementos insignificamente diferentes de nuestra vida, suponiendo que seamos conscientes de los mismos, equivale significativamente a desear ser como somos. Pero sólo la conciencia de alguna característica particular importante puede advertirnos de que ésta es más importante de lo que quisiéramos reconocer.

Entonces, ¿qué es, en general, significativo para el modo en que nos vemos a nosotros mismos? Esta pregunta, según Nietzsche, no tiene respuesta, por dos razones. La primera es que no existe ninguna respuesta que pueda aplicarse uniformemente a individuos diferentes. El perspectivismo de Nietzsche dicta tal postura: “Se [...] han descubierto a sí mismos quienes dicen: ‘Este es *mi* bien y mi mal’; con ello han reducido al silencio al topo y al enano que dice ‘Dios para todos, mal para todos’ [...] ‘Este es *mi* camino; ¿cuál es el tuyo?... así respondí a quienes me preguntaron por el ‘camino’. Porque *el* camino... es algo que no existe” (Z, III, 11; cf. KGW, VI, 493). La segunda razón es que ni siquiera hay una respuesta fija a la pregunta de qué es significativo para un individuo concreto en el transcurso del tiempo. El valor relativo de nuestras experiencias y nuestros actos no está determinado de una vez y para siempre; más bien es algo sobre lo que podemos ejercer un notable control. Aunque Nietzsche cree que todos nuestros actos son igualmente importantes para nuestra naturaleza, piensa también que el vínculo de estos actos con nuestra naturaleza, la naturaleza que constituyen realmente, es siempre una pregunta sin respuesta definitiva. Cómo percibimos las relaciones entre nuestros actos, qué rasgos interpretamos como característicos y determinantes de nuestro comportamiento, qué actos le pertenecen y tienen implicaciones duraderas y cuáles no por ser meras excepciones y

accesorios: todo ello, para Nietzsche, son preguntas que están recibiendo incesantemente respuestas distintas. El personaje que Nietzsche designa en ocasiones como el *Superhombre* es esencialmente consciente de la fluctuación de la personalidad. Y esta fluctuación justifica que Nietzsche resalte el elemento de constante “autosuperación” cuando introduce al *Superhombre* en el Prólogo y en las secciones iniciales de *Zaratustra*.

La fluidez de la personalidad explica a su vez por qué el eterno retorno puede funcionar como la “fórmula más elevada de afirmación que puede alcanzarse” (EH, III, en Z, 1). El análisis de la sección titulada “De la redención” (Z, II, 20) sugiere que una vida sólo es justificable si es aceptada íntegramente. Su señal distintiva es el deseo de repetir esta misma vida, y también todo cuanto compone el mundo en los mismos términos, durante toda la eternidad. Significa que no deberíamos desear, ni en esta vida ni en el mundo, que nada fuese diferente de ningún modo. Supongamos entonces que uno acepta el pensamiento de Zaratustra, que uno empieza a intentar ser como le gustaría volver a ser, que uno intenta actuar como actuaría el *Superhombre* (cf. Z, I, 1, 16). ¿Podría prosperar este proyecto en algún momento?

Dos graves dificultades se opondrían a ello. En primer lugar, nuestra facultad de control sobre el futuro no es en apariencia tan absoluta como en ocasiones da a entender Zaratustra, porque aquello que ya ha ocurrido, nuestro presente y nuestro pasado, limita el campo de actuación de lo que es posible en un momento dado. En este contexto, la imagen de la “rueda que se impulsa a sí misma” y que propone Nietzsche (Z, I, 1) se revela excesivamente simplista. En segundo lugar, desde un punto de vista que acaso peca de ingenuo pero no de inconsistente, tenemos la impresión de que el pasado nos ha sido impuesto: lo componen situaciones que ya han sucedido y sobre las que hemos perdido todo control. Inevitablemente se trata en buena parte de experiencias o actos, rasgos de carácter o incluso procesos completos de personalidad y de nuestra existencia que, por muy sólidas razones, nunca desearíamos repetir, o que lamentamos irreparablemente. Están fijas. ¿Cómo aceptar ahora esas partes inaceptables del pasado?

Son preguntas que inquietan a Nietzsche en *Zaratustra*:

Redimir a los que han vivido en el pasado, y recrear todo “fue” en un “así lo quise” —isólo a eso llamaría redención!—. [...] La volun-

tad libera; pero ¿qué mantiene todavía encadenado al liberador? “Fue”: tal es el nombre del rechinar de dientes y de la melancolía más secreta. Impotente frente a lo que se ha hecho, es iracundo espectador de lo que ha pasado. La voluntad no tiene metas en el pasado; y que no puede quebrantar ni el tiempo ni la voracidad del tiempo, esa es la melancolía más solitaria de la voluntad. (Z, II, 20)¹⁵

La aspiración de Nietzsche parece inviable salvo que por un improbable azar no hayamos hecho nunca nada de lo que debemos arrepentirnos, o salvo que nos engañemos para convencernos de que, en efecto, así ha sido. El pasado prefigura un futuro del que abominamos inevitablemente. Y ya que, según Nietzsche, todo aspecto de la personalidad es igualmente esencial, si una sola parte de nuestra vida (o del conjunto del universo) nos resulta intolerable, entonces todo cuanto la compone deberá resultarnos intolerable. Aceptarse parcialmente a uno mismo presupone que diferenciamos entre nuestro yo interno y, al menos, alguna de sus características. Estas son las características que podemos rechazar sin rechazarnos a nosotros mismos, y por lo tanto son características accesorias. Aun así, no hay características accesorias.

Nietzsche parece convencido de que, pese a todo, la redención es posible, aunque, por supuesto, entendiéndola a su muy peculiar manera: “El instinto profundo de cómo debe uno *vivir*, para sentirse ‘en el cielo’, para sentirse ‘eterno’, mientras que con cualquier otro tipo de comportamiento uno decididamente *no* se siente ‘en el cielo’... sólo ésta constituye la realidad psicológica de la ‘redención’. Una nueva forma de vida, *no* una nueva fe” (EA, 33). Mediante una nueva forma de vida, piensa Nietzsche, hasta el pasado puede transformarse. Esta nueva forma de vida renueva el pasado mismo: “La voluntad es un creador. Todo ‘fue’ es un fragmento, un acertijo, un terrible incidente —hasta que la voluntad creadora le diga ‘¡Pero yo lo quise así; yo lo querré así!’—” (Z, II, 20). Esta voluntad “que vuelve sobre el pasado” no puede deshacer literalmente el pasado. Sin embargo no es fácil, para empezar, definir qué es *el* pasado. Las situaciones del pasado se hilvanan necesariamente a través y en el marco de unas narraciones, y diferentes narraciones pueden generar situaciones absolutamente diferentes. Esta es precisamente la clave en Nietzsche. Una vez más, piensa que todos mis actos pasados son

condición necesaria para ser lo que ahora soy. El modo en que contemplo mi yo en el presente afecta de manera esencial a la naturaleza misma de mi pasado. Si soy aunque sea por un instante lo que quisiera volver a ser, aceptaría a la vez todos mis actos pasados que, al ser esenciales y constitutivos del yo que deseo repetir, vuelven a reformularse. Al edificar, sobre los cimientos del pasado, un futuro aceptable, justificamos y redimimos todo lo que hizo posible este futuro; y esto es todo lo que “les he enseñado [...] a pensar y a unificar en lo que en el hombre es fragmento, acertijo y terrible incidente; como creador, desentrañador de acertijos y redentor de incidentes les he enseñado a trabajar el futuro y a rescatar con sus creaciones todo lo que fue” (Z, III, 12).¹⁶ Aceptar el presente es, pues, aceptar todo lo que ha conducido hacia él. Tal es el sentido en el que uno puede exclamar ahora, a propósito de algo ya sucedido, “así lo quise”. El significado y la naturaleza del pasado, como el significado y la naturaleza de todo lo demás según Nietzsche, están en sus vínculos. En particular, el significado del pasado está en sus vínculos con el futuro. Y puesto que el futuro aún no ha llegado, ni el significado del pasado ni su naturaleza están todavía determinados.

En cierto sentido, entonces, no es posible cambiar el pasado: va implícito en la idea de Nietzsche según la cual, si volviéramos a vivir, viviríamos exacta y necesariamente la misma vida. Nietzsche considera que si damos por hecho el hilo de situaciones que configuran el pasado, su fundamento habría de servirnos de apoyo para tratar de alcanzar algo que nos predisponga a aceptar nuestro ser en su totalidad. En ese momento será aceptado todo cuanto hemos hecho, ya que cada instancia del pasado es necesaria en sí misma y, en combinación con las demás, basta para que seamos lo que somos. Pero de esta forma el pasado habrá cambiado. Se habrá alterado la narración que lo vincula al presente, e incluso accidentes de nuestro pasado podrán convertirse en actos, en sucesos cuya responsabilidad estamos dispuestos a aceptar (“así lo quise”), y que por ello estamos dispuestos a repetir.

En la mejor de las hipótesis, éste sería el medio de redimir todo el pasado. Una reconciliación con el tiempo. “Pasado es ya el tiempo en que aún podían sobrevenirme meros accidentes” (Z, III, 1). Tal reconciliación no podrá consumarse si no se asume que el significado del pasado está en su relevancia para el futuro. La incapacidad para advertirlo provoca “la alegría del esclavo que no tiene nada consecuente de qué ser res-

ponsable, nada grande por lo cual luchar, y que no valora nada en el pasado, o en el futuro, más elevado que el presente” (NT, 11). En el caso más extremo, diferencia a los seres humanos de los animales, criaturas que “ignoran el significado del ayer o del hoy” (CD, II, 1). Pero puede provocar asimismo el reverso exacto de esa alegría –rumiar incesantemente un pasado cuyo significado se da por supuesto para siempre–. Es lo que encontramos en el “pálido delincuente” de Zaratustra. “Cuando realizó su acción estaba a la altura de ella: mas no soportó la imagen de su acción, una vez cometida. Desde aquel momento se vio siempre como autor de *una sola* acción [...] la excepción se invirtió, convirtiéndose para él en la esencia” (Z, I, 6). En esta rumia está el origen del *ressentiment*, que, dirigido no sólo contra otros sino también contra uno mismo (GM, III, 15), justifica la infelicidad presente al ubicarla “en cierta culpa, en un *fragmento del pasado*” (GM, III, 20). En *Zaratustra* (I, 18) Nietzsche escribe que, en lugar de buscar la venganza por un error, es mejor demostrar que el enemigo nos ha hecho un bien. En lugar de acusar un perjuicio, es mejor emplearlo como útil para una evolución posterior y así impedir que sea un perjuicio. En la *Genealogía*, la imagen se vuelve aún más compleja: “Ser incapaz de tomar demasiado tiempo en serio a los propios enemigos, los propios accidentes, incluso los propios errores: esa es la señal de las naturalezas fuertes, plenas, en las que existe por exceso el poder de formar, moldear, recuperar y olvidar” (GM, I, 10).¹⁷

Podemos tomarnos en serio un incidente del pasado e intentar incorporarlo a una estructura compleja, armónica y unificada en la que pueda integrarse como parte esencial. O podemos negarnos a tomarlo en serio y, mediante una acción posterior, convertirlo en una excepción, en un incidente insignificante y sin consecuencias perdurables, ni para nuestra vida ni para nuestro carácter. Si el incidente es insignificante, el resentimiento no tendrá cabida. Si no lo es, y si, como hubiese escrito James, logramos asimilarlo a nuestra personalidad, si conseguimos contemplar dicho incidente imbricado con los demás elementos del pasado y sometido a cambios, sometido a esa relegación que transforma la melancolía y el abatimiento, la pasión, el dolor y la lucha en experiencia y conocimiento, en el material del futuro, el resentimiento seguirá sin tener cabida: será así porque no hay lugar para suponer que las consecuencias del pasado sobre el yo interno, y en consecuencia también este yo interno, deban permanecer inalterables. Ni hay razones para interpretar que

cualquier acción o cualquier accidente son en sí perjudiciales o beneficiosos. Para el todo, el carácter de cada incidente depende de sus implicaciones eventuales con un yo interno en fluctuación permanente.

Según Nietzsche, son aquellos momentos en los que aceptar el presente equivale a reconciliarse con todo el pasado los que justifican una vida, porque, si bien pudo haber algo rechazable en el pasado, el presente no podría ser ahora como es. En esta hipótesis ideal, todo cuanto a uno concierne sería, y así sería contemplado, parte equitativa de uno mismo y se manifestaría en cada acción: “¡Oh, amigos míos, que *vuestro* yo interno esté en la acción como la madre está en el hijo: isea ese vuestro *testimonio* a propósito de la virtud!” (Z, II, 5). Entiendo como caso extremo esta hipótesis, la de una persona que sería diferente en todos los sentidos si variase en alguno, la de una vida tan organizada que, si algo variase en ella, toda entera se desmoronaría. El eterno retorno constituiría entonces, de hecho, “la fórmula de afirmación más elevada”, toda vez que la persona desearía activamente todo cuanto le fuese deparado, si es que algo le fuese deparado: la eterna repetición de cada momento aislado de su vida, que surgiría como la consecuencia inevitable de todos los demás. Para generalizar, esta persona desearía asimismo todo cuanto fuese deparado: la eterna repetición de todo lo demás, todo cuanto existe en el mundo, pasado y presente, casual o intencionado, positivo o negativo.

Una dificultad particularmente importante con la que se encuentra este proyecto es la autodecepción, capaz de persuadirnos de que no estamos demasiado lejos de esta relación con la vida y con el mundo cuando, en realidad, sí lo estamos. Yo, por ejemplo, puedo desear que mi vida se repita sólo porque me niego a examinarla bajo la luz que le corresponde, o me ciego frente a ella por completo, frente a vastas y censurables partes de la misma. Es una dificultad seria, porque Nietzsche concede un amplio margen de libertad a la hora de determinar qué constituye y qué no constituye parte de una vida y qué no. Podría llenarme de júbilo ante la perspectiva de repetir mi vida, de ser lo que soy, sólo porque presto atención a una pequeña parte de la misma y me niego a contemplarla en su totalidad.

Nietzsche no ignora estas dificultades. Y eso explica, por ejemplo, que utilice la expresión “la más solitaria soledad” cuando describe el momento en que el demonio formula su pregunta: es el momento en que

uno es más proclive a sincerarse consigo mismo. Explica también por qué a Nietzsche le interesa resaltar la gran dificultad con la que Zaratustra se pliega a aceptar finalmente la idea del eterno retorno. En uno y otro caso, Nietzsche intenta expresar el intenso y doloroso autoexamen que resulta obligado antes de esbozar la respuesta afirmativa a la pregunta del demonio. Pero persiste la irresolución de que no desear que *nada* sea diferente implica que se ha considerado *todo*, y no hay modo independiente de determinar si ello ha sido consumado. El problema es más apremiante aún en tanto que el significado que tiene encarar la totalidad de nuestros actos es difuso: ¿es posible hablar siquiera de la “totalidad” de los actos de alguien? El proceso de autoexamen, como veremos detalladamente en el siguiente capítulo, puede no tener fin.

Nietzsche, sin embargo, bien podría considerar lo incesante de este examen (o reinterpretación) como una consecuencia perfectamente aceptable de su idea. Sería especialmente correcto si, como pretendo sugerir ahora, el modelo de su hipótesis ideal, por la que si algo es diferente entonces todo es diferente, se basa en su concepción de la narrativa perfecta, de la historia perfecta. En dicha historia ningún pormenor es inconsecuente, nada está fuera de lugar, nada es caprichoso, azaroso o accidental. Todo “¿por qué?” tiene una respuesta mejor que “¿por qué no?” —que de ninguna manera es una respuesta—. Como ha escrito William Labov: “A las historias insustanciales les sale al paso el hiriente comentario: ‘¿y qué?’ Todo buen narrador intenta zafarse continuamente de esta pregunta; cuando su narración ha concluido, debe ser impensable que un observador exclame ‘¿y qué?’”¹⁸ Una historia no es insustancial cuando carece de una moral que pueda formularse independientemente. Una narración no es buena porque permita formular esa breve respuesta a la cuestión de su sentido. Una buena narración no permite que la cuestión llegue siquiera a plantearse. La narración es en sí la respuesta. De manera similar, una vida perfecta proporciona, y constituye, su propia justificación. El propio Nietzsche sugiere algunas de estas ideas y alude a los vínculos entre vida y literatura cuando, al analizar a una serie de autores cuyos mejores momentos están en sus propias obras, concluye:

Y si consideramos que cada acción humana, no sólo un libro, es, de un modo u otro, la causa de otras acciones, decisiones y pen-

samientos; que todo cuanto sucede está indisociablemente vinculado con todo cuanto va a suceder, reconoceremos la auténtica *inmortalidad*, la del movimiento –aquello que en determinada ocasión se ha movido está encerrado e inmortalizado en la unión general de toda existencia [*in dem Gesammtverbande alles Seienden*], como un insecto en un trozo de ámbar–. (HH, I, 208)

Este modelo vincula la idea del eterno retorno con la metáfora, omnipresente en Nietzsche, del mundo como texto que ha de ser interpretado. Y puesto que tal interpretación es un proceso interminable, puesto que no puede existir ninguna interpretación completa o total de siquiera un solo texto, el modelo justifica el hecho de que el examen de una vida hecho con el propósito de situar todo cuanto la compone en la perspectiva correcta –aun si asumimos que dicha perspectiva única pueda llegar a existir nunca– deberá proseguir para siempre.

Más relevante, sin embargo, es el hecho de que esta analogía trae al primer plano dos rasgos esenciales de la concepción de Nietzsche, a la vez que subraya dos de sus más graves inconvenientes. Hemos visto que, para Nietzsche, es ilógico que la vida de alguien pueda ser diferente y al mismo tiempo seguir siendo la vida de esa persona. He analizado su idea de que cada propiedad es igualmente esencial para el sujeto, que un sujeto no es nada más que sus propiedades, y que tales propiedades no son sino los efectos de una cosa sobre otras. Esta noción implica que no es posible la veracidad en declaraciones del tipo “si hubiera hecho esto... en lugar de... yo hubiera sido... en lugar de...”. Cualquier cambio en mis características eliminaría, en función de la cadena de reacciones descrita anteriormente, tanto a la persona que he sido como el mundo en el que he vivido. La vida ideal, por lo tanto, consiste en comprender que no es posible pensarse a uno mismo en estos términos, así como en el empeño por llegar a ser el tipo de persona que nunca *desearía* que dicha declaración opuesta a los hechos fuese cierta.

Al centrar la atención en personajes literarios y no en individuos reales, este modelo literario proporciona una ilustración intuitiva del peculiar punto de vista de Nietzsche. Los personajes literarios se agotan en las declaraciones que se formulan sobre ellos dentro de las narraciones en las que se manifiestan: de hecho, no son más que cuanto se dice sobre ellos, y no son tampoco menos. Cada información relativa a un perso-

naje tiene, al menos en principio, un sentido; es, en esa medida, esencial para el personaje. En el caso ideal, cambiar aunque sea una acción en una parte de un personaje equivale a provocar la ruptura tanto del personaje como de la historia en que se inscribe. Para mantener la coherencia de la historia (y suponiendo que tal idea es en sí coherente) deberíamos efectuar los cambios correspondientes en toda la historia, y de este modo generaríamos una historia totalmente diferente; si algo fuese diferente, todo tendría que ser diferente.

¿Podría Ana Karenina, por ejemplo, no haberse enamorado de Vronsky? ¿Podría no haber abandonado a su marido? ¿Podría haber amado menos a su hijo? ¿Podría, en última instancia, haber sido menos convencional de lo que en realidad fue? ¿Podría no haber sido hermana de Oblonsky? En relación con los personajes literarios, dichas preguntas son muy difíciles de responder, si no imposibles. Es esta característica de la situación literaria la que subyace a la visión de Nietzsche en relación con la persona ideal y la vida perfecta y la motiva.

Pero acaso precisamente este hecho constituya también una de las mayores dificultades para la doctrina de Nietzsche; pues si bien es cierto que la literatura no puede contrariar los puntos de vista que acabo de aducir, aun así es posible que Nietzsche no esté justificado al generalizar sobre la vida partiendo de la literatura. Él mismo era notablemente reacio a aceptar cualquier tipo de distinción directa entre realidad y ficción. Pero uno podría objetar que la diferencia fundamental entre ambas radica precisamente en que la realidad es capaz de abrigar contradicciones del tipo que Nietzsche, demasiado confiado en la literatura, considera universalmente falsas.

La primera característica central en la concepción de Nietzsche es, pues, que asimila la persona ideal a un personaje literario ideal y la vida ideal a una historia ideal.¹⁹ Esto es precisamente lo que, por decirlo así, constituye su primera debilidad grave. En el siguiente capítulo, sin embargo, veremos que la importancia atribuida por Nietzsche a los rasgos estéticos, organizadores de las vidas y de los personajes, no constituye una objeción severa a su punto de vista. Y en el último capítulo veremos que el uso peculiar que hace de esta idea puede desbaratar por completo tal objeción.

Este modelo estético pone a la luz una segunda característica de la doctrina de Nietzsche, y quizás otra dificultad añadida. Lleva aparejado lo

que uno estaría tentado a considerar como una dimensión *moral*. Un personaje literario, como veremos en el siguiente capítulo, puede ser un personaje perfecto pero (representar a) una persona espantosa. Si asumimos que Nietzsche ve a las personas como si fueran personajes literarios y a la vida como si fuera una obra literaria, quizá podamos entender el por qué de su interés e incluso su afán en no concretar nunca el contenido de su vida ideal. Evidentemente, a Nietzsche le preocupa mucho más la cuestión de cómo los actos propios deben encajar en un todo coherente, articulado y bien fundamentado que la cualidad misma de estos actos. Cualquier acto particular, sea del tipo que sea, puede encajar bien dentro de un todo, siempre que el todo consista en actos con los que el individuo esté apropiadamente vinculado. Esta consideración, y no la cualidad moral de sus actos, es esencial para la comprensión y apreciación de los personajes literarios. El modelo justifica incluso la idea repetida en Nietzsche de que las acciones individuales y todos los fenómenos generales no poseen un carácter en sí mismos. Como hemos visto, Nietzsche piensa que el significado de un acto no se agota, y depende del vínculo entre dicho acto y la totalidad de la propia vida. De la misma forma, una característica o un acto de un personaje literario sólo podrá justificarse, así como su significado sólo podrá percibirse, en relación con las demás características de ese personaje y de la narración en que se inscribe.

Con ello nos es dado justificar ya que, con Nietzsche, no deba uno tomarse demasiado en serio sus deslices; que, según su punto de vista, la virtud no dependa de los propios actos sino de si los propios actos son una expresión de la totalidad del yo interno, de la “voluntad propia” (Z, I, 1). Son éstas, una vez más, las consideraciones pertinentes para la evaluación de los personajes literarios. Sus virtudes como personajes dependen de la coherencia que, subraya Nietzsche, es también esencial para las personas. No hay por qué culpabilizar a los escritores de crear personajes moralmente repugnantes si tales personajes son creíbles y esenciales para las demás situaciones que componen la narración en que se inscriben. Caso ejemplar en este sentido, tomado de un autor por el que Nietzsche sentía especial admiración (cf. CI, IX, 45; A, 31), es el narrador de *Memorias del subsuelo*, espléndido como personaje y repetente como individuo. Y si bien es cierto que, en ocasiones, reaccionamos a las figuras literarias de un modo directamente moral, en nuestra

reacción subyacen consideraciones que, una vez más, son estéticas. Un personaje inmoral resulta imperfecto cuando carece de sentido, cuando está deslavazado, cuando su maldad es gratuita desde el momento que no cumple una función esencial en la historia: cuando no hay razones que justifiquen su modo de ser y cuando la respuesta a la pregunta “¿por qué?” es simplemente “¿por qué no?”

Pero es precisamente este hecho el que puede plantear la segunda complicación a la propuesta de Nietzsche. La persona absolutamente integrada que Nietzsche tanto admira puede ser moralmente repulsiva. Como veremos, el “inmoralismo” de Nietzsche no es el brutal elogio del egoísmo y la crueldad con el que tan a menudo se lo confunde (cf. A, 103). Sin embargo, persiste la incómoda sensación de que alguien podría alcanzar el ideal de vida propugnado por Nietzsche y sin embargo continuar siendo poco menos que repulsivo.²⁰ Puede que esto no sea demasiado importante cuando se trata de personajes literarios, incapaces de afectarnos directamente; pero sí lo es, cabe suponer, en el caso de seres humanos que efectivamente pueden hacerlo. Quizás el enfoque correcto respecto del pensamiento de Nietzsche pasa por concebir su ideal de vida, la vida del *Superhombre*, como un marco en el que encajan muchas vidas individuales, cada una dotada de la unidad y coherencia que Nietzsche considera tan importantes.²¹ Podríamos tratar entonces de desarrollar razones independientes para excluir, por inapropiadas, algunas de estas vidas, en particular aquellas que son perversas o cuestionables de algún otro modo. No sé cómo podríamos lograr esto, y Nietzsche no tiene el menor interés en proporcionar las pautas necesarias. Creo que Nietzsche se da cuenta de que su marco es compatible con más formas de vida que él mismo estará dispuesto a elogiar. Este es un riesgo inherente a su “inmoralismo” y es un riesgo que está dispuesto a aceptar. Al mismo tiempo, no obstante, debemos tener en mente que no es fácil aprobar el examen implícito en la concepción del eterno retorno. Construirse un yo interno y una vida capaces de cumplir sus requisitos es una tarea extremadamente exigente: no es que toda persona perversa los satisfaga, ni que Nietzsche no pueda condenar muchas de esas vidas. Pero su atención no está centrada en excluir a determinados tipos de su marco ideal. Lo que le interesa, como veremos en capítulos posteriores, es el formidable problema de construir un tipo único que encaje dentro de ese marco ideal.

Por lo tanto, el modelo para el eterno retorno no debe buscarse en las superficiales reflexiones de Nietzsche a propósito de la termodinámica, sino en su profunda inmersión en la escritura. Al reflexionar sobre su ideal de vida partiendo de una narración como modelo podríamos aplicarle los términos específicos que facilita el Proust de *En busca del tiempo perdido*. En esta ficción autobiográfica, el narrador relata con pormenorizado y variado lujo de detalles todos los estúpidos, insignificantes, absurdos, azarosos y a veces horribles incidentes que jalonaron su irregular trayectoria hasta convertirse en escritor. Escribe sobre el tiempo malgastado, las personas frecuentadas, las ideas y valores que aceptó en diversos momentos, los vaivenes del corazón y la razón, las amistades, las variantes en el trato con su familia, las amantes, sus criados, sus intentos por entrar en la sociedad, los motivos inconexos y a menudo rastreros que originaron su conducta, y sobre otra infinidad de cosas. Y, sin embargo, son estos acontecimientos inconexos, azarosos, los que de algún modo le permiten finalmente convertirse en autor, contemplarlos a la postre como fragmentos de una figura unificada y de los que resulta su determinación de iniciar al fin su primer libro. Este libro, nos informa, relatará en detalle todos los estúpidos, insignificantes, absurdos, azarosos y a veces horribles incidentes que jalonaron su irregular trayectoria hasta convertirse en escritor. Tratará del tiempo malgastado, las personas frecuentadas, las ideas y valores que aceptó en diversos momentos, los vaivenes del corazón y la razón, las amistades, las variantes en el trato con su familia, las amantes, sus criados, sus intentos por entrar en la sociedad, los inconexos y a menudo rastreros motivos que originaron su conducta, y sobre otra infinidad de cosas. Mostrará también cómo estos acontecimientos inconexos de algún modo le permitieron finalmente convertirse en escritor, contemplarlos a la postre como fragmentos de una figura unificada y de los que resulta su determinación de iniciar al fin su primer libro, que tratará de todos los absurdos, azarosos... —un libro que aún no ha empezado a escribir, pero que sus lectores han acabado de leer—.

La vida del narrador de Proust no tiene por qué haber sido, y nunca fue, el ideal específico del propio Nietzsche. Pero el marco que proporciona esta novela perfecta, que relata lo que llega a convertirse y percibirse como una vida perfecta, a pesar o incluso debido a sus muchas imperfecciones, y que retorna interminablemente sobre sí misma, es el mejor modelo posible para el eterno retorno.

Alcanzar o crear tal vida perfecta implica acción pero también una constante reinterpretación de lo que en cierto sentido ya está dado, puesto que en cada acción está implícito todo el yo interno. El pensamiento de Nietzsche parece dar a entender que llegar a tener una vida perfecta es llegar a conocer qué es el yo interno que ya está ahí, y vivir de acuerdo con ese conocimiento. Pero vivir de acuerdo con ese conocimiento implicará inevitablemente nuevas acciones que deberán integrarse con lo que ya ha ocurrido y cuya reinterpretación resultará en la creación o el descubrimiento de un yo interno que aún no podía estar ahí. Esta interacción paradójica entre creación y descubrimiento, conocimiento y acción, literatura y vida está en el centro de la concepción que Nietzsche tiene del yo interno. Dicha tensión nos fija la tarea de entender uno de los más sorprendentes autorretratos de Zaratustra: “Pues *eso* soy yo de raíz y desde el comienzo, tirando, atrayendo, levantando, elevando, alguien que tira, que cría y corrige, que no en vano se dijo a sí mismo en otro tiempo: ¡Llega a ser el que eres!” (Z, IV, 1).

El propio Nietzsche sigue el consejo de Zaratustra. Con la franqueza que lo caracteriza, sigue el consejo convirtiéndolo tanto en objeto de su escritura como en objetivo de su vida; intenta, coherentemente, consumarlo de manera que sea, y parezca ser, esencialmente *su* manera y no la de nadie más.

CAPÍTULO SEIS
CÓMO SE LLEGA A SER LO QUE SE ES

La gente siempre está gritando que desea crear un futuro mejor. No es cierto. El futuro es un vacío apático, que a nadie le interesa lo más mínimo. El pasado está lleno de vida, le gusta irritarnos, provocarnos, insultarnos, nos tienta a destruirlo o a redecorarlo. El único motivo para que la gente desee adueñarse del futuro es cambiar el pasado.

MILAN KUNDERA,
El libro de la risa y el olvido

Los conceptos de ser y devenir no guardan, según Nietzsche, la relación que nos hemos habituado a atribuirles. “El devenir”, escribe, “ha de explicarse sin recurrir a intenciones finales [...] Devenir no apunta a un estado final, no fluye hacia el ‘ser’” (VP, 708). Entre sus múltiples críticas a los filósofos (“los humanos siempre han sido filósofos”) está el que hayan soslayado lo cambiante, para concentrarse por el contrario en lo existente: “Pero, dado que nada *es*, todo lo que ha quedado para los filósofos, en tanto que su ‘mundo’, ha sido lo imaginario” (VP, 570). Es la oposición a la idea misma de una distinción entre apariencia y realidad lo que modela su pensamiento: “El mundo verdadero... lo hemos abolido. ¿Qué mundo ha quedado? ¿Tal vez el aparente? ¡Pero no! Con el mundo verdadero, hemos abolido también el mundo aparente” (CI, IV, 6). “El ‘mundo verdadero’ y el ‘mundo aparente’” —es decir: el mundo mendazmente inventado y la realidad— (EH, Pref., 2).¹ Nietzsche ni siquiera acepta que la antítesis sea razonable: “El mundo aparente y el mundo inventado por una mentira: ésa es la antítesis”. Para concluir que: “no hay el menor vestigio de autoridad que nos autorice a hablar aquí de apariencia” (VP, 461; cf. 567).

Nietzsche no se conforma con ensañarse contra la dicotomía apariencia-realidad. También, como hemos visto, da una explicación psicológi-

ca de su origen. Sostiene que es una mera proyección sobre el mundo externo de nuestra creencia en que el yo es una sustancia, situado de algún modo más allá de sus pensamientos, deseos y acciones. El lenguaje, escribe Nietzsche, “identifica [...] por doquier un hacedor y lo que hace; cree en la voluntad como *la* causa; cree en el ego, en el ego como ser, en el ego como sustancia, y proyecta esta fe en el ego-sustancia sobre todas las cosas —sólo en virtud de ello *crea* en primer lugar el concepto de una ‘cosa’ [...] el concepto de ser se deduce, y deriva, del concepto de ego—” (CD, III, 5).

He analizado ya las complicaciones que presenta la “derivación psicológica de Nietzsche a partir de la fe en las cosas” (VP, 473). Ha llegado ahora el momento de abordar la estrecha analogía que se establece, según él, entre las cosas en general y el yo en particular. Nietzsche piensa que ambos conceptos son igualmente inapropiados; la idea de que “devenir [...] no desemboca en ‘ser’” es válida tanto para el yo como para el mundo en general. Pero si esto es así, ¿cómo justificar el enunciado que da título a este capítulo? ¿Cómo interpretar el más enigmático entre los múltiples y enigmáticos aforismos filosóficos de Nietzsche, el que encierra la frase: “Cómo se llega a ser lo que se es” (“*Wie man wird, was man ist*”), que constituye el subtítulo para *Ecce Homo*, que es la autobiografía intelectual de Nietzsche y también, con justa ironía, el último libro que escribiría?”

Obviamente, la frase podría entenderse simplemente como un penetrante dispositivo lingüístico que captura (con los medios de que dispone) la deletérea imaginación de Nietzsche. Pero esta definición sería demasiado simple, y sería también incierta. La idea que se esconde tras dicho enunciado, así como el enunciado en sí, reaparecen en otro lugar de *Ecce Homo* (II, 9, y III, así como en CD, 3) aunque, en realidad, su eco impregna toda su escritura. Nietzsche ya recurría a una fórmula similar a comienzos de 1874, en “Schopenhauer como educador”, la tercera de sus *Consideraciones intempestivas*: “Quienes no desean pertenecer a la masa no tienen más que dejar de ser excesivamente magnánimos consigo mismos; dejémosles seguir los dictados de su conciencia, que les pide: ‘Sé tú mismo [*sei du selbst*]’. Todo cuanto ahora haces, piensas o deseas no es tú mismo” (CD, III, 1).³ La fórmula se simplifica en *La gaya ciencia*: “¿Qué dice tu conciencia?: debes llegar a ser el que eres [*su sollst werden, der du bist*]” (GC, 270). Nietzsche escribe en páginas posteriores de

esta obra que, contrariamente a quienes se preocupan por el “valor moral” de sus acciones, él y quienes son como él “desean llegar a ser lo que son” (GC, 335). Y en los escritos de su último período nos encontramos ya con que Zaratustra exclama: “[...] alguien que no en vano se dijo a sí mismo en otro tiempo: ¡Llega a ser el que eres!” (Z, IV, 1). En resumen, la frase guía si no al centro, sí a la esencia del pensamiento de Nietzsche.

Esta frase, “llega a ser el que eres”, es problemática, y no sólo porque Nietzsche niegue la distinción entre devenir y ser. Se complica aún más porque, para Nietzsche, la idea misma del yo como sujeto, sobre la que a su manera de ver se fundamenta la distinción, es en sí una invención sin fundamento: “Pero tal sustrato no existe; no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; el ‘agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer —el hacer es todo—” (GM, I, 13). Y si no existe nada equivalente al ser, no existe nada que, de algún modo, se pueda llegar a ser.

Cuando reduce el agente a la suma de sus acciones, Nietzsche no hace sino aplicar una vez más su doctrina de la voluntad de poder, que consiste parcialmente en la identificación de cada objeto con la suma de sus efectos sobre cualquier otro objeto. Esta idea, como hemos visto, rompe por completo con el concepto tradicional de “cosas”, y esto plantea inmediatamente una dificultad en relación con el yo interno que ya habíamos entrevisto grosso modo: ¿cómo determinar qué acciones deben agruparse en tanto que acciones de un agente?; ¿quién es aquel cuyas acciones se supone que son “todo”? Pero sin ni siquiera un respiro para asimilar detenidamente el problema, el fragmento siguiente, que va un paso más allá, nos sitúa ante otra dificultad: “El ‘espíritu’, algo que piensa: este concepto es un derivado secundario de aquella falsa introspección que cree en ‘pensar’: en primer lugar se imagina un acto que simplemente no ocurre, ‘pensar’, y en segundo lugar un sustrato-sujeto en el que cada acto del pensar, y nada más, tiene su origen: es decir, *tanto lo que se hace como el agente que lo hace son ficciones*” (VP, 477).⁴ Hemos de aplazar por ahora el análisis de este vuelco, que en apariencia nos priva de cualquier entidad. En lugar de ello, nuestro punto de partida ha de enmarcar el reduccionismo que plantea Nietzsche —y por el que cada sujeto es la suma de sus actos— en el contexto de su rechazo a la distinción entre apariencia y realidad subyacente. “¿Qué es para mí ahora la apariencia?”, se pregunta Nietzsche en *La gaja ciencia*. “Ciertamente, no la antítesis de cualquier esencia —¡qué puedo yo enunciar de cualquier esencia como no

sean los atributos de su apariencia!—” (GC, 54). El vínculo entre ambas ideas frena de inmediato lo que, en otro caso, podría presentarse como una interpretación evidente de la frase que nos interesa.

Dicha interpretación discurriría por líneas que cabría calificar como freudianas. Se trataría de identificar el yo que se es y al mismo tiempo se debe llegar a ser con el conjunto de pensamientos y deseos que, por la razón que sea, se hallan reprimidos, ocultos, y que conforman la realidad de la que el yo actual, consciente, es apariencia. Visto así es posible, por supuesto, reinterpretar los deseos y pensamientos conscientes como instrumentos para entender quién se es realmente y localizar los pensamientos y deseos subyacentes que actúan como meros transmisores. Hasta ahí sería coherente con Nietzsche, que en otro momento ya había escrito: “No hay argucia alguna que permita convertir una virtud pobre en una rica y rebosante; pero sí que podemos interpretar su pobreza como una necesidad, de manera que su apariencia ya no nos duela ni nos fuerce a mirar el Destino con ojos de reproche” (GC, 17). Este fragmento plantea cuestiones decisivas, que estudiaremos posteriormente, a propósito del autoengaño. De momento, limitémonos a constatar que, pese al énfasis en la reinterpretación, esta idea no explica el aforismo de Nietzsche. Las similitudes y los vínculos entre Nietzsche y Freud son múltiples y muy profundos.⁵ Pero la idea corriente en Freud, es decir, que el núcleo interno del yo está siempre ahí, conformado en buena parte durante los primeros momentos de la existencia, a la espera de algún tipo de liberación, es incompatible con el Nietzsche que considera el yo una ficción y rechaza la existencia de una realidad en el trasfondo de la apariencia.

Además, esta interpretación se basa esencialmente en la idea de que el yo permanente o verdadero de alguien está ahí, esperando a ser descubierto; contradice así la ambigua actitud de Nietzsche respecto del problema de si la verdad es descubierta o es creada: “La ‘verdad’ [...] no es algo que esté ahí, que puede encontrarse o descubrirse... sino algo que debe ser creado y que da nombre a un proceso, o más bien a una voluntad de superar que en sí no tiene fin... que somete la verdad a un *processus in infinitum*, un determinarse activo... no un adquirir conciencia de algo que es en sí mismo firme y determinado” (VP, 552).⁶ Nietzsche piensa que en realidad existe un vínculo muy fuerte entre la fe en la verdad como objeto de descubrimiento y la fe en el yo como objeto estable. Es muy

importante para los grupos sociales, escribe en un momento dado, que sus miembros, sus integrantes, no se guarden demasiados secretos. La necesidad de la verdad, la obligación de mostrar “mediante indicios claros y constantes” quién se es, añade, ha surgido en parte por esta razón. Pero si esta exigencia ha de ser factible, “uno deberá considerarse a sí mismo cognoscible, y no ocultarse a sí mismo, ni creer que es posible cambiar. De este modo, la necesidad de verdad presupone la cognoscibilidad y la estabilidad de la persona. De hecho, el objeto de la educación es comunicar al miembro del rebaño una fe definida en lo que se refiere a la naturaleza humana: en primer lugar inventa la fe, a continuación pide la ‘verdad’” (VP, 277).

Frente a ello, Nietzsche escribe que desea “transformar la creencia en el ‘es así y así es’ en la voluntad de ‘llegará a ser así y así llegará a ser’” (VP, 593). En general, es partidario de entender la verdad como fruto de una creación más que como objeto de un descubrimiento, y razona de manera similar a propósito del yo interno. Aquellos que “desean llegar a ser lo que son” se definen precisamente como “seres humanos nuevos, únicos, incomparables, que se otorgan leyes a sí mismos, que *se crean a sí mismos*” (GC, 335; la cursiva es mía). *Así habló Zaratustra* está construida en torno de la idea de la creación del propio yo, o, lo que es lo mismo, el *Übermensch*. A Zaratustra, y también a sus discípulos, se los describe constantemente como “creadores”. A Goethe, uno de sus pocos héroes auténticos, Nietzsche le rinde el más cálido homenaje cuando escribe sobre él que “se creó a sí mismo” (CI, IX, 49).

No obstante, debemos plantar cara una vez más a la inevitable ambigüedad en que envuelve Nietzsche esta cuestión. Pese a sus denodados ataques a la noción de que existe algo dotado de existencia previa, o de verdades que esperan a ser descubiertas, pese a su insistencia casi irrefrenable en el concepto de creación, Zaratustra exclama enigmáticamente en un momento dado: “A ciertas almas no se las descubrirá, a menos que antes se las invente” (Z, I, 8). Una idea equívoca y similar se agrega más adelante, cuando delante de sus discípulos Zaratustra exclama: “Todavía deseáis crear el mundo ante el que podáis arrodillaos” (Z, II, 2; cfr. III, 3). Y aunque Nietzsche escribe que “los axiomas de la lógica [...] son [...] un instrumento para crearnos la realidad” (VP, 516), no cesa en su idea de que “el pensamiento racional es interpretación, conforme a un plan del que no podemos prescindir” (VP, 522). Hacer y encontrar, crear

y descubrir, imponer leyes y estar sujeto a ellas son entidades vinculadas a una compleja, casi comprometedoras relación. Nuestras creaciones terminan por convertirse en nuestras verdades, y nuestras verdades circunscriben nuestras creaciones.⁷

Aparentemente, pues, y aunque hasta cierto punto deba ser descubierto, en primer lugar el yo ha de ser creado. Nos encontramos con el difícil dilema de entender cómo a ese yo interno le es dado llegar a ser lo que se es antes de que llegue a ser él mismo, antes de que sea él mismo algo que es. Y, recíprocamente, si ese yo es algo que es, si es lo que uno ya es, ¿cómo puede uno llegar a convertirse en ese yo? ¿Cómo podría y por qué debería ese yo interno ser lo que uno ya propiamente es, no cualquier otro? ¿Por qué no, en especial, el yo actual, que tiene al menos, sobre todos los demás, la significativa ventaja de existir?

Detengámonos aquí un momento para observar que el énfasis de Nietzsche en la creación del yo, por equívoco que sea, anula otra interpretación aparentemente obvia de la frase “llega a ser lo que eres”. Según esta interpretación, llegar a ser lo que uno es consiste en actualizar todas las capacidades para las que se está dotado inherentemente. Sería acaso inexacto, pero no positivamente erróneo, afirmar que dicha idea discurre por senderos aristotélicos. Al apelar a la distinción entre realidad y posibilidad, esta fórmula justifica tal vez algunas de las extravagancias lógicas de la frase de Nietzsche, ya que no se puede (realmente) ser lo que (virtualmente) se es. Pese a esta ventaja, tal interpretación se enfrenta a dos serias dificultades. En primer lugar, puesto que las propias capacidades son en teoría limitadas, cuando se actualizan uno se ha convertido de hecho en lo que es. Pero, en este caso, el llegar a ser ha cesado; ha “desembocado en el ser”, por idéntico trayecto, como hemos visto, al que recorre Nietzsche para negar esta posibilidad. La segunda complicación radica en que articular el llegar a ser como la plasmación de capacidades inherentes comporta el que la creación del yo se presente en gran medida como el desenmascaramiento de algo que ya está ahí. Sin embargo, Nietzsche parece resuelto a socavar precisamente la idea de que existan posibilidades previas fundadas en la naturaleza de las cosas o de las personas, aun cuando (como a propósito de la idea que estamos considerando) no podamos prever por adelantado cuáles son: éste es un componente significativo de su ataque disperso pero sistemático a la noción misma de “la naturaleza de las cosas”.

No hemos resuelto, por lo tanto, el grave problema que comporta explicar cómo un yo que realmente ha de ser creado, y que aparentemente no está dotado de ningún tipo de existencia, puede ser considerado como lo que un individuo es. Además la idea, sobre la que insistimos, de que llegar a ser no apunta a un objetivo final es otro obstáculo que Nietzsche interpone en el camino, pues sostiene que el cambio constante, la falta de estabilidad, son la característica del mundo en general: “Si el movimiento del mundo apuntase a un estado final, dicho estado ya habría sido alcanzado. El único hecho esencial, sin embargo, es que no apunta a un estado final” (VP, 708).⁸ Según Nietzsche, esto es exactamente válido también para todos los individuos. En *La gaya ciencia*, por ejemplo, elogia las “costumbres breves”, que caracteriza como un “medio muy valioso para saber de muchas cosas y estados” (GC, 295). En un fragmento posterior de esta misma obra recurre a un símil magnífico entre la voluntad y una ola para expresar su convencimiento de que el cambio y la renovación perpetua son en ambos casos inevitables e inherentemente valiosos.

¡Qué frenética se abalanza esta ola!, ¡como si viniera en pos de algo! ¡Con qué estrépito irrumpe entre las grietas de este acantilado laberíntico! Como si algo valioso, de incalculable valor, se escondiese ahí. Y ahora retrocede, un poco más lenta, pero aún espumeante de fuerza; ¿está contrariada? ¿Ha encontrado lo que buscaba? ¿Finge estar contrariada? Pero ya se acerca otra ola, aún más ominosa y frenética que la anterior, y también su alma parece henchida de secretos y ansiosa de tesoros. Así la vida de las olas, ¡así la de quienes tenemos voluntad!... no preciso decir más. (GC, 310)

El cambio constante es también una de las ideas principales que vertebran *Así habló Zaratustra*: “Todo lo que permanece... no es sino parábola. Y los poetas mienten demasiado [...] Sobre el tiempo y el devenir deberían discurrir las buenas parábolas: ¡que celebren y justifiquen toda temporalidad! [...] De muchas amargas muertes ha de estar llena vuestra vida, creadores. Así defenderéis y justificaréis toda temporalidad. Para ser el hijo que vuelve a ser engendrado, el creador ha de anhelar también ser la madre que da a luz” (Z, II, 2).

El fragmento indica que Nietzsche también es defensor de toda temporalidad. Pero si esto es así, que piense a su vez en la existencia de

algo que pueda denominarse ser no tiene sentido: ¿qué relación posible podría existir, entonces, entre ser y devenir? Para responder a esta pregunta, es necesario examinar el concepto de ser tal como Nietzsche lo concibe, y que, como todos los conceptos tradicionales, cobra una doble vertiente en su escritura. Aunque niegue la existencia del ser en tanto que entidad al margen de la historia y las transformaciones, Nietzsche recurre constantemente a este concepto tal como él mismo lo interpreta. Quizá su interpretación, sin caer en la excentricidad total, es lo bastante inusual como para escapar a las contradicciones que nos han cerrado el paso hasta ahora.

Un primer vislumbre de respuesta a las cuestiones que he venido planteando se entrevé acaso en el obstáculo final que apareció en nuestro camino. Como hemos visto, el yo en tanto que sujeto a leyes metafísicas es, para Nietzsche, una enteología. Pero a la vez, y como ya no podía sino resultarnos previsible, Nietzsche aparentemente no cree tampoco en la más elemental unidad de la persona entendida como agente. Paradójicamente, sin embargo, su sorprendente y enigmática descripción de lo que hemos entendido como constitutivo de la unidad esencial del ser humano puede abrir la puerta a la solución de nuestros dilemas. Quizás ésta sea una de las mayores aportaciones de Nietzsche a nuestra comprensión del yo interno, así como a la comprensión de nosotros mismos.

Examinemos la descripción para empezar. Ya en fechas tan tempranas como las que corresponden a la redacción del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escribía que, “al contrario que los metafísicos, los estudiantes de historia tienen la felicidad de contar no con un alma inmortal, sino con muchas almas mortales” (HH, 17). En *La gaya ciencia* había negado ya que la conciencia constituya o subraye “la unidad del organismo” (GC, 11). Podemos suponer, por supuesto, que Nietzsche se limita a negar que haya base para suponer la permanencia del yo al margen del tiempo. Se trataría de una postura escéptica compartida por un buen número de filósofos modernos deudores de Hume. Pero que no se agotan aquí las consecuencias de la idea de Nietzsche viene a demostrarlo el radical, y para nuestros intereses crucial, fragmento que sigue a continuación, extraído de *Más allá del bien y del mal*:

Creer en el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡esta creencia debería ser des-

terrada de la ciencia! Entre nosotros, esto no equivale a liberarse de “el alma” al mismo tiempo [...] Pero despejado está el camino para nuevas versiones y refinamientos del alma-hipótesis; y conceptos tales como “alma mortal” y “alma como multiplicidad subjetiva” y “alma como estructura social de los impulsos y afectos” desean tener, de ahora en adelante, derechos de ciudadanía en la ciencia. (MBM, 12)⁹

La idea del sujeto como multiplicidad se repite constantemente en *La voluntad de poder*, donde encontramos este fragmento emblemático: “Suponer un solo sujeto es tal vez innecesario; ¿quizás es posible suponer también una multiplicidad de sujetos, cuya interacción y lucha es la base de nuestro pensamiento y de nuestra conciencia en general? ¿Una especie de aristocracia de células en las que reside el dominio? Para mayor seguridad, ¿una aristocracia de iguales, habituada al dominio conjunto y a entender el cómo de ese dominio?” (VP, 490). En esta misma anotación, Nietzsche incluye “el sujeto como multiplicidad” y “la transitoriedad y fluctuación continua del sujeto: ‘alma mortal’” en una enumeración de sus propias “hipótesis”. He analizado ya minuciosamente su idea de que “toda unidad es unidad sólo en tanto que organización y cooperación”, así como su oposición a la creencia en un sujeto que, según sostiene, “fue inventado sólo como fundamento de los diversos atributos” (VP, 561). Como en el caso de los entes sociales y políticos, no es posible presuponer la unidad; sólo se logra, si es que se logra, cuando los elementos del sistema apuntan a un fin y a un objetivo común.

Esta metáfora política del yo, que es, pese a la reputación de Nietzsche, al menos más igualitaria que la de Platón, puede mostrarnos, creo, la vía correcta para entender el enunciado que nos interesa. Nietzsche piensa que carecemos de fundamento para suponer a priori que un sujeto vivo, o cualquier otra entidad, está ya unificado, que la unidad es algo que posee en sí mismo. Recela profundamente de la idea de unidad en general: como afirma Zaratustra, “De malignas califico yo, y misántropas... a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno, y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Percedero” (Z, II, 2).¹⁰ Y sin embargo, de un modo que a estas alturas ya no tiene por qué resultar sorprendente, es también Zaratustra quien afirma: “todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y unificar lo que es fragmento y enigma y espantoso azar” (Z, II, 20; cf. III, 12).

Nietzsche niega la unidad del yo partiendo de una idea que ya hemos examinado a propósito de la voluntad de poder: la idea de que los “actos mentales” de pensar y desear (entendiéndolos como representativos de todos los demás) están indisolublemente relacionados con los contenidos de otros pensamientos, deseos y, por supuesto, actos (véase VP, 584, 672). Sostiene, en primer lugar, que no está justificado separar un acto de su contenido; eliminar el “objeto” de la voluntad es, escribe, eliminar la voluntad en conjunto, dado que sólo puede existir un “querer *algo*” (VP, 668). Y es esta idea lo que le permite, pese a su tremenda y omnipresente insistencia en la voluntad, formular la sorprendente pero sólo en apariencia incompatible declaración de que “no existe lo que llamamos voluntad” (VP, 488; cf. 671, 715, 692). Su postura a propósito de la naturaleza del pensamiento es estrictamente paralela. “Pensar”, tal como lo conciben los epistemólogos, es algo que simplemente no ocurre: es una entelequia absolutamente arbitraria, que se alcanza seleccionando un elemento del proceso y eliminando el resto, una disposición artificial con fines de inteligibilidad” (VP, 477; cf. 479).

Las consideraciones de trasfondo al *dictum* de Nietzsche deben ser algo como lo que expongo a continuación. Tendemos en primer lugar a aislar el contenido de cada pensamiento y cada deseo de todos los demás deseos y pensamientos; suponemos que cada acto mental pretende un contenido mental distinto, cuya naturaleza es independiente de todos los demás actos mentales. Mi pensamiento de que algo es de esta forma o de aquella otra está ahí y permanece como lo que es independientemente de lo que llegue a pensar, desear o hacer en el futuro. Aunque mi pensamiento hubiese resultado falso, su significación está dada y determinada de una vez y para siempre. Una vez aislados entre sí los contenidos de nuestros actos mentales, procedemos a separar el contenido de cada acto del acto que lo pretende. Mi pensamiento es un episodio que tomamos por distintivo de lo que encarna (o “pretende”). Una vez consumadas ambas abstracciones, nos enfrentamos ahora con un conjunto de entidades cualitativamente idénticas —o pensamientos, o intelecciones— atribuibles a un sujeto que podemos suponer unificado, pues ejecuta todos estos actos idénticos y por ello perfectamente compatibles y armónicos.

Creo que esta idea fundamenta la convicción de Nietzsche de que el hecho en sí es una ficción y su agente un “derivado secundario”. Nietzsche parece convencido de que tendemos a tomar el yo como algo úni-

co sin pensar más en ello porque, cuando intentamos formarnos una idea del yo, normalmente fracasamos a la hora de tomar en cuenta los contenidos de nuestros actos mentales. La estrategia de abstraer estos contenidos y de concentrarse en las cualidades de los actos mentales mismos, con el propósito de descubrir el yo verdadero, se remonta hasta las *Meditations* de Descartes. Inquieta Descartes: “¿acaso es posible deslindar de mi pensamiento la duda, la comprensión, la afirmación, el deseo, la hostilidad, la imaginación, la percepción?” ¿Puede predicarse de cualquiera de estos atributos que “es independiente de mí mismo”? Por tales atributos, Descartes entiende claramente tan sólo los actos mentales en sí mismos, nada más. En particular, excluye su contenido: incluso si lo que imagino es falso, arguye, “pese a todo, este poder de imaginar no deja de operar en nosotros, y forma parte de mi pensamiento”; incluso aunque no perciba nada real, insiste, “es seguro que tengo la impresión de ver luz, de oír ruido, de sentir calor. Eso no puede ser falso”.¹¹

Para Nietzsche, sin embargo, cada “cosa” no es nada más, ni nada menos, que la suma de todos sus efectos y características. Puesto que no es nada *más* que esta suma, no está claro en absoluto que a conjuntos contradictorios de características les sea posible generar un único objeto: las características contradictorias, a menos que dispongamos ya de un sujeto independiente del que podamos demostrar que son sus características, generan cosas distintas. Pero como una cosa es también nada *menos* que la suma de sus características, cuando abordamos el problema del yo interno, lo que debemos atribuir a cada sujeto, lo que debemos emplear para generarlo, no puede ser simplemente la suma de sus actos mentales aislados de su contenido: “El sujeto es la ficción de que muchos estados similares en nosotros son el efecto de un sustrato: pero somos nosotros quienes creamos en primer término la ‘similitud’ de estos estados; nuestra labor de ajustarlos y hacerlos similares es el hecho, no su similitud (–que, más bien, debería ser negada–)” (VP, 485). Por tanto, lo que debemos atribuir al yo es la suma de sus actos junto con sus contenidos: cada sujeto está constituido no simplemente por el hecho de que piense, desee y actúe sino también, precisamente, por *lo que* piensa, desea y hace. Y una vez que aceptamos contenidos, aceptamos conflictos. Lo que pensamos, deseamos y hacemos rara vez constituye una amalgama coherente. Nuestros pensamientos se contradicen mutuamente y contrastan con nuestros deseos, que son inconsistentes de por sí y a su vez

son negados por nuestras acciones. De este modo, la unidad del ser, que Nietzsche identifica con esta amalgama, está profundamente erosionada. Nietzsche parece pensar que esta unidad ha de encontrarse, si es que ha de encontrarse, en la organización y coherencia misma de los múltiples actos que lleva a cabo cada organización. Es la unidad de estos actos la que genera la unidad del yo y no, como creemos tantas veces, el hecho de un solo yo que unifica nuestras tendencias contradictorias.

Una dificultad inmediata que plantea la idea de Nietzsche es su aparente fracaso a la hora de distinguir claramente entre unidad como coherencia, por una parte, e “identidad numérica” por otra. La identidad numérica es unicidad. Y se podría argüir que aun cuando el yo disponga de organización y coherencia apropiada, esto no es óbice para que sea una única cosa. De hecho, proseguiría este argumento, sólo porque el yo es una única cosa tiene sentido preocuparse por su coherencia: ¿qué coherencia cabría cuestionarse si fuese de otro modo? La idea de que nos enfrentamos a grupos contradictorios de pensamientos y deseos se apoya en la suposición de que éstos son los pensamientos y deseos de una sola persona: ¿por qué si no habrían de ser contradictorios en lugar de, más bien, dispares?

Nuestra tentativa de respuesta es que a Nietzsche le preocupan sólo los problemas de la coherencia en los yoes internos que están ya unificados, no los relativos a la identidad y unidad de esos yoes internos. Pero, de hecho, nuestra propia idea de que todo es un conjunto de efectos provoca precisamente que se desdibuje esta distinción y nos impide dar esta respuesta fácil y desinteresada. Puesto que no hay nada por encima o por detrás de estos conjuntos de efectos, no está claro que Nietzsche pueda afirmar coherentemente que haya algo inherente a la identidad de cada objeto más allá de la unidad de un conjunto de efectos dirigidos desde algún punto de vista particular; es decir, ni siquiera está claro que Nietzsche pueda enfrentarse a la distinción entre coherencia e identidad numérica. Pero entonces la cuestión es apremiante: ¿qué nos permite agrupar diversas multiplicidades a fin de formar un único yo y distinguirlas de otras, que pertenecen a sujetos distintos?

A estas alturas, podemos apelar de nuevo a nuestra metáfora política del yo interno. En un nivel muy básico, la unidad del cuerpo proporciona la identidad que resulta necesaria, pero en modo alguno suficiente, para

la unidad del yo interno. Con absoluta coherencia, Nietzsche sostiene que la unidad del cuerpo, como toda unidad, no es en sí un hecho absoluto: “La evidencia del cuerpo revela una tremenda multiplicidad” (VP, 518); el título de la nota 660 de *La voluntad de poder* es “El cuerpo como estructura política”. Pero en la mayor parte de los casos, esta multiplicidad está organizada coherentemente desde nuestro punto de vista; las necesidades y objetivos del cuerpo normalmente no son contradictorias entre sí: “El cuerpo y la fisiología, el punto de partida: ¿por qué? —adquirimos la idea correcta de la naturaleza de nuestro sujeto-unidad, es decir, como gobernantes a la cabeza de una comunidad (no como ‘almas’ o ‘fuerzas vitales’), y también de la dependencia de estos gobernantes sobre lo gobernado y de un orden de jerarquía y división del trabajo como las condiciones que hacen posible el todo y sus partes”— (VP, 492). Ésta es también la observación que formula Zaratustra cuando dice que el cuerpo es “una pluralidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Z, I, 4).

Por estar organizado coherentemente, el cuerpo proporciona el terreno común que permite agrupar ideas, deseos y acciones contradictorios como características de un único sujeto. Ideas, deseos y acciones particulares impulsan al cuerpo en direcciones diferentes, lo ponen en situaciones y contextos diferentes, cabe decirse incluso que luchan por su control. Ocurre exactamente lo mismo en el caso de sus pautas —es decir, nuestros rasgos de carácter—. Hábitos y rasgos dominantes, siempre que sean dominantes, asumen el papel del sujeto; ateniéndonos a nuestra metáfora, asumen el papel de líder. Son tales rasgos los que hablan con la voz del yo interno cuando se manifiestan en acción. Su propia coherencia y unidad les permiten convertirse en el sujeto que, al menos durante un período, se proclama como “yo”. En la situación que estoy analizando, sin embargo, el liderazgo no es estable. Hábitos y rasgos de carácter diferentes e incluso incompatibles coexisten en el mismo cuerpo, de manera que diferentes pautas asumen el papel de “líder” en diferentes momentos. Así, nos identificamos a nosotros mismos de modos diferentes a lo largo del tiempo. Y aunque, como es frecuentemente el caso con la voz del estado, el “yo” parece referirse siempre a la misma cosa, el contenido al que se refiere y los intereses por los que habla no permanecen idénticos. Está en proceso de cambio constante. Este proceso tiende en ocasiones a seguir la dirección de una mayor unidad.

Sin embargo, tal unidad, que en el mejor de los casos es algo en lo que debemos confiar, no puede presuponerse con exactitud. Fenómenos como la *akrasia*, o la debilidad de la voluntad, o el autoengaño, para no mencionar las inconsistencias de cada día, suponen su amenaza constante. Wittgenstein escribió en cierta ocasión que “podemos entender nuestro lenguaje como una ciudad antigua: una maraña de callejuelas y plazas, de casa nuevas y antiguas, y de casas con añadidos de diversos períodos; y todo ello rodeado por una multitud de nuevos barrios con calles rectas y regulares, y casas uniformes”.¹² En un reciente análisis de la *akrasia* y el autoengaño, Amélie Rorty ha empleado esta misma metáfora para el yo interno. Nos apremia a que entendamos el yo no como una ciudad contemporánea construida sobre parámetros regulares, sino más bien como una ciudad de la Edad Media, con muchos barrios semiindependientes, vías indirectas de acceso desde un lugar a otro, y sin un centro de administración municipal fuerte. Escribe: “podemos mirar al agente mismo como una floja configuración de hábitos, hábitos de pensamiento y percepción y motivación y acción, adquiridos en diferentes estadios, y al servicio de diferentes fines”.¹³

La unidad del yo interno, que por esta razón constituye también su identidad, no es algo dado sino algo logrado, no un comienzo sino un objetivo. Y frente a dicha unidad, que es en el mejor de los casos una cuestión de grado, y que no está lejos de representar un principio normativo, Nietzsche no alberga ninguna suspicacia. Se halla tras sus positivos comentarios anteriores a propósito de “el Uno”, y desea promoverla activamente. Es precisamente su ausencia lo que lamenta cuando, al dirigirse a sus contemporáneos, escribe “con los caracteres del pasado inscritos sobre ti, y estos caracteres pintados a su vez con nuevos caracteres: así os habéis ocultado perfectamente de toda interpretación de los caracteres” (Z, II, 14).¹⁴

La idea de Nietzsche, en este momento, puede parecer sorprendentemente similar al análisis del alma que lleva a cabo Platón en *La República*. Ambos dividen el sujeto, ambos recurren a una metáfora política del yo, y ambos se enfrentan al problema de reubicar al agente una vez que han consumado su división. Pero, dentro de los términos que proporciona esta comparación, las diferencias entre ambas concepciones siguen siendo sorprendentes. En Nietzsche la descripción del individuo es mucho más compleja y menos sistemática que en Platón. Rechaza la

fe de Platón en que sólo existan tres fuentes de motivación humana. Y combate vehementemente la convicción de Platón de que debe ser la razón lo que prevalezca. Tras haber identificado una amplia diversidad de motivos independientes y rasgos de carácter, Nietzsche, en antítesis con Platón, considera que la cuestión de qué debería gobernar el yo interno exige una respuesta diferente en cada caso particular. E insiste en que dicha respuesta no puede estar constreñida por consideraciones morales.

Los rasgos particulares que predominan en un momento dado pueden en ocasiones ignorar plenamente a sus competidores o incluso negarse a reconocer su existencia: tal es el caso del autoengaño. O pueden reconocerlos e intentar, en vano, compaginarlos con sus propias apreciaciones: tal es el caso de la *akrasia*. O, una vez más, pueden intentar, y lograr, agregarlas, transformándose en el proceso tanto ellos mismos como sus oponentes: esto es, dar un paso hacia la integración del yo interno que, en el caso ideal, constituye la unidad que también nosotros estamos persiguiendo:

Ningún sujeto “átomo”. La esfera de un sujeto que crece o decrece, el centro del sistema que, constantemente, se desplaza: en los casos en que no puede organizar la masa apropiada, se divide en dos partes. Por otra parte, puede transformar un sujeto más débil en su subsidiario sin destruirlo y, hasta cierto punto, formar una nueva unidad con él. Ninguna “sustancia”, más bien algo que en sí mismo lucha por alcanzar mayor fuerza, y que sólo desea preservarse indirectamente (desea *superarse* a sí mismo). (VP, 488; cf. 617)

Este fragmento deja claro que, al menos en algunos de los casos en que Nietzsche alude al dominio y al poder, lo que le preocupa es el dominio y el poder sobre uno mismo, y concibe diferentes hábitos y rasgos de poder compitiendo por el dominio de una única persona. Ésta es una de las razones por las que, a mi manera de ver, uno de los objetivos principales, aunque en ningún sentido el único, de la voluntad de poder, es el propio yo.¹⁵ Lo que es aún más importante, este fragmento deja entrever que, tal como nuestra metáfora nos había conminado a esperar, lo que dice “yo” no es similar en toda ocasión. Apreciamos también que el proceso de dominación –y en consecuencia también de creación– del individuo, que es la unidad que nos interesa, consiste en incorporar

cada vez más rasgos de personalidad bajo una rúbrica en constante expansión y evolución. Tal vez esto indique que, según la noción que tiene Nietzsche de estas cuestiones, la distinción entre llegar a ser y ser no es absoluta, y que su concepto de “ser” puede eludir de hecho las dificultades a las que parecía enfrentarse anteriormente. Pero es preciso elaborar esta noción con cierto detalle antes de poder aceptarla seriamente.

Nietzsche critica a menudo las prácticas educativas de su época. Una de sus objeciones centrales a la educación en la Alemania de finales del siglo XIX es que fomentaba en las personas el deseo de desarrollarse en todos los sentidos en lugar de aprender a modelarse como auténticos individuos, a veces incluso a expensas de eliminar ciertas creencias y deseos anteriormente valorados (CI, IX, 41). En *La voluntad de poder*, por ejemplo, Nietzsche escribe: “Los alemanes [...] no son todavía nada: es decir, son todo tipo de cosas. Llegarán a ser algo: es decir, algún día dejarán de ser todo tipo de cosas” (VP, 108; cf. MD, II, 4, 10). Pero el proyecto de “llegar a ser un individuo” y de unificar las propias características requiere severidad (uno de sus términos favoritos) con uno mismo. Su reverso, que él ve por doquier a su alrededor, es la “tolerancia hacia uno mismo”; es ésta una actitud que “permite varias convicciones, y todas están bien relacionadas entre sí: como todo cuanto existe, evitan cautamente todo compromiso. ¿Cómo se compromete uno hoy en día? Si uno es consistente. Si uno procede en línea recta. Si uno no es lo bastante ambiguo como para permitirse cinco interpretaciones contradictorias. Si uno es genuino” (CI, IX, 18). Este fragmento crucial revela que Nietzsche no es un amigo tan incondicional de la polisemia como a veces se argumenta. Pero el punto principal sobre el que uno debe insistir en este contexto es que si bien Nietzsche piensa claramente que es preciso eliminar ciertos rasgos de carácter cuando lo que se pretende alcanzar es la unidad, no considera de ningún modo que dichos rasgos deban ser negados.

Como vimos en el capítulo anterior, una de las ideas esenciales de Nietzsche es que todo cuanto uno hace es igualmente esencial para lo que uno es. Todo cuanto yo he hecho ha instrumentado de lo que soy ahora. E incluso si hay acciones que no volvería a repetir, y rasgos de personalidad que me congratulo de haber abandonado para siempre, no podría poseer mis preferencias actuales si no hubiera albergado anteriormente esas preferencias. Mis ideas y mis actos se encuentran tan

íntimamente imbricados —como lo está toda mi historia— que es muy difícil determinar dónde acaba una y dónde comienza la otra: “La historia más reciente de una acción está relacionada con dicha acción: pero antes existe una prehistoria que abarca un radio más amplio: la acción individual es parte a la vez de un hecho mucho más amplio, más tardío. Los procesos más breves y más amplios no están separados” (VP, 672).

Surgen indicios, pues, de que Nietzsche no concibe la unidad como un estado del ser que prolongue y sustituya a un proceso anterior de llegar a ser. Más bien, parece concebirla como un proceso que aglutina continuamente los propios rasgos de carácter, hábitos y pautas de acción. Este proceso puede a su vez, en cierto sentido, retrotraerse, e integrar incluso a la personalidad una característica descartada al demostrar que era necesario para el propio desarrollo ulterior. Cuando uno revela esto, esa “naturaleza” del rasgo queda alterada ella misma a través de un proceso sumamente complejo:

Lo único imprescindible: “Imprimir estilo al propio carácter —iarte supremo, precioso!—. Es el arte de quienes pasan revista a todas las fuerzas y debilidades de su naturaleza, para conformarlas luego según un plan artístico hasta que cada una se revela como arte y razón, y hasta la debilidad misma seduce la mirada. Aquí se ha añadido mucho de segunda naturaleza; allí se ha suprimido un poco de primera naturaleza —en ambos casos, mediante una praxis prolongada y un esfuerzo cotidiano—. Aquí, lo feo que era imposible suprimir se disimula, allí se eleva al plano de lo sublime. Muchas cosas vagas y cuya forma encontraba resistencia han sido preservadas y aprovechadas para perspectivas lejanas [...] Al fin, cumplida la obra, queda de manifiesto hasta qué punto imperó la presión de un gusto idéntico, plasmado a grande y a pequeña escala: el que haya sido un gusto bueno o malo es menos importante de lo que se cree —¡basta con que haya sido un solo gusto!— (GC, 290).

Este proceso es tan gradual como difícil; parafraseando a Zaratustra: “En verdad, también yo he aprendido a esperar —exhaustivamente—, pero sólo a esperarme *a mí*. Y sobre todo aprendí a tenerme en pie y a caminar y a correr y a saltar y a trepar y a bailar. Ésta, sin embargo, es mi doctrina: quien quiera aprender un día a volar tiene que aprender primero

a tenerse en pie y a caminar y a correr y a trepar y a bailar: ¡no se aprende a volar volando!” (Z, III, 11). La unidad en que Nietzsche está pensando sólo puede llegar a evidenciarse y adquirir existencia real con el tiempo. Pero si llega a consumarse, si en algún momento se consume, lo que se consume es la unidad del propio pasado con el propio presente. El futuro, por lo tanto, es siempre una acechanza: acaso resulte imposible unificar cualquier nueva situación con el yo hacia el que uno ha evolucionado, al menos sin tentativas posteriores.

Pero además de esta dificultad, la unidad a la que aspira Nietzsche peligra también por la posibilidad constante del autoengaño, pues uno puede “imprimir estilo” al propio carácter y aplicarle obligatoriamente un “gusto único” mediante la simple negación de la existencia, vigor o relevancia de estilos antitéticos, y considerando sólo una parte de uno mismo como el todo. Nietzsche parece consciente de esta dificultad. Lo demuestra la distinción que efectúa entre dos tipos de personas investidas de fe en sí mismas. Algunos, escribe, tienen fe porque se niegan totalmente a mirar: “¡Lo que verían si su mirada llegase hasta el fondo de sí mismos!” Otros deben adquirirla lentamente y enfrentarse ellos mismos con esto en tanto que problema: “Cuanto hacen de hermoso, noble o elevado es en primer lugar un argumento contra el escéptico que llevan dentro” (GC, 284; cf. Z, II, 21). La posibilidad de que estemos engañándonos a nosotros mismos nunca puede ser eliminada; siempre es posible que la unidad se logre mediante la negativa a reconocer una multiplicidad existente.

No obstante, sería más exacto afirmar que, de esta forma, sólo es posible garantizar la sensación de unidad, no la unidad misma. Cabe pensar que la difícil tarea descrita en el fragmento que estamos elucidando ya ha sido consumada cuando en realidad no lo ha sido en absoluto. La distinción puede llevarse a cabo porque las nociones de estilo y de carácter son eminentemente públicas. Nietzsche, por supuesto, hace hincapié constantemente en la importancia de evaluarse a uno mismo sólo mediante los parámetros propios. Sin embargo, y especialmente porque no cree que dispongamos de ninguna capacidad especial para conocernos a nosotros mismos, dichas cuestiones se deciden, finalmente, desde el exterior. Dicho exterior, que incluye la mirada sobre el propio pasado, puede consistir en un público muy selecto, una audiencia que acaso no existe todavía. Aun así, es preciso acentuar y mantener la distinción entre

el hecho y la sensación de unidad. Zaratustra desafía al sol cuando pregunta qué sería su felicidad si no existieran aquellos para quienes brilla (Z, pref., 1; cf. GM, II, 7, 23). De la misma forma, son necesarios los espectadores para que la unidad se haga manifiesta y, por lo tanto, para que exista. Hasta cierto punto, uno está a merced de la propia audiencia. Nietzsche en particular, como veremos al final de este capítulo, puede hallarse totalmente a merced de sus lectores.¹⁶

La *akrasia*, la incapacidad para actuar conforme a nuestro juicio preferido, es una señal clara de que la unidad está ausente. Indica que hábitos, pautas de juicio y modos de percepción trabajan en contraposición dentro del mismo individuo –si es que cabe utilizar este término en este contexto–. Nietzsche es un ardiente enemigo de la noción de libertad de voluntad; ahora bien, no se opone con menos fuerza a la noción de voluntad obligatoria o no-libre. Ambas ideas, escribe, son “mitología”: en la vida real “sólo hay voluntades fuertes y voluntades débiles” (MBM, 21; cf. 19, 36; CI, VI, 7). Pero la fortaleza y la debilidad son en sí nociones que interpreta a su propio modo, vinculándolas con el mismo tipo de organización y de integración que he venido analizando:

Debilidad de la voluntad: esta es una metáfora que puede inducir a engaños. Pues no hay una voluntad y, por lo tanto, ni voluntad fuerte ni débil. La multiplicidad y la disgregación de los impulsos, y la carencia de cualquier orden sistemático entre ellos, tienen como consecuencia “la voluntad débil”; su coordinación bajo un impulso único preponderante tiene como resultado la “voluntad fuerte”; en el primer caso es la oscilación y falta de gravedad; en el segundo, la precisión y la claridad de rumbo. (VP, 46; cf. 45)

Negar que existan la libertad y la necesidad, sin embargo, no impide que Nietzsche ponga en boca de Zaratustra palabras elogiosas para aquellas ocasiones “en las que la necesidad era la libertad misma” (Z, III, 12). De la misma forma, otorga a la expresión “la paz del alma” el significado de o bien una mente calmada, una vacía autosatisfacción, o, por el contrario, “la expresión de la madurez y el control en medio del hacer, del crear, del trabajar y del querer –respiración calmada, la ‘libertad de la volición’ *alcanzada*” – (CI, V, 3; cf. GM, II, 2). Una vez más, Nietzsche se apropia de conceptos tradicionales para sus propios objetivos idio-

sincrásicos, pero no excéntricos del todo, ni del todo exentos de todo tipo de relación.

La libertad de la voluntad, entendida de esta forma, no es la falta de determinación causal sino una armonía entre todos los esquemas de preferencia de una persona. Es un estado en el que el deseo sucede a renglón seguido del pensamiento y el acto sigue al deseo, sin tensiones ni luchas, y en el que la distinción entre elección e imposición muy bien puede considerarse abolida. Nietzsche concibe este estado como un caso límite, sólo alcanzable, si es que realmente es alcanzable, después del más arduo esfuerzo. Nos encontramos aquí con otra instancia de su compleja relación con Sócrates, quien en los primeros diálogos de Platón defiende que todo está ya en este estado y que sólo la ignorancia del bien nos impide alcanzarlo.

Nietzsche es muy claro al referirse a la extraordinaria dificultad que supone alcanzar tal estado de armonía entre pensamiento y acción. La victoria en esta empresa admite a su vez su metáfora política: "*L'effet c'est moi*: lo que ocurre en este caso es lo que ocurre en toda comunidad satisfecha y armoniosa; es decir, la clase que gobierna se identifica con el éxito de la comunidad" (MBM, 19). En términos más literales, la victoria consiste en alcanzar el nivel mínimo de discordia entre el máximo número posible de tendencias diferenciadas. Esta idea, anticipada en la sección 290 de *La gaya ciencia*, está formulada explícitamente en el siguiente fragmento: "El ser humano más elevado debe alcanzar la mayor multiplicidad de instintos, con la mayor fuerza de resistencia correlativa. De hecho, allí donde la planta 'ser humano' aparece más vigorosa descubrimos instintos que chocan fuertemente entre sí (Shakespeare, por ejemplo), pero que están controlados" (VP, 966; cf. 259, 928). Goethe, "que quiso hacer de sí mismo una totalidad en la creencia de que todo se resuelve y aparece justificado en la totalidad" (VP, 95), y que según Nietzsche encarnó todas las tendencias contradictorias de su época, se convirtió, por su poder de refrenar esta multiplicidad, en su héroe más admirado: "Lo que deseaba era totalidad [...] se atuvo a la totalidad, se creó a sí mismo" (CI, IX, 49; cf. VP, 1014).¹⁷

Un ejemplo todavía mejor, aunque no al alcance de Nietzsche, lo constituye una vez más el narrador de Proust, que se crea a sí mismo, a partir de todo cuanto le ha ocurrido, a través de su propia escritura —como veremos, más adelante, que también intentó el propio Nietzsche—. El narra-

dor de Nietzsche piensa, además, “que al modelar una obra de arte no somos libres en modo alguno, no elegimos cómo vamos a hacerla, pero la obra tiene existencia previa y por ello estamos obligados, dado que es tan necesario como forzoso, a llevar a cabo lo que tendríamos que llevar a cabo si fuera una ley de la naturaleza, es decir, a descubrirla”.¹⁸ Pero el descubrimiento, que Nietzsche describe explícitamente como “el descubrimiento de nuestra auténtica vida”, sólo llega a término en el proceso mismo de crear la obra de arte que la describe y la constituye. Y la ambigua relación entre descubrimiento y creación, que es la réplica exacta de la idea de Nietzsche, captura también perfectamente la tensión implícita en la idea misma de poder llegar a ser lo que se es.

La creación del yo interno aparece por lo tanto como la creación, o imposición, de un acuerdo a nivel superior en el nivel inferior de nuestros pensamientos, deseos y acciones. Es el desarrollo de la capacidad, o la voluntad, para aceptar la responsabilidad de todo cuanto hemos hecho y admitir que en cualquier caso es verdadero: que todas nuestras acciones constituyen lo que realmente somos cada uno de nosotros.

Desde un cierto punto de vista, esta voluntad es un nuevo rasgo de carácter, un nuevo estado de desarrollo que se alcanza en un momento determinado y sustituye al anterior. Desde otro punto de vista, sin embargo, alcanzar dicho estado no equivale en absoluto a que un rasgo concreto de carácter sustituya a otro, como el valor, por ejemplo, cuando es reemplazado por la cobardía, o la mezquindad cuando es sustituida por la generosidad. El crearse a sí mismo al que alude Nietzsche implica aceptar todo cuanto uno ha hecho y, en la hipótesis ideal, fundirlo en un todo coherente. Llegar a ser valiente es llegar a ser capaz de evitar todas las cobardías en que uno puede haber incurrido previamente y reemplazarlas por la ejecución de un nuevo tipo de actos. Pero no es preciso que varíe mi conducta sólo porque comprendo que todos mis actos son mis propios actos. Lo que cambie, si es que algo cambia, dependerá de las pautas que hayan caracterizado a mi comportamiento hasta el momento, así como del nuevo tipo de acciones, si las hay, en que pueda querer implicarme ahora.

En Nietzsche, sin embargo, el concepto de un yo unificado sigue siendo compatible con el cambio continuo, lo que contradice profundamente la idea, que muchos albergamos en determinados momentos de nuestra vida, cuando observamos, o decidimos, que nuestro carácter ha evolu-

cionado suficientemente y ya no necesitamos ni deseamos ningún cambio más. Llegar a ser el que uno es, tal como lo expresa Nietzsche, excluye por completo esta complacencia: “Todos los que se hallan en ‘proceso de llegar a ser’ deben enfurecerse cuando perciben cierta satisfacción en este aspecto, un impertinente ‘dormirse en los laureles’ o ‘pagarse de sí mismo’” (VP, 108). La creación del yo interno no es un episodio estático, un objetivo final que, una vez alcanzado, excluye la posibilidad de seguir cambiando y evolucionando.

Por un lado, no está claro en absoluto que tal “episodio” pueda ocurrir realmente; que no constituya, como ya he dicho, un principio regulador. Si existiese un recto sentido que nos brindase la posibilidad de reunir todos nuestros estados mentales, quizás entonces pudiésemos lograr que “todos” encajasen. Sin embargo el modo en que se acoplan influye claramente sobre el modo en que se acopian –caso, por ejemplo, de dos pensamientos separados en el tiempo que acaso no son sino partes de un único pensamiento más dilatado–. Al sostener que los contenidos de nuestros actos están indisolublemente vinculados entre sí, Nietzsche milita a favor del mismo argumento, pues ser capaz de reinterpretar un pensamiento o un acto y articularlo de este modo como parte exclusivamente de un proceso mayor, “más amplio”, como parte exclusivamente de un único acto mental, tiene exactamente las mismas consecuencias: no existe nada que pueda representar el número de nuestras experiencias y nuestros actos.

Más decisivo, con todo, es el hecho de que, mientras estamos vivos, nos enfrentamos constantemente a situaciones nuevas e imprevistas; constantemente albergamos nuevos pensamientos y deseos, seguimos llevando a cabo nuevas acciones. A la luz de estas acciones podemos enfrentarnos en cualquier momento con la necesidad de reinterpretar, reorganizar o incluso abandonar otras anteriores. Y al exhortar a “dar vueltas en torno de uno mismo; ningún deseo de llegar a ser ‘mejor’ o de llegar a ser otro en ningún sentido” (VP, 425; cf. Z, IV, 19), Nietzsche no hace sino proclamar algo que es perfectamente compatible con esta evolución permanente. En este contexto, el deseo de seguir siendo quien soy no consiste tanto en desear que cualesquiera de mis rasgos específicos permanezcan constantes: en el mismo fragmento habla de “la multiplicidad del carácter considerada y aprovechada como una ventaja” (cf. GC, 371), sino más bien en el deseo de incorporar y organizar como mío propio,

en un todo coherente, el conjunto de todo cuanto he hecho o al menos todo cuanto sé que he hecho. Es simplemente llegar a ser capaz de aceptar todas estas cosas, sean buenas o malas, como cosas que yo he hecho. No es el cultivar rasgos estables de carácter lo que convierte a mis reacciones en predecibles o insulsas. No es simplemente envejecer, aunque envejecer está ciertamente ligado a ello: el joven tiene aún “el peor de los gustos, el gusto por lo incondicional”, y no ha aprendido todavía ni a “poner un poco de arte en sus sentimientos, ni a tener la audacia de arriesgar algo artificial, como hacen los auténticos artistas de la existencia” (MBM, 31). Es, más bien, llegar a poseer suficiente flexibilidad como para emplear todo cuanto he hecho, hago o haré como elementos dentro de un todo en permanente transformación, nunca terminado del todo.

Por ser objeto de constante reinterpretación, ninguno de los elementos que constituyen este todo debe permanecer constante. La desconfianza de Zarathustra respecto de la unidad –su deseo de evitar metas estables– equivale a su aversión por la permanencia de rasgos específicos de carácter, paralela al elogio de las “costumbres breves” que Nietzsche entona en la sección 295 de *La gaya ciencia*. Por contraposición, cuando describe orgullosamente su propia enseñanza como el “llevar hacia Uno” fragmentos, confusiones y accidentes, Nietzsche está refiriéndose a la integración y reinterpretación interminable de estas costumbres breves.

El último jalón de esta integración, su caso límite, viene dado por algo que no es sino el examen implícito en la idea del eterno retorno. Consiste en el deseo de volver a hacer una vez más, si tuviera la oportunidad de volver a vivir, lo que ya he hecho en esta vida. Exclama Zarathustra: “¿Fue *esto* la vida?”, deseo preguntarle a la muerte. ‘¡Muy bien! ¡Que se repita!’” (Z, IV, 19). Hemos visto que la oportunidad de volver a vivir implicaría necesariamente la repetición exacta de los mismos incidentes que constituyen mi vida actual. El problema por lo tanto no es si volvería o no a hacer las mismas cosas que ya he hecho; en este asunto no hay lugar para la elección. La cuestión meramente es si *querría* volver a hacerlas todas una vez más. No es otra sino la cuestión de si estoy satisfecho de haber hecho lo que ya he hecho, y por tanto de si estaría dispuesto a reconocer todos mis actos como míos.

El modo en que están imbricados por lo tanto el llegar a ser y el ser no convierte en absurdo el imperativo nietzscheano de “llegar a ser el que eres”. Ser quien uno es, como ya empezamos a entrever, consiste

en participar de un proceso en permanente continuidad y en permanente expansión que consiste en incorporar las experiencias y los propios actos, en distender la capacidad para asumir la responsabilidad sobre uno mismo que Nietzsche denomina “libertad” (CI, IX, 38). Escribe: “Imponer sobre el llegar a ser la característica de ser: esa es la suprema voluntad de poder” (VP, 617). Pero la característica de ser no es la estabilidad y la permanencia. Por el contrario, y como se deduce de esta interpretación, “que *todo retorna* es el más estrecho *acercamiento de un mundo del llegar a ser a un mundo de ser*” (VP, 617).

El eterno retorno significa mi capacidad para desear que mi vida y el mundo se repitan tal como son. Es la capacidad para formular una “afirmación dionisiaca del mundo tal como es, sin sustracción, excepción o selección –su aspiración es el círculo eterno–: las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los enredos. El más alto estado que un filósofo puede alcanzar: mantener una relación dionisiaca con la existencia –mi fórmula para lograrlo es *amor fati [amor al destino]*–” (VP, 1041; cf. EH, II, 10, y III, en CW; NCW, Epi., 1). En el caso límite este deseo presupone que he amalgamado todo cuanto he hecho y todo cuanto ha llevado a que lo hiciese en un todo tan unificado que no sería posible sustraer algo sin que todo el edificio se viniese abajo. Ser, para Nietzsche, es aquello que no se *desea* que sea de otro modo.

Se es, pues, lo que se llega a ser. Cuando se aconseja a sí mismo llegar a ser quien es, Zarathustra se vuelve capaz de desear llegar a ser lo que de hecho llega a ser y de no desear que nada en ello, nada en él mismo, sea diferente. Llegar a ser lo que uno es, como vemos, no es alcanzar un nuevo estado determinado y dejar de devenir –no es alcanzar un estado en absoluto–. Es identificarse a uno mismo con todas las acciones propias, constatar que todo cuanto uno hace (lo que uno llega a ser) es lo que uno es. En el caso ideal es también encajar todo ello en un todo coherente y desear ser todo lo que uno es: es imprimir estilo al carácter propio; hallarse, podríamos decir, en devenir.

La idea de imprimir estilo al carácter propio nos devuelve a otra idea de Nietzsche: la de que tener un carácter único o “gusto” es más importante que la calidad de ese gusto en sí (GC, 290). Y esta idea, a su vez, plantea el famoso problema de su inmoralismo, su virulento desprecio de la virtud entendida en el sentido tradicional, y su presunto elogio de la crueldad y la explotación de los “débiles” por los “fuertes”.

Ciertamente, Nietzsche glorifica el egoísmo, pero, una vez más, niega con la misma gravedad una distinción tajante entre el egoísmo y el altruismo. Habla de “un futuro en el que, debido a una adaptación continua, el egoísmo será al mismo tiempo altruismo”, cuando el amor y el respeto por los demás será sólo amor y respeto por uno mismo: “Finalmente, uno entiende que las acciones altruistas son sólo una especie de acciones egoístas –y que el grado en que uno se ama, se da a sí mismo, prueba el grado de poder y personalidad propias–” (VP, 786; cf. 964). Y si bien Nietzsche no es ajeno a la noción de que, indudablemente, se ha practicado en el pasado una crueldad insensata de unas personas sobre otras, y que esta crueldad continuará siendo practicada por nosotros en el futuro, no es este tipo de crueldad el que merece su alabanza. De hecho, piensa que sus consecuencias netas son el reverso de lo que él propone:

Todo ser vivo se vale de su fuerza para proyectarse fuera de sí mismo tanto como le es posible y superar al que es más débil: así se complace consigo mismo. La creciente “humanización” de esta tendencia consiste en esto, en que existe un sentido aún más sutil de cuán duro es realmente incorporar a otro: mientras que una grave herida inflingida a otros demuestra ciertamente nuestro poder sobre ellos, al mismo tiempo nos distancia aún más de su voluntad –y de este modo vuelve más difícil subyugarlos–. (VP, 769)

Hemos visto ya que dicha “subyugación” puede resultar en una nueva alianza, una nueva unidad, incluso un nuevo yo interno (VP, 488; cf. 636). Dado que el yo no es una sustancia perdurable, también se ve sometido a cambios a medida que incorpora otros objetos “sin destruirlos”. En el análisis final, las ominosas metáforas físicas de Nietzsche podrían aplicarse incluso al comportamiento de un pedagogo poderoso e influyente.

En cualquier caso, que el carácter, según Nietzsche, es importante independientemente de su cualidad moral es una idea que no debe descartarse a la ligera. No estoy seguro de cuál sería la palabra apropiada en este contexto, y no sin dudas voy a decantarme por una, pero creo que hay algo admirable en el hecho mismo de poseer carácter o estilo. No significa esto que el mero hecho de poseer carácter anule cualquier otra consideración y justifique cualquier tipo de comportamiento. Esto no es

cierto, ni sería representativo de la actitud de Nietzsche, quien se limita a afirmar: “que esto denote buen o mal gusto *es menos* importante de lo que cabría suponer” (GC, 290; las cursivas son mías). Pero Nietzsche cree que la evaluación de las personas y las existencias debe apelar a un factor formal al margen del contenido de nuestros actos, cuya naturaleza depende, como también afirmó Aristóteles, del carácter: “Una acción está perfectamente vacía de valor: todo depende de *quién* la realiza” (VP, 292). Nietzsche desea plantear, al menos como consideración relevante, el problema de si las acciones de una persona, sea cual sea su cualidad moral, constituyen en conjunto una personalidad. No se trata meramente de una consideración prudente; es algo en lo que se basan muchos de nuestros tratos con otras personas en la vida corriente.

No tengo claro si una persona redomada e insalvablemente inmoral posee realmente un carácter; el tipo de agente que Aristóteles describe como “bestial” probablemente no lo tiene.¹⁹ Hay, en cierto modo, algo inherentemente digno de elogio en el hecho de poseer carácter o estilo que impide el alabar casos extremos de perversidad en el sentido formal de Nietzsche. Tal vez la inmoralidad de tales personas anega cualquier tipo de elogio que bajo otras circunstancias nos sintiésemos inclinados a otorgarles. Probablemente, sin embargo, el problema es más complejo. Que exista carácter no está tan absolutamente al margen de la cualidad de las acciones de las cuales constituye el modelo: la coherencia puede no ser suficiente en sí misma para justificar su presencia. Ser *demasiado* coherente, después de todo, a menudo da a entender la ausencia de carácter y un comportamiento mecánico. Quizá, para apelar a otra idea aristotélica, cierto tipo de moderación en el comportamiento pueda resultar necesaria a la larga para tener carácter. Desde luego, Nietzsche no habría aceptado la idea aristotélica de que la templanza, en cada ámbito específico del comportamiento, consiste en un promedio entre el exceso y el defecto: estos son para él los materiales que permiten generar una síntesis superior, a la que a veces denomina “el gran estilo”. En cualquier caso, le hubiese atribuido carácter a más tipos de agentes que los citados por Aristóteles, y los hubiese elogiado por ese carácter, aun cuando sus actos, desde un punto de visto moral, resultasen censurables.

Incluso cuando admiramos a personalidades inmorales pero con carácter, nuestra admiración se ve condenada a sensaciones confusas. Sin

embargo, hay muchos casos en los que nos sentimos absolutamente libres para admirar caracteres que son (o, para atenerse a la naturaleza del caso, serían si existiesen) personajes aborrecibles. El argumento de más peso a favor de la idea de Nietzsche respecto de la importancia del carácter lo suministran los grandes malvados de la literatura, figuras como Ricardo III (en la versión de Shakespeare), Fagin, Don Giovanni, Fiodor Karamazov, Charlus. En el caso de estos personajes, somos libres de dejar nuestros prejuicios en segundo plano. Lo que nos interesa en ellos son sus pautas globales de conducta, la estructura misma de su pensamiento, y no, de entrada, el contenido de sus actos. Aquí podemos admirar sin reservas ni dudas.

Una vez más, la literatura aparece como el modelo escondido tras la noción de Nietzsche de la importancia del carácter y la naturaleza del yo. Puesto que la organización es el rasgo decisivo de los personajes literarios, la cualidad de sus actos es secundaria: el significado y la naturaleza de los actos de un personaje son inseparables de su lugar en esa organización. En el supuesto ideal, absolutamente todos los actos de un personaje son igualmente esenciales para él; se supone que los personajes están contruidos de tal manera que cada uno de sus rasgos apunta a y a su vez es apuntalado por todos los demás. Se trata de las características que ya analicé a propósito del eterno retorno en el capítulo anterior. Nietzsche llegó a concebir, en parte al menos, la autosuficiencia perfecta como prueba válida de la vida perfecta debido al frecuente recurso de su pensamiento a modelos literarios.

Podría objetarse a esta idea que nuestra admiración por personajes perversos o incluso inconsistentes (pero consistentemente descritos) va dirigida no hacia estos personajes sino hacia los autores que los crean. Por ello, concluiría este argumento, la extrapolación de la literatura a la vida que efectúa Nietzsche revela una vez más su ilegitimidad. Pero debemos observar que cuando se refiere a la vida, el “personaje” y el “autor” son uno y el mismo, y la admiración hacia uno es indiferenciable de la admiración hacia el otro. Sospecho que ésa es también la razón de que aun cuando sea posible admirar a personajes incoherentes en la literatura, no lo es admirarlos en la vida: en la vida un personaje incoherente constituye un mal autor; no hay espacio de separación entre la criatura y el creador. El paralelismo entre vida y literatura puede no ser perfecto, pero no es imperfecto del modo concebido en esta objeción.²⁰

Nietzsche dependió siempre de modelos artísticos y literarios para entender el mundo. Esto justifica algunos de sus razonamientos más peculiares, y subraya alguna de sus ideas más originales. Ya en *El nacimiento de la tragedia* percibe a Dionisio reencarnado en la persona de Wagner y en el arte del futuro por medio de un proceso que fue el reverso exacto de lo que él entendió como el proceso de disolución de la antigüedad clásica (NT, 19). Pero, como ha escrito Paul de Man, “fragmentos de este tipo no son válidos como argumentos, pues asumen que las situaciones reales en la historia se fundamentan en simetrías formales lo bastante elementales como para lograr ficciones pictóricas, musicales o poéticas, pero que nunca pueden predecir el advenimiento de un hecho histórico” (p. 84). Sabemos que Nietzsche, escritor compulsivo de cartas, prefería como medio de comunicación, incluso con sus amigos más íntimos, lo que en su época se consideraba todavía un género literario de pleno derecho, en lugar de la conversación y el contacto personal.²¹ Con harta frecuencia insta a que modelemos nuestras vidas como los artistas modelan sus obras de arte: “Debemos aprender de los artistas a la vez que en otros ámbitos los superamos en sabiduría. Pues con ellos este poder sutil [de ordenar, de otorgar belleza a las cosas] a menudo llega a su fin cuando termina el arte y empieza la vida; pero deseamos ser los poetas de nuestra existencia —primero que nada en los asuntos más triviales y del día a día—” (GC, 299; cf. 301). La libertad, escribe Nietzsche, es “facilidad para conducirse a uno mismo. Todo artista me entenderá” (VP, 705). Y es principalmente en los artistas donde encuentra la paz del alma que, como ya hemos visto, él denomina “libertad de la voluntad alcanzada”. Y son los artistas, escribe, quienes “parecen poseer un olfato más fino para estas cuestiones, pues saben muy bien que precisamente cuando dejan de hacer algo ‘voluntariamente’ para hacer todo por necesidad, la sensación de libertad, de sutileza, de plenos poderes, de colocación, eliminación y formación creativa alcanza su cima —en suma, que la necesidad y la ‘libertad de voluntad’ se funden, con ellos, en una sola—” (MBM, 213).

¿Cómo alcanzar entonces la unidad, la libertad perfectas que son principalmente patrimonio de los personajes literarios? ¿Cómo se llega a ser un personaje literario que, al contrario que el vil Charlus o el noble Brutus, tiene una existencia real y es, al mismo tiempo, el mismo autor de ese personaje?

Una manera de alcanzar esta meta acaso inalcanzable podría consistir en escribir un amplio número de excelentes libros que aparentan graves inconsistencias mutuas pero que, leídos atentamente y con discernimiento, revelan un profundo hilo conductor. Hacia el final de este empeño, uno puede escribir un libro a propósito de estos libros en el que revele cómo encajan todos, cómo, a través de todo el conjunto, se destaca una figura única, cómo hasta las contradicciones más severas han sido acaso necesarias para que esa figura, o personaje, o autor, o persona (la palabra no tiene mayor importancia aquí) surja con toda nitidez a través de esos libros: “*Natura non facit saltum*. Sin embargo, uno puede desarrollarse enérgicamente hacia arriba y aparentar que salta de una contradicción a otra; una mirada de cerca revelará los ajustes por los que el nuevo edificio crece a partir del viejo. Tal es la tarea del biógrafo: debe reflejar su tema basándose en el principio de que la naturaleza no da saltos” (CS, 198).

Zaratustra había dicho: “Lo que retorna, lo que finalmente vuelve a casa, es mi propio yo” (Z, III, 1). Nietzsche puede escribir ya a propósito de sus *Consideraciones intempestivas*, tres de las cuales se refieren a importantes figuras históricas y una a la historia misma: “En el fondo sólo hablan de mí [...] ‘Wagner in Bayreuth’ es una visión de mi futuro, mientras que en ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita mi historia más interior, mi *llegar a ser*” (EH, III, en CD, 3; cf. III, OT, 4; III, HH, 1). Anteriormente Nietzsche había escrito: “Ahora algo que habías amado anteriormente [...] te golpea como un error [...] Pero quizás este error era tan necesario para ti entonces, cuando eras todavía una persona diferente –siempre eres una persona diferente– como toda tu ‘verdad’ presente” (GC, 307). Y ahora puede volver la mirada hacia “Schopenhauer como educador”, y afirma:

Considerando que en aquellos días practicaba el arte del universitario, y quizá *sabía* algo sobre este arte, la áspera psicología del universitario que aparece de pronto en este ensayo tiene cierta significación: expresa la *sensación de distancia*, la profunda seguridad a propósito de lo que podría ser mi tarea y lo que podrían ser sólo medios, *entr’acte* y obras menores. Mi prudencia se revela en que era muchas cosas y en muchos lugares para poder llegar a ser una cosa –para ser capaz de alcanzar una cosa–. *Tenía* que ser un universitario, también, por algún tiempo. (EH, III, en CD, 3)

Una forma de llegar a ser una cosa, el propio personaje de uno mismo, lo que uno es, consiste, pues, en escribir, tras haber escrito todos los restantes libros, *Ecce Homo*, y darle incluso el subtítulo “Cómo se llega a ser lo que se es”. Consiste en escribir este libro autorreferencial del que puede decirse con similar justicia que en él Nietzsche se inventa o se descubre a sí mismo, y en el que el personaje que nos habla es el autor que lo ha creado y que es a su vez un personaje creado por o implícito en todos los libros que fueron escritos por el autor que está escribiendo este libro.

Pero el hecho de que este personaje surja de múltiples obras puede presentar una seria dificultad para esta interpretación de la unidad y, en particular, para el modelo literario del que ya he sostenido que depende. Los personajes literarios aparecen con frecuencia en numerosas obras; Ulises y Edipo son personajes recurrentes en la literatura occidental. Y si bien existe una idea aceptada popularmente de que tras cada personaje hay un “mito” o “leyenda” que obliga a que algunos de los rasgos del personaje permanezcan invariables a través de los diversos tratamientos, dicha idea no es sino una idea popularmente aceptada, nada más. El “mito” consiste en aquellos rasgos que, con toda exactitud, han permanecido idénticos hasta ahora en el tratamiento del personaje. Es una abstracción de dichos tratamientos particulares y no tiene poderes preceptivos. Ninguna argumentación no circular puede demostrar que un Ulises que no tomó parte en el sitio de Troya, o un Ulises que volvió a Itaca inmediatamente después de la guerra, o incluso un Ulises que era lerdo y torpe, no pudo ser el Ulises “real”. Eurípides, al fin y al cabo, nos ha legado una Helena que nunca fue a Troya. Pero si ninguno de esos mitos dicta los rasgos esenciales de cada personaje, entonces los diferentes tratamientos pueden atribuir, sin contradecirse, propiedades incoherentes a cada personaje particular. Esto podría implicar que no puede existir un personaje literario único denominado “Ulises”, o que los personajes literarios en general no pueden unificarse a la manera que acabo de presuponer: quizás Ulises es un personaje único que, sin embargo, resulta profundamente incoherente, como pueden ser todos los personajes. Si esto es así, puede parecer que Nietzsche tenía un modo demasiado ingenuo de entender los personajes literarios, o que fue erróneo atribuirle este modelo. Y a la inversa, puede parecer que aun cuando Nietzsche intentó crear un personaje literario a partir de sí mismo, no necesaria-

mente tiene por qué haber buscado la unidad y la coherencia: la literaridad y la unidad, según este argumento, no casan bien la una con la otra.

Ahora bien, es absolutamente cierto que los personajes literarios no tienen esencia de ningún tipo y bien pueden resultar incoherentes de una obra a otra.²² Pero ¿cuáles son los personajes que, como Ulises, se han prestado al mayor número de tratamientos y versiones diversas? Son precisamente aquellos a los que, al menos en algún momento de su historia, se les ha dado una presentación altamente unificada, coherente y consecuente. Es sólo este rasgo, creo, el que incita a otros autores a crear versiones de estos personajes con el propósito de investigar si continuarían siendo reconocibles. La inconsistencia puede ponerse de relieve, por lo tanto, a través de diferentes obras; incluso puede considerarse, a largo plazo, un rasgo deseable para un personaje: los personajes más interesantes son a menudo aquellos que siguen reapareciendo en la ficción. Pero esto no implica que cada versión de un personaje sea en sí misma inconsistente. Por el contrario, los grandes personajes son aquellos sobre los que se aplican múltiples tratamientos y que, si bien tal vez son incompatibles entre sí, siguen manteniendo coherencia interna y una elevada organización. Dado que Nietzsche, en consecuencia, está elaborando únicamente un solo tratamiento de este personaje, nada impide que aspire a la coherencia sobre la base del modelo literario que, insistamos, él acepta.

Se trata de una objeción fuera de lugar, pero revela accidentalmente una nueva dimensión en el proyecto de Nietzsche. Aparte de crear una versión unificada y coherente de un personaje, su proyecto ha dado lugar también a un gran número de interpretaciones diferentes, o versiones, de ese personaje. Cada una de esas versiones, ésta incluida, busca con derecho propio la unidad y la coherencia. Hasta las interpretaciones que atribuyen a Nietzsche ideas inconsecuentes o polisémicas tienen una razón para ello; el Nietzsche que generan tales interpretaciones sigue siendo, en principio al menos, un Nietzsche consistente y seriamente fundado. Pero ahora existen múltiples versiones de Nietzsche, muchas de las cuales (como las diferentes versiones de algunos personajes literarios) no son consistentes entre sí. Y ésta, como creo que hubiese esperado en realidad el propio Nietzsche, puede hacer que las preguntas: “¿Quién es el Nietzsche real?” “¿Cuál es la interpretación correcta de sus ideas?” sean tan fáciles o difíciles de responder, y quizá tan inútiles en su planteamiento, como las preguntas: “¿Quién es el Ulises real?” “¿Cuál es la ver-

sión correcta de la historia?” Pero, por inútiles que sean dichas preguntas, aún podemos preguntarnos si alguna interpretación específica de Nietzsche es mejor que otra y decidirlo, así como podemos decidir que la versión que Tennyson hace de Ulises es una fruslería en comparación con la de Homero. Debemos seguir resistiéndonos, también en este contexto, a dar por supuesta la hipótesis que el propio perspectivismo de Nietzsche intenta socavar: aun cuando no haya ninguna verdad “definitiva”, esto no presupone que cada idea sea tan buena como otra cualquiera.

A muchos de sus lectores, sin embargo, el empeño de Nietzsche les puede parecer condenado desde el comienzo. Nadie se ha atrevido a acercar tanto la vida a la literatura como él, y sin embargo ambas pueden negarse en último término a fundirse en una, frustrando de este modo su ideal de unidad. *Ecce Homo*, cabría argüir, deja amplios períodos de la vida de Nietzsche al margen de todo análisis, y, para su desgracia, su vida no terminó con el libro sino doce miserables años después. Hacer un personaje perfectamente unificado a partir de todo lo que uno ha hecho, como desea Nietzsche, puede condenarnos a un esfuerzo perverso: acaso tendríamos que estar escribiendo nuestra autobiografía a medida que vivimos nuestra vida, y acaso tendríamos que escribir sobre la escritura de la autobiografía, y escribir a su vez sobre esa escritura, así una y otra vez, interminablemente. Pero, como había escrito Nietzsche mucho tiempo antes de su propio punto final: “No todo fin es un objetivo. El fin de una melodía no es su objetivo; sin embargo, en tanto la melodía no haya alcanzado su objetivo, no ha alcanzado tampoco su meta. Una parábola” (CS, 204). Esta parábola explica la sentencia que nos ha ocupado y testimonia la actitud de Nietzsche sobre la relación entre el mundo y el arte, así como frente a todo lo que llegó a escribir. Pero en algunos subsistirá la duda de si una melodía, por compleja que sea, puede llegar a convertirse en algún modelo que una vida (que no equivale a decir una biografía) pueda imitar.

Nietzsche, sin embargo, escribe: “Uno hace bien en separar a los artistas de su trabajo, no tomándolos tan seriamente como su trabajo. Son, después de todo, sólo la condición previa de su trabajo, el útero, el suelo, a veces el estiércol y el abono sobre el cual, a partir del cual, aquél crece —y por lo tanto, en la mayoría de los casos, algo que uno debe olvidar si lo que quiere es disfrutar del trabajo mismo—” (GM, III, 4). ¿Qué

ocurre, entonces, si de la obra misma, completa, resulta la construcción de un personaje del que a su vez resulta ser la “biografía”? En tal caso, la duda que acechaba unas líneas más arriba puede verse contrarrestada por la sospecha de que sólo la “biografía” que emerge de las obras de Nietzsche, y no la “vida” a partir de la cual crecen, tiene alguna importancia. A sus ojos, al menos, es sólo tal personaje quien puede influir en la historia y el pensamiento y quien, como el Sócrates que emerge de los diálogos de Platón, puede manifestar la voluntad de poder al modelar valores y modos de vida. Hemos visto que los personajes son apreciados normalmente sin tener en cuenta su moralidad, el contenido específico de sus acciones; en este sentido, están situados “más allá del bien y del mal”. Pero ¿qué modo de apreciación resulta apropiado para el personaje que surge de la escritura de Nietzsche y que está más allá del bien y del mal no sólo en este sentido general, sino también porque el contenido mismo de sus acciones, y del modo que a estas alturas ya hemos aprendido a contemplar como esencial en él, es una lucha por fundamentar toda apreciación más allá del bien y del mal, más allá de todo interés por el contenido específico de nuestras acciones?

CAPÍTULO SIETE
MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

El hombre que nace cae en un sueño similar al del hombre que cae al mar. Si intenta subir a la superficie en busca de aire se ahoga –nicht wahr?–. ¡No! ¡Le aseguro que no! Lo que hay que hacer es rendirse al elemento destructor y, ayudándose en el agua de las manos y de los pies, dejar que sea el océano, el profundo océano, lo que te eleve a la superficie.

JOSEPH CONRAD, Lord Jim

Para que los ciudadanos de su Estado modelo amen a su país, le sacrifiquen sus vidas y se sientan satisfechos con su posición en el escalafón jerárquico, Platón, en *La República*, inventa el mito de los metales. De acuerdo con este mito, que les será enseñado como si se tratase de la verdad, todos los ciudadanos han sido engendrados y criados dentro de la tierra, de la que, por lo tanto, son hijos en el sentido literal. El mito afirma también que, en el momento de ser engendrados, se adhirieron a los cuerpos de los ciudadanos diferentes proporciones de metales diversos, más o menos preciosos, y que las diversas combinaciones justifican los diferentes papeles que cada uno desempeñará finalmente en el Estado. Aunque necesaria para respaldar su nueva concepción moral y política, Platón sabe que la historia es absolutamente falsa. En términos neutros la califica de “noble mentira” (*Rep.* 414b).¹

Dicha mentira es un componente menor aunque significativo de lo que pasa por la mente de Nietzsche cuando escribe: “Que la mentira se tolere como herramienta para alcanzar metas piadosas forma parte de la teoría de todo sacerdocio [...] Pero también los filósofos, tan pronto como se incuban en ellos la intención de guiar el camino de la humanidad –con intenciones sacerdotales ulteriores–, se arrojan el derecho de decir mentiras:

Platón el primero” (VP, 141). El tema de este fragmento es a su vez un componente menor aunque significativo de lo que Nietzsche define en un momento dado como su “campana contra la moralidad” (EH, III, en A, 1), un conjunto de ideas que constituye una de las vertientes más importantes, a la vez que más oscuras e inquietantes, de su pensamiento.

Una lectura superficial del texto podría inducir a creer que su acusación contra la moralidad se basa en que es esencialmente hipócrita, ya que, según Nietzsche, no es posible fundar ningún sistema moral no basado en las mismas prácticas que, una vez convertido en dominante, excluirá por completo. Confirmaría esta impresión el hecho de que Nietzsche se sirve exactamente del mismo ejemplo para formular una observación similar, si bien más general:

Podemos proclamar como principio supremo que, para *hacer* moralidad, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario [...] Un incidente pequeño, y en el fondo modesto –el de la denominada *pia fraus*–, me ofreció el primer acercamiento a este problema: la *pia fraus*, la herencia de todos los filósofos y sacerdotes que “mejoraron” a la humanidad. Ni Platón, ni Confucio, ni los padres judíos o cristianos han dudado en ningún momento de su *derecho* a mentir [...] Expresado como una fórmula, se podría decir: *todos* los medios por los cuales uno ha intentado hasta ahora volver moral a la humanidad eran totalmente *inmorales*. (CI, VII, 5)

Aunque lejos de ser una distinción absoluta, Nietzsche trata en general de mantener diferenciadas la moral, o sistema de reglas y valores conforme a los que uno vive su vida, y la filosofía moral, que él entiende como un intento de codificar y justificar dichos valores en un sistema determinado y concreto (MBM, 210). Y piensa en la primera cuando escribe, en términos más bien razonables, que “la historia de una idea moral se obtiene mediante los mismos medios ‘inmorales’ que cualquier otra victoria: por la fuerza, la mentira, la calumnia, la injusticia” (VP, 306). Esta idea, a su vez, avala su famosa aseveración de que “la moralidad es un caso especial de inmoralidad” (VP, 308; cf. 401, 461).

Sería erróneo, sin embargo, suponer que Nietzsche interpreta esto como una crítica a la moralidad. Criticar la moralidad por el simple hecho de

que se base en medios inmorales equivaldría, para él, a formular otro juicio moral y, en consecuencia, a perpetuar la apreciación moral, que es contra lo que se dirige su “campana”. Por el contrario, aparentemente Nietzsche piensa que no es posible condenar la moralidad porque no es posible evitarla:

La vida es *esencialmente* apropiación, injuria, subyugación de lo que es ajeno y más débil; supresión, severidad, imposición de las propias formas, incorporación y, al menos en su versión más suave, explotación –pero ¿por qué ha de usar uno siempre estas palabras, que durante siglos han llevado impresa una intención difamatoria?–. [...] “Explotación” [es] algo inherente a la esencia de cuanto vive, como una función orgánica básica; es la consecuencia de la voluntad de poder, que después de todo es la voluntad de vida. (MBM, 259)

Mostrar que algo es inmoral, aunque se trate de la moralidad misma, no significa mostrar que algo debe ser rechazado: “Existen aquellos que van en busca de la inmoralidad. Cuando juzgan: ‘Esto está mal’, creen que sería necesario abolirlo y modificarlo. Yo, por el contrario, no puedo estar satisfecho mientras no esté seguro sobre la inmoralidad de una cosa. Cuando la desentierro, recobro mi ecuanimidad” (VP, 309). La “deconstrucción” de la moralidad que opera Nietzsche, su empeño en demostrar que su creación y autoridad dependen de los mismos medios que, tras su creación y mediante su autoridad, serán excluidos, no son sino su intento de justificar la moralidad por medios naturalistas. Su propósito es explicar la aparición y pervivencia de la moralidad demostrando que también la moralidad, como todo lo demás sobre la tierra, es resultado de la voluntad de poder.

La actitud de Nietzsche hacia estos problemas es compleja y equívoca. A menudo los aborda con estilo oscuro y vehemente, lo que a su vez ha provocado comentarios oscuros y vehementes. Pero si Nietzsche no sólo se limita a inculpar a la moral por su hipocresía, ¿qué significa su empeño en revelar sus presuposiciones inmorales –suponiendo que en dicho empeño pueda, al menos parcialmente, salir airoso–? ¿Y con qué, si con algo, le gustaría sustituirla una vez se entendiese, si llegase a entenderse, que si bien la moralidad fue útil en el pasado, ahora es “sólo

una carga que ha terminado por convertirse en fatalidad” y que “la moralidad en sí, bajo la forma de la sinceridad, nos obliga a rechazar la moralidad” (VP, 404; cf. GM, III, 27)?

Una respuesta elemental a ambas preguntas sería que, según Nietzsche, ya que la moralidad, como la vida misma, es inmoral, sólo podemos actuar inmoralmente, querámoslo o no. Hemos de abandonar, pues, la mentira de la moralidad y vivir conforme a la naturaleza, siguiendo la inclinación que nos dicta la voluntad de poder: hemos de volvernos explícitamente inmorales. Conforme a esta interpretación tradicional, el inmoralismo de Nietzsche consiste en satisfacer todo deseo que se apodere de nosotros, lo que ubicaría a Nietzsche muy cerca de Calicles tal como lo retrata Platón en el *Gorgias*. Pero tanto la interpretación como la ubicación están profundamente equivocadas. Nietzsche dice explícitamente que el ideal de vivir conforme a la naturaleza es o bien imposible, o bien inevitable. Es imposible si se entiende la naturaleza como la parte del mundo constituida únicamente por entidades no humanas o no vivas, puesto que la vida, escribe, consiste “precisamente en desear ser algo diferente de lo que es la naturaleza”. Y es inevitable si la vida se incorpora a la naturaleza, pues en ese caso no podemos sino vivir conforme a la naturaleza, lo que ya estamos haciendo: “¿Cómo no vivir así? ¿Por qué convertir en principio lo que uno mismo ya es y debe ser?” (MBM, 9)

En consecuencia, Nietzsche no aboga por un tipo de vida que consista únicamente, o principalmente, en aquellas acciones que en la actualidad consideramos inmorales. Su “reformulación de todos los valores” no equivale a esta especie de rechazo directo, aunque en ocasiones lo describe como “una liberación de todos los valores morales [...] prestando confianza y diciendo Sí a todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado o condenado” (EH, III, en A, 1). Su actitud es mucho más compleja, como demuestra el siguiente fragmento, donde expresa una idea que nunca lo abandonó:

Niego la moralidad como niego la alquimia, es decir, niego sus premisas: pero *no* niego que hayan existido alquimistas para quienes estas premisas eran ciertas y que actuaban conforme a ellas. Niego también la inmoralidad: *no* que muchos se *tengan* por inmorales, sino que haya *auténticas* razones para sentirse así. Inútil decir que no niego —salvo que sea estúpido— la necesidad de evitar y

rechazar muchas acciones denominadas inmorales, o la conveniencia de fomentar y realizar muchas de las denominadas morales —pero creo que éstas deben ser fomentadas y las otras rechazadas *por razones totalmente diferentes de las hasta ahora existentes*—. (A, 103)

Aunque el pensamiento de Nietzsche respecto de la moralidad implica que, de aceptar sus planteamientos, nuestras pautas de comportamiento no permanecerán inalterables, su preocupación esencial no es el contenido específico de acciones particulares, sino nuestras razones y motivaciones para actuar como actuamos. Nietzsche sitúa la moralidad no tanto en la esfera de nuestros actos como en la de los motivos que nos impulsan a actuar y, como veremos más adelante, en la de la naturaleza de las obligaciones que la moralidad trata de imponer sobre agentes individuales. Estos son los objetivos principales de su campaña: “No existen en conjunto hechos morales [...] La moralidad es meramente una interpretación de ciertos fenómenos —o para ser más precisos, una malinterpretación—” (CI, VII, 1). Y en una nota en la que figuraba este mismo fragmento, años antes, añade: “Esta interpretación es, por supuesto, de origen extramoral” (VP, 258).

Que la intención de Nietzsche es menos arremeter directamente que reinterpretar tanto la moralidad como la inmoralidad no es ni una idea nueva ni una idea sorprendente. Pero los problemas que genera siguen siendo enormes, en parte al menos porque el mismo Nietzsche no siempre estructuró las motivaciones morales en los mismos términos. En sus primeros escritos Nietzsche sostiene que los actos morales son aquellos que en principio deben llevarse a cabo, como reflexionó Schopenhauer, por motivos totalmente al margen de las consideraciones personales. Pero Nietzsche sostiene que no es posible la existencia de tales motivos, luego no existen, sencillamente, actos morales: “Cuando se examina atentamente, el concepto total de acciones ‘no egoístas’ se esfuma en el aire. Nadie ha hecho nunca nada por consideración al otro y sin motivos personales. ¿Cómo *podría* alguien hacer algo que no tuviese relación consigo mismo, y por lo tanto sin una necesidad interna (que simplemente debe tener su fundamento en una necesidad personal)? ¿Cómo podría actuar el *ego* sin *ego*?” Esta idea, no obstante, resultaba insatisfactoria tanto desde el punto de vista lógico como desde el psicológico, y Nietzsche la abandonó en la época en que escribió *Aurora*. Presenta en dicho

texto la siguiente consideración: “*la proposición principal*: la moralidad no es otra cosa (¡por tanto nada menos!) que la obediencia a unas costumbres, sean del tipo que sean [...] Donde no existe tradición dominante no hay moralidad [...] ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que uno obedece, no porque ordene lo que es útil para nosotros, sino porque *manda*” (A, 9).

La “moralidad de las costumbres”, que Nietzsche había situado anteriormente en el origen de la moralidad (cf. HH, I, 96, 99; MBM, 89), se convierte ahora en su esencia misma (A, 16, 18). La moralidad de las costumbres realmente le inculca a sus adeptos sus motivaciones, y a partir de este momento Nietzsche no rechaza que existan los motivos y actos morales. Más sometido a la influencia de Kant, sigue pensando que las consideraciones morales no son egoístas, pues se fundan en el respeto a la tradición y a la autoridad, no en interés de la utilidad; pero no concibe ya que estén particularmente inspiradas por otros motivos. Y aunque piensa que tales motivos existen y guían nuestros actos, sostiene que no deberían hacerlo: sus suposiciones, arguye, son falsas. El fragmento citado de *Aurora* continúa: “¿Qué distingue a este sentimiento en presencia de la tradición del sentimiento de miedo en general? Es el miedo en presencia de un intelecto superior que rige aquí, de un poder incomprensible, infinito, a algo más que personal —hay *superstición* en este miedo—” (A, 9).

En los últimos escritos, el concepto que Nietzsche tiene de la moralidad se vuelve mucho más complejo. Presupone la noción de libre voluntad, noción que “ha sido inventada esencialmente con propósitos de castigo, esto es, porque uno desea imputar una culpa” (CI, VII, 7). La responsabilidad, la culpa y el castigo, que analiza al detalle en la *Genealogía*, se vuelven esenciales ahora para su doctrina de la interpretación moral de los actos. Incluye como componente de esta interpretación la noción de un mundo eterno en el que el castigo para la culpa es una tortura eterna (A, 24), y la metafísica del cristianismo y del platonismo (“El cristianismo es platonismo popular”, MBM, Pref.), que proporciona las razones, o al menos las presuposiciones, para esta fe. Sus ideas se vuelven cada vez más complejas, y su elaboración progresivamente más intrincada y laberíntica.

Este tema es muy amplio, si en realidad es un tema, y nuestra atención sólo podrá limitarse a una de sus múltiples facetas. Nos hemos preguntado ya por el significado de la observación formulada por Nietzs-

che en el sentido de que la moralidad se basa en presuposiciones inmorales, y nos hemos preguntado ya si Nietzsche intenta presentar una alternativa positiva de factura propia. Tales son las cuestiones, cualquier cosa menos simples, en que debemos insistir. Para hallarles una respuesta, las abordaré de manera oblicua, por medio de una interpretación de la enseña que Nietzsche enarbó en su campaña contra la moralidad, la frase que da título a *Más allá del bien y del mal*, una frase que reaparece a lo largo de todo este volumen, y a lo largo de todas las restantes obras tardías de Nietzsche (GM, I, *passim*; Z, IV, 6; VP, 132; CI, VII, 1).

El problema principal a la hora de interpretar la frase “Más allá del bien y del mal” es que no suele interpretarse en función de los múltiples contextos en que aparece dentro de los escritos de Nietzsche. Por el contrario, suele analizarse a partir del primer ensayo de la *Genealogía*, en el que, como hemos visto, Nietzsche sostiene que la apreciación moral de la “moralidad de los esclavos”, expresada en la oposición bueno-malo (*böse*), es el reverso de un modo de apreciación previo y no moral, “noble”, expresado en la oposición bien-mal (*schlecht*).⁵

Nietzsche escribe que los nobles que analiza en su ensayo no son, en muchas circunstancias, “mucho mejores que animales de presa liberados de sus jaulas [...] quizá descienden de un repulsivo proceso de asesinatos, incendios, violaciones y torturas, exultantes y sin remordimientos de conciencia, como si todo eso no fuesen más que novatadas de estudiantes, convencidos de que han dado abundante materia a los poetas para sus épicas y sus poemas” (GM, I, 11).⁶ Para combatir la idea de que el immoralismo de Nietzsche consiste simplemente en elogiar la barbarie y la crueldad, Walter Kaufmann ha insistido en que “pese al tono polémico, no se deduce de la ‘vivisección’ a que Nietzsche somete la moralidad del esclavo que su postura se identifique con la de los señores” (p. 297). Y de hecho, lógicamente, no se identifica. Pero la postura de Nietzsche respecto del modo noble de valoración es mucho más positiva de lo que Kaufmann nunca se atrevió a conceder: “¿Acaso no debe volver a arder el viejo fuego de manera mucho más terrible, después de una mucho más larga preparación? Más aún: ¿no debe uno deseárselo con todo su ardor? ¿Incluso quererlo? ¿Incluso promoverlo?” (GM, I, 17). Continúa Kaufmann: “La propia ética de Nietzsche está más allá tanto de la moralidad del esclavo como de la del señor” (p. 297).⁷ Pero su mismo enunciado, creo, se contradice en las líneas finales de esta mis-

ma sección del texto de Nietzsche: “Ha quedado suficientemente claro cuál es mi *objetivo*, cuál es el objetivo de ese peligroso lema inscrito en el frontispicio de mi último libro *Más allá del bien y del mal*. Al menos esto *no* significa ‘Más allá de lo bueno y lo malo’”.⁸ Estar más allá del bien y del mal no puede equivaler a dejar atrás el modo de apreciación que caracteriza a los bárbaros nobles.

Podemos eludir este problema, que ha preocupado e inquietado a tantos lectores de Nietzsche, si demostramos que, pese a que Nietzsche acepta el modo de apreciación que caracteriza a los nobles de *Sobre la genealogía de la moral*, dichos nobles no constituyen, con todo, un tipo particular de persona al que Nietzsche desee elogiar específicamente. Más bien, podemos tomarlos como una manifestación, bajo circunstancias históricas específicas, de un tipo de personalidad general que Nietzsche resalta y ellos ejemplifican.⁹ Pero no podremos demostrarlo a menos que nos aventuremos en primer término a una interpretación de la frase “Más allá del bien y del mal”, cuyo objeto, pese a la formulación de Nietzsche, todavía está lejos de resultar claro. Si nos centramos únicamente en la *Genealogía*, fácilmente podremos vernos obligados a concluir que situarse más allá del bien y del mal equivale a abandonar la moralidad cristiana y aceptar el modo específico de comportamiento de los bárbaros nobles que el texto ilustra y glorifica tan gráficamente. Pero cuando Nietzsche se refiere a esta frase, remite explícitamente a sus lectores al libro al que da título la frase. Y este libro, junto con los múltiples textos a los que está vinculada, muestra que la hipótesis imaginada por Nietzsche es mucho más compleja. Estar más allá del bien y del mal no es simplemente descartar estos términos de apreciación y el sistema en que se inscriben. Puesto que ni siquiera es necesario descartar todas las cualidades que ensalza dicho sistema, estar más allá del bien y del mal es percibir de qué modo se ha considerado hasta ahora que estaban relacionadas las cualidades “bueno” y “malo”, entender cómo, según Nietzsche, están relacionadas de hecho, y someter a una nueva consideración tanto esta relación como todo cuanto entraña.

Cuando Nietzsche escribe: “¿No han sido todos los dioses hasta ahora [...] demonios a los que se ha santificado y rebautizado?” (MBM, 227) está formulando una cuestión compleja: la historia, conjetura, demuestra que la acción y las cualidades consideradas inmorales y malas son necesarias para garantizar la posibilidad de otras acciones y cualidades

consideradas morales y buenas. ¿Es correcto entonces creer, como él piensa que creemos, que tales acciones y cualidades pertenecen a dos tipos distintos, que se oponen esencialmente el uno al otro? ¿Posee cada tipo su propio carácter, independientemente del fin que se persigue al practicarlas y de quién lo practica? ¿Debe simplemente elogiarse en todos los contextos determinadas características y determinados actos, mientras que otros simplemente deben ser combatidos en todos los contextos?

Nietzsche deja entrever un indicio temprano de respuesta final a estas cuestiones cuando escribe que “entre las acciones buenas y las acciones malas no hay ninguna diferencia en especie, sino como mucho de grado. Las buenas acciones son acciones malas sublimadas; las acciones malas son buenas acciones degradadas y anecdóticas” (HH, I, 107). Pero sólo sus últimas obras traslucen su punto de vista en toda su complejidad. Consideremos, por ejemplo, cómo analiza Nietzsche el fenómeno del santo. El santo ha sido durante tanto tiempo un fenómeno fascinante por

la apariencia de milagro que lleva consigo, es decir, la inmediata *sucesión de opuestos*, de estados anímicos de valoración moral anti-tética. Parecía palpable que un “mal ser humano” [*ein schlechter Mensch*] se transformaba repentinamente en un “santo”, un buen ser humano [*ein guter Mensch*]. La psicología que hemos profesado hasta ahora ha naufragado en este punto: ¿no se debía principalmente al hecho de haberla emplazado bajo el dominio de la moral, pues ésta *creía*, también, en las antítesis morales de los valores, y proyectaba tales antítesis sobre la visión, sobre la lectura, sobre la *interpretación* del texto y del hecho?

¿Cómo? El “milagro”, ¿una mera cuestión de interpretación? ¿Una falta de filología? (MBM, 47)

La conversión del pecador en santo representa una profunda paradoja psicológica puesto que, de pronto, rasgos inmorales como la lujuria, la ambición y la crueldad desaparecen y son sustituidos por sus contrarios –la castidad, la abnegación y la gentileza–. Pero, ¿cómo es posible esta conversión? Si no existe intervención divina, capaz de transformar todo en una persona salvo a la persona misma (y la fe vinculada por tanto a la creencia en que el sujeto es una sustancia), ¿qué mecanismo puede justificar tal transformación? ¿Cómo puede *alguien* cambiar de esta forma?

Es esencial observar que Nietzsche no niega que los pecadores puedan convertirse en santos. Pero sostiene que el hecho de que esta transformación sea posible revela que no hemos entendido su carácter. Constituye una paradoja porque la transformación del pecador en santo parece consistir en la transformación de un conjunto de cualidades en otras a las que se oponen inherentemente tanto por valor como por naturaleza. Pero si esta oposición fuese sólo aparente, no se generaría paradoja alguna. La contradicción desaparecería si estas cualidades no fuesen opuestas, sino que se hallasen íntimamente ligadas la una a la otra: “Sería posible incluso que lo constitutivo del valor de aquello que es bueno y venerado fuese precisamente su insidiosa relación, vínculo e implicación con aquello que es malo y aparentemente opuesto –quizás incluso forman una misma esencia. ¡Quizá!–” (MBM, 2). Zaratustra formula una observación análoga, si bien menos enérgica, cuando dice a sus discípulos: “En otro tiempo tenías pasiones y las llamabas malvadas. Pero ahora os quedan sólo vuestras virtudes: surgieron de vuestras pasiones” (Z, 1, 5). El carácter moral de las cualidades, que parece disociar tan radicalmente a una de otra, es en realidad, cree Nietzsche, el resultado de una interpretación: “El mismo impulso evoluciona hacia la dolorosa sensación de *cobardía* bajo la presión del reproche que el hábito ha impuesto sobre este impulso: o hacia la sensación placentera de *humildad* si sucede que una costumbre como la cristiana la lleva a su corazón y la llama *buena* [...] En sí mismo esto no tiene, como *cualquier otro impulso*, ni este carácter moral ni ningún otro carácter moral” (A, 38).

Todo valor en general, parece pensar Nietzsche, viene generado por la interpretación. Pero como la vida en sí, según Nietzsche, sería imposible sin valores (Z, 11, 13; MBM, 9), tiene que tener alguna razón específica en su mente para pensar que la apreciación moral en particular es el resultado de una falsa interpretación. ¿Dónde se equivoca, entonces, la interpretación que genera los valores morales?

Este problema ya había inquietado de un modo u otro a Nietzsche desde *El origen de la tragedia*: “Fue contra la *moralidad* contra lo que se volvió mi instinto con este cuestionable libro”, escribe en la sección 5 del prólogo a la obra escrito en 1886. Lo responde finalmente con otro lema, la notoria frase “La moralidad niega la vida”. Nietzsche fundamenta este vago y demoledor ataque, que de por sí debe ser interpretado cuidadosamente, en su idea de que el ascetismo moral es una falsificación de la vida por par-

te de aquellos que son incapaces de enfrentarse a la vida que están destinados a vivir. Y esto, escribe, “lo *explica todo*. ¿Quién es el único al que asisten buenos motivos para evadirse de la realidad apelando a mentiras? El que sufre de la realidad. Pero sufrir de la realidad es ser un elemento de la realidad que se ha convertido en dolor” (EA, 15).

Pero el motivo principal por el que Nietzsche piensa que la moralidad niega la vida, el fallo esencial que descubre en la interpretación generadora de valores morales, procede de que la apreciación moral es esencialmente absolutista. Concibe dos vertientes de este absolutismo. En primer lugar, como muestra la paradoja del santo, la interpretación moral asigna valor positivo o negativo a las acciones o rasgos de carácter en sí mismos; presupone que su valor está fijado de una vez y para todos, en todos los contextos. En segundo lugar, y como veremos posteriormente, esta interpretación exige, toda vez que su valor se determina de esta forma, que todos vivan de acuerdo con un solo código de conducta.

Esto no equivale a afirmar que, para Nietzsche, el valor moral varía simplemente en función de los diferentes grupos sociales. Ya hemos visto que el relativismo moral de la cultura le parece tan “infantil” como el absolutismo contra el que ha sido concebido (GC, 345). El absolutismo moral objeto de los ataques de Nietzsche puede conceder que diferentes culturas alberguen diferentes valores; aun así, insiste en que, se efectúe donde se efectúe la distinción, bueno y malo pertenecen a dos categorías claramente diferenciadas, y cuyos límites no pueden ser traspasados. Es decir, interpreta la diferencia entre bueno y malo dentro de cada cultura (si es que es posible detectar diferencias entre culturas) como absoluta y objetiva. Esta última es precisamente la idea que Nietzsche rechaza y de la que escribe que rechaza la vida. La moralidad, según Nietzsche, “toma el bien y el mal por realidades mutuamente contradictorias (no como conceptos con un valor complementario, que constituirían la verdad), aconseja optar por el bien, desea que el bien reniegue y se oponga al mal hasta las raíces más profundas —por lo tanto, niega la vida que tiene en todos los instintos tanto un Sí como un No—” (VP, 351).

La unidad esencial de lo que habitualmente distinguimos como bien y mal es uno de los temas principales en los escritos de Nietzsche. A menudo su análisis se vincula a una metáfora que juega con la imagen de los árboles: “Ocurre con las personas como con los árboles. Cuanto más aspiran a la altura y a la luz, más enérgicamente aspiran las raíces

a hundirse en la tierra, en la oscuridad, en la profundidad —en el mal—” (Z, I, 8; CF. III, 1; GC, 371; GM, I, 8). Pero tanto este tema como la metáfora que lo ilustra son difíciles de interpretar. En una versión más superficial, la interpretación llevaría a entender que, para Nietzsche, el bien y el mal son igualmente partes de la vida y no es posible, en último término, extirpar el mal por completo. Chejov expresó en cierta ocasión esta idea: “Un escritor debe ser tan objetivo como un químico; debe abandonar la línea subjetiva: debe saber que el estercolero ocupa una parte muy importante del paisaje y que las malas pasiones son parte tan inherente de la vida como las buenas.”¹⁰ Pero aunque Nietzsche respalda esta opinión, su postura no tiene nada que ver con la postura desapasionada y objetiva de Chejov. Por el contrario, urge fervientemente a desarrollar tendencias “malas”: “Los seres humanos necesitan lo que hay de peor en ellos para lo que hay de mejor en ellos [...] sea cual sea lo que haya de peor en ellos será su mayor poder y la más fuerte roca para el supremo creador [...] los seres humanos deben hacerse más buenos y más malvados” (Z, III, 13; cf. IV, 13).

Conforme a una versión más enérgica de esta idea, y teniendo en cuenta la aseveración de Nietzsche, las características malas no son simplemente no suprimibles sino que en realidad son necesarias si lo que se quiere es poseer alguna característica buena. Esto sería una negación radical de la tesis tradicional relativa a la unidad de la virtud. Philippa Foot ha planteado recientemente la posibilidad de que, contrariamente a la opinión de Aristóteles y Santo Tomás (entre otros), para quienes poseer una virtud implica poseer todas las demás, una persona

sólo podrá ser buena en un sentido si es mala en otro sentido, como si, por ejemplo, sólo pudiera aplacar sus apetitos despiadados a expensas de una profunda maldad contra sí mismo y contra el mundo; o como si una especie de insulsa rigidez fuese el precio por negarse a hacer lo que, a cualquier precio, desearía hacerle a otros [...] Nietzsche descubrió que los pensamientos relativos a la posibilidad de que el odio, la envidia, la codicia y la ambición de dominar deban estar presentes en la “economía general de la existencia”, y deban ser “incrementadas aún más si la vida ha de ser incrementada”, son pensamientos terribles; pero con su extraordinario y característico valor no decidió que por ello mismo debieran ser falsos.¹¹

El pasaje citado en esta elegante afirmación (MBM, 23), junto con otros textos similares (véase, por ejemplo, VP, 464), formula exactamente esta observación. Pero Nietzsche a menudo confiere a su idea una inquietante dimensión añadida.

Los fragmentos que acabamos de considerar establecen una distinción entre el bien y el mal a la vez que exhortan incluso a que cada uno promueva al otro. Pero a veces Nietzsche escribe que las pasiones denominadas malas son las mismas pasiones que desembocan en los mejores, mayores y más admirables logros. En un texto que trae a primer plano los vínculos entre esta cuestión y la interpretación de la frase que nos interesa, escribe: “Lo que pido a los filósofos es cosa sabida, que tomen posición *más allá* del bien y del mal y dejen la ilusión del juicio moral *por debajo* de sí. Esta exigencia se deriva de una observación que yo fui el primero en formular: que *no hay hechos morales*” (CI, VII, 1). Si no existen hechos morales, nada es en ningún sentido bueno o malo: “*Mi propósito*: mostrar la homogeneidad absoluta de todos los sucesos y la aplicación de distinciones morales como algo condicionado por la perspectiva; mostrar de qué manera todo aquello que es alabado como moral es idéntico en esencia a todo lo que se considera inmoral” (VP, 272). Esta tesis es la más enérgica de las tres que he mencionado. No se limita a incluir el mal entre los aspectos necesarios de este mundo. No se limita a afirmar que para poseer alguna cualidad buena es necesario también poseer cualidades malas. Niega de hecho que pueda realizarse distinción alguna entre bien y mal, y da a entender que lo que desde un punto de vista se considera bueno puede, y con la misma exactitud, considerarse malo desde otro.

Pero como todo está condicionado por la perspectiva, la cuestión crucial es una vez más la relativa a la perspectiva particular derivada de las apreciaciones morales. La respuesta de Nietzsche a esta cuestión informa su escritura y apela a consideraciones psicológicas. La perspectiva desde la que se efectúan las apreciaciones morales, exclama famosamente, es la perspectiva dictada por la “utilidad del rebaño [...] preservar la comunidad” (MBM, 201; cf. GM, I, 2).

Esta idea vincula finalmente el presente análisis con la idea de Nietzsche de las presuposiciones inmorales de la moralidad. ¿Cómo, se pregunta, se constituyen los nuevos Estados y sociedades dentro de sus propios valores y territorios? Nietzsche cree que la historia responde a esta

cuestión inequívocamente: en todos los casos, se establecen mediante la revuelta contra los señores anteriores, mediante la eliminación de peligros externos, mediante la destrucción de la oposición interna, mediante la guerra y la injusticia en nombre de la justicia y la paz; en suma, mediante lo que él denomina “el miedo al vecino”. Sólo por medio de tales actividades y de las pasiones, impulsos, motivos y valores que las posibilitan puede establecerse y salvaguardarse una nueva sociedad. Pero una vez que esto se logra, estas mismas pasiones y actividades se convierten en graves peligros; su ejercicio, tras haber derrocado a un grupo anterior, amenaza ahora la estabilidad del nuevo grupo:

Ciertos impulsos enérgicos y peligrosos, como el de acometer empresas, o la temeridad, la venganza, la astucia, la rapacidad y el ansia de poder, que hasta ahora no sólo habían sido glorificados, en la medida en que eran socialmente útiles —y bajo nombres diferentes, por supuesto, de los aquí elegidos—, sino que habían sido fomentados y cultivados (porque eran constantemente necesarios debido a los peligros a que estaba expuesto el conjunto de la comunidad, por los enemigos de la comunidad), son sentidos ahora como doblemente peligrosos, dado que faltan los canales para su desvío y, paso a paso, se los tacha de inmorales y se abandonan a la difamación. (MBM, 201)

Nietzsche formula la observación opuesta, que también acepta, cuando escribe que “todo lo bueno es lo malo de tiempos anteriores convertido en práctico” (VP, 1025). El mismo impulso que da lugar a la paz y la cooperación dentro de una sociedad estable condena a la sumisión y colaboración en una sociedad que lucha por sobrevivir. El impulso no tiene en sí ningún carácter moral. Esto, pienso, es lo que Nietzsche tiene en mente cuando arguye que no hay hechos morales: la actividad derivada de un impulso particular, si la abstraemos del contexto en que se realiza, es siempre la misma. Pero una vez que suministramos un contexto, que introducimos un punto de vista, tanto el impulso como la actividad pasan a poseer un valor específico. Una vez más, la relación entre Nietzsche y Platón se vuelve evidente: Nietzsche arguye, en términos muy similares a los de Sócrates, que aquello normalmente considerado bueno depende en esencia del contexto que introducimos implí-

citamente en nuestra apreciación, y que por ello no es bueno en sí mismo (cf., por ejemplo, *Rep.* 331 c-d); pero, al contrario que Sócrates y Platón, Nietzsche se niega a creer que exista, al cabo, algo que sea bueno en sí mismo, independientemente de todo contexto o perspectiva.

Nietzsche no siente sino desprecio por la moralidad del “rebaño”, que sitúa la virtud en la “búsqueda de la felicidad *inglesa* –es decir, la comodidad y la moda (y en el mejor de los casos un escaño en el Parlamento)–” (MBM, 228). Nietzsche ataca la moralidad cristiana precisamente a causa de su efecto de “nivelación”, su triunfante empeño en prolongar la vida de una sociedad compuesta de mediocridades: “No vemos nada hoy en día que aspire a ser más grande, sospechamos que proseguirá la decadencia de las cosas, cada vez más finas, más dulces de naturaleza, más prudentes, más cómodas, más mediocres, más indiferentes, más chinas, más cristianas –no hay ninguna duda de que los seres humanos se están haciendo ‘mejores’ cada vez–” (GM, I, 12; cf. I, 11, III, 14). La historia más reciente demuestra que el punto de vista de Nietzsche es ciertamente falso. A veces, sin embargo, yo pienso que podemos justificarlo en tanto lo entendamos como su interpretación de nuestra propia imagen actual, más que como los hechos de la situación. Es cierto que, aunque podemos equivocarnos al obrar así, consideramos generalmente la época y la sociedad que nos ha tocado vivir como más humanas que las anteriores. Sin embargo, pese a la insistencia de Nietzsche en lo contrario, no me es difícil creer (y mucho más difícil aún justificar) que otras sociedades y otras épocas hayan sido diferentes de la nuestra en ese sentido, y se hayan visto a sí mismas como más peligrosas y peores que aquellas contra las que lucharon o a las que sustituyeron.

Aparte de estas dificultades históricas, no obstante, la actitud de Nietzsche genera un problema filosófico de mayor calado. Para apreciar este problema, supongamos por ahora que Nietzsche no se equivoca al extraer distinciones morales de la tendencia de cada grupo social a preservar su existencia tanto como le es posible. Podemos concordar con él en que los impulsos y actividades que resultan más peligrosos para una sociedad estable son exactamente aquellos que contribuyeron a su existencia en primer término, puesto que son inherentemente perjudiciales y destructivos. Ahora bien, dichas tendencias son también necesariamente elitistas, en el siguiente sentido: presuponen que “nosotros”, el nuevo orden social o subgrupo dentro de ese orden, somos mejores y más valio-

sos que aquellos que deseamos abolir y erradicar. Presuponen también que “nosotros” estamos justificados al emplear medios que, en abstracto (es decir, en otras manos), juzgaríamos desastrosos. El deseo de mantener un grupo social tal como ha existido hasta la actualidad implicará por lo tanto una intensa labor encaminada a disminuir o incluso eliminar por completo tendencias elitistas de este tipo; dichas tendencias enfrentan siempre a un grupo contra otro y, visto desde el punto de vista de la sociedad, son inherentemente desestabilizadoras: “¿Qué es lo que ha sido *deificado*? Los instintos de valor en la comunidad (lo que ha hecho posible su existencia prolongada). ¿Qué ha sido *calumniado*? Aquello que *apartó* a los seres humanos superiores de los inferiores, los deseos que crean grietas” (VP, 32).

Para eliminar dichas tendencias es necesario disponer de un sistema de comportamiento al que todos puedan conformarse. De esta forma, ningún individuo o grupo podrá sentirse justificado al adoptar las prácticas que, pese a haber contribuido a la existencia de su sociedad, constituyen ahora una amenaza para su supervivencia. Pero sólo es posible asegurar este absolutismo de la conciencia por medio de un absolutismo de la doctrina, mediante la doctrina de que los rasgos buenos y malos son inherentemente distintos entre sí y su carácter no depende del carácter de aquellos que los manifiestan y se involucran en ellos en cada ocasión particular.¹² Algunos actos, por lo tanto, deben ser practicados siempre por todos, mientras que otros deben ser evitados incondicionalmente. El absolutismo de la doctrina, según Nietzsche, oculta el hecho de que un grupo dentro de una sociedad está legislando los valores por medio de los cuales se exige que vivan todos los demás. Es decir, oculta su propia voluntad de poder: “Este Estado es el que realmente se encuentra en Europa hoy en día: lo llamo la hipocresía moral de quienes gobiernan. No conocen otro medio de protegerse contra su mala conciencia que hacerse pasar por ejecutores de órdenes más antiguas o elevadas (de sus antepasados, de la constitución, del derecho, de las leyes, o incluso de Dios)” (MBM, 199).¹³ El mecanismo final por medio del que se consume este absolutismo doctrinario está vinculado directamente con el absolutismo de conducta del que es medio. A fin de eliminar todas las diferencias entre las personas y de tratarlas a todas en términos de igualdad, separa a cada acción de su agente, la considera una entidad de propio derecho y convierte a la acción misma en el objeto principal del

análisis. A partir de las “abstracciones” analizadas en el último capítulo, este planteamiento crea la noción de que “existen acciones que son buenas o malas en sí mismas”, mientras que en realidad, según Nietzsche, “de por sí, una acción está perfectamente vacía de valor: todo depende de *quién* la ejecuta”, por qué razón y con qué sentido (VP, 292).

La objeción principal de Nietzsche al absolutismo doctrinario que considera esencial para la moralidad radica precisamente en que exige que todos sigan los mismos principios de acción. Ésta es, de hecho, la misma característica que distingue a los enfoques morales de la conducta, entre los que sitúa al cristianismo, de aquellos otros que, como el modo noble de apreciación, son explícitamente perspectivistas, no absolutistas, y por lo tanto no morales. El objeto de la moralidad es un código de conducta al que todos deben conformarse. También debe ser, entonces, un código que todos *puedan* seguir, y de este modo la moralidad se dirige necesariamente al menor común denominador entre las personas cuyas conductas guía. Este es su efecto “nivelador”, que Nietzsche desprecia tanto. Las únicas acciones que tolera apuntan al interés de cada grupo considerado en su totalidad y, por lo tanto, al interés de sus miembros más débiles. Pero las normas que prescriben dichas acciones pueden no apuntar en absoluto a los intereses de los (para describirlos con inexactitud) miembros más fuertes de ese grupo. En realidad, les impiden sacar partido de cualidades que pueden ser peligrosas para el grupo en su conjunto y por medio de las cuales puedan distinguirse de su comunidad y consumir las acciones que en ocasiones Nietzsche, con igual inexactitud, describe como únicas, grandes o elevadas.

Estas acciones no tienen por qué ser en sí peligrosas para el conjunto de una sociedad, ni requerir de las cualidades y capacidades que las ponen de manifiesto cuando dan lugar a tales peligros al ser ejercidas por los individuos adecuados. Los problemas, piensa, se generan cuando tales cualidades están fomentadas en general dentro de una sociedad. Pero la moralidad, según Nietzsche, reconoce sólo dos alternativas: un rasgo es aceptable bien en cada caso particular, bien en ninguno. La moralidad, insiste repetidamente, se niega a reconocer un “orden de rango” y no desea exponerse al riesgo de fomentar algunas cualidades en ciertas personas mientras las niega a otras.

Y es exactamente en este punto cuando se plantea la más seria objeción a la idea de Nietzsche. Es precisamente aquí cuando el espectro

del “inmoralismo” de Nietzsche empieza a acechar a muchos de sus lectores. Desea uno preguntar: ¿quiénes son aquellos que están exentos de la moralidad del rebaño? ¿Qué harían a este rebaño una vez que se liberasen de su moralidad? Y ¿qué conseguirían por medio de su liberación?

El “egoísmo”, escribe Nietzsche, “pertenece a la naturaleza de un alma noble —quiere decir que, para un ser tal como ‘nosotros somos’, otros seres deben subordinarse por naturaleza y sacrificarse a sí mismos—” (MBM, 265). Pero, ¿quiénes son los seres tal como nosotros “somos”? Una vez más, la única respuesta que repetidamente se da a esta pregunta pasa por citar algunas de las formulaciones más extremas de la *Genealogía*. Con ello concluye efectivamente, para muchos lectores de Nietzsche, la cuestión añadida de si su respuesta merece alguna atención seria: “Puede estar muy justificado el seguir temiendo a la bestia rubia presente en todas las razas nobles y el estar en guardia contra ella: pero, ¿quién no preferiría cien veces más temer lo que también puede admirar que *no* temer a cambio de la permanente condena a la repelente visión de lo deforme, lo empequeñecido, lo atrofiado y lo envenenado?” (GM, I, 11).

Detenernos con esta formulación, no obstante, sería un grave error. Para empezar, hemos de entender que esta detestable frase no difiere excesivamente de una idea expresada en determinado momento por el propio Sócrates: “Oh, Critón, ¡si la multitud fuese capaz de consumir los mayores males! Entonces serían también capaces de consumir los mayores bienes —eso estaría bien—. Pero tal como están ahora las cosas, no son capaces ni de una cosa ni de la otra” (*Cr.* 44d). Más importante aún es que, si bien es plenamente cierto que Nietzsche admira a los nobles bárbaros, no los admira, creo, *porque* sean crueles (aunque, para ser exactos, tampoco los critica por ese motivo). Los admira antes que nada por su falta de absolutismo, por su convencimiento de que es imposible para todos estar ligados por las mismas normas de conducta, por su “*pathos* distanciado” (GM, I, 2). Los nobles no pueden ni siquiera concebir que “los inferiores” deban o puedan siquiera actuar como ellos. Nietzsche los admira también por no pensar que sus enemigos son malos sólo porque son sus enemigos (GM, I, 10); una actitud que ya había analizado en *Humano, demasiado humano*: “En Homero, tanto el troyano como el griego son buenos” (HH, I, 45). Y los admira porque, contrariamente al grupo que sustituyó los valores pluralistas de los nobles por su propio sistema único, se niegan a renunciar a ninguno de sus rasgos.

Ser renuente a renegar de una tendencia propia no es estar dispuesto a incurrir en ella cada vez que se presenta la ocasión. Los nobles son de hecho enemigos horribles, pero también “abundan en consideración, autocontrol, delicadeza, lealtad, orgullo y amistad prodigada” (GM, I, 11). En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche escribe que entre personas del mismo rango es “de buena educación” abstenerse del insulto mutuo y respetar la voluntad de cada uno. Pero, añade, si este principio se adopta de manera general como “principio fundamental de la sociedad”, se convierte inmediatamente en “un principio de desintegración y decadencia” (MBM, 259). Esto no significa, sin embargo, que uno esté autorizado o tenga veda para cometer violencia indiscriminadamente contra los de “abajo”: “Cuando los seres de excepción tratan a los mediocres con mayor consideración que a sí mismos y a sus iguales, no interviene sólo en ello la cortesía de corazón —simplemente, es su deber—” (EA, 57). Nietzsche se muestra dispuesto a tolerar e incluso a perdonar la constante posibilidad de la violencia; actitud que reviste a su vez un grave peligro y no es fácil de aceptar, pero que no ha de confundirse con la estúpida idea de que Nietzsche aboga por un continuo trato cruel sobre los “débiles” por parte de los “nobles” o los “fuertes”.

Cuando, en *Más allá del bien y del mal*, se refiere Nietzsche a la “injuria, la violencia, la explotación” (259), ¿tiene acaso en mente la crueldad, la inmisericordia y la tortura que analiza en la *Genealogía*? La respuesta, creo, es que no. Los nobles son una instancia específica de un tipo más general que Nietzsche admira, en parte al menos, por las razones que acabo de indicar.¹⁴ La característica principal de este tipo de personas es la comprensión de que las cualidades buenas y malas están intrínsecamente ligadas y no inherentemente enfrentadas: “El amor y el odio, la gratitud y la venganza, la ira y la tolerancia, los actos afirmativos y los negativos, están imbricados. Uno es bueno sólo a condición de saber cómo ser malo; uno es malo porque, de no ser así, no entendería cómo ser bueno” (VP, 351). Los textos de Nietzsche abundan en elogios a este tipo de carácter; pero es un tipo que puede manifestarse de múltiples formas, y Nietzsche no aboga por una vuelta al caso específico que representan sus nobles. Esta vuelta, en principio, quedaría imposibilitada a partir de una sólida base histórica: los nobles pertenecen a una época acabada y extinguida para siempre. Por otra parte, Nietzsche escribe explícitamente: “Uno reconoce la superioridad de los griegos y las personas del Rena-

cimiento, pero quisiera liberarlos de los condicionantes y causalidades que los hicieron posibles” (VP, 882). La crueldad que caracteriza a los nobles, por ejemplo, no tiene por qué manifestarse del mismo modo en otras circunstancias históricas.

Entonces, ¿de qué modo se manifestaría esta crueldad hoy en día? En las circunstancias actuales, ¿cómo se revelaría el tipo tan admirado por Nietzsche? La respuesta a estas preguntas viene formulada en varios fragmentos notables de *Más allá del bien y del mal*. Extrañamente, pero en consonancia con la interpretación general que aquí se propone, Nietzsche describe a sus personajes ideales como *filósofos*: éstos, escribe, son “la mala conciencia de su época” y su enemigo es siempre “el ideal del momento”. Cuando los degenerados atenienses conservadores se comportaban de un modo tan vulgar como noble era su modo de expresarse, Sócrates, de acuerdo con la idiosincrásica visión de Nietzsche, hurgó tanto en su alma como en la de ellos, y comprobó que eran tan decadentes como no ignoraba que lo era él mismo. Nietzsche traza su retrato dirigiéndose a ellos: “No disimuléis delante de mí. Aquí... somos iguales” (MBM, 212; cf. CI, II, 9). Hoy en día, sin embargo, Nietzsche considera que la igualdad es el ideal predominante. Por ello, en el presente estado de cosas:

El concepto de grandeza implica ser noble, amar la propia compañía, querer diferenciarse, vivir independiente. Y los filósofos traicionan algo de su propio ideal cuando postulan: “Los más grandes serán los más solos, los más ocultos, los más al margen, seres más allá del bien y del mal, señores de sus propias virtudes, aquellos cuya voluntad es pletórica. Esto precisamente es lo que llamaremos *grandeza*: poseer la capacidad de ser tanto múltiples como íntegros, tanto amplios como llenos”. (MBM, 212)

No se deberá prescindir de ningún rasgo de carácter, o deseo, o impulso, o pasión porque, aun en su definición más superficial, todos ellos son esenciales en lo que uno es. Pero al margen de esta observación filosófica de carácter general, Nietzsche piensa que también son necesarios por la doble cara que encuentra en todas estas características. Una vez más, no debemos entender su imaginaria física en sentido literal. Cuando escribe que la severidad y la crueldad son requisitos esenciales de la existencia, no quiere dar a entender que a los humanos de hoy les convendría

reproducir las conductas de los bárbaros de ayer. Atiende más bien al impulso que produjo el comportamiento cruel de los nobles dentro de unas circunstancias concretas. Tal impulso puede traducirse en un comportamiento específicamente diferente, aunque tal vez similar genéricamente, al de la perversidad que en otro momento generó: “Casi todo lo que tiende a denominarse ‘cultura superior’ se basa en la espiritualización de la *crueledad*, progresivamente profundizada [...] El ‘animal salvaje’ no ha sido realmente ‘atemperado’; pervive y prospera, se ha vuelto simplemente divino” (MBM, 229; cf. HH, I, 43). La crueldad física de los nobles es resultado de un impulso que no debe ser suprimido; al contrario, ha de mantenerse, refinado en su expresión, hasta alcanzar

esa sublime inclinación del que busca el conocimiento y persevera en la profundidad, la multiplicidad, la exhaustividad, con una voluntad que es una especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectual. Todos los pensadores valerosos lo reconocerán en sí mismos [...] Dirán: “Hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu”; ¡que el virtuoso y el amable intenten persuadirlos de lo contrario! En verdad, sonaría mejor si nos dijeran, nos susurrasen, nos reputasen que no es la crueldad sino “la extravagante sinceridad” la que nos distingue a nosotros, los espíritus libres, muy libres –y quizás será ésta realmente nuestra reputación póstuma–. (MBM, 230)

La hipótesis psicológica de Nietzsche es que la sinceridad no es sino crueldad sublimada. No es fácil determinar si es una hipótesis correcta. Describe un tipo de comportamiento compatible tanto con la idea de que son necesarias características malas si uno ha de poseer características buenas, como con la idea de que las características malas son exactamente iguales a las buenas, bajo circunstancias diferentes. Pero un argumento a favor de la teoría general de Nietzsche es que, por muchos pasos que se hayan dado para controlar y humanizar las tendencias agresivas, en pocos ha sido posible eliminarlas. Basta a menudo una mínima provocación para que la crueldad y la severidad reaparezcan en sus formas más temibles y en los entornos más inesperados, aniquilando no sólo a las personas y la naturaleza, sino también nuestra complaciente sensación de haberlas superado, y dejándonos, una vez más, paralizados por el

horror. Y Nietzsche sugiere que cuanto más se cultiva la sinceridad, más prospera en principio la crueldad. Bajo determinadas circunstancias, la sinceridad siempre es propensa a manifestarse como crueldad física de la peor especie. Nietzsche no piensa en absoluto que ello sea deseable. Pero está perfectamente dispuesto a correr este riesgo, y piensa que es un riesgo deseable en sí mismo. Es una de las razones por las que su teoría del comportamiento resulta tan profundamente desasosegante. Los riesgos son terribles, pero, como escribe Philippa Foot, no por ello los elude. Al contrario, transmite su mensaje por boca de Dionisio, al que venera por ser el dios tanto de la fecundación como de la corrupción, de la vida y de la muerte, del bien y del mal, el dios que los glorifica a ambos: “Los seres humanos son, a mi manera de ver, animales agradables, valientes, inventivos y sin par en la tierra; encuentran la salida para todo laberinto. Estoy bien dispuesto hacia ellos: a menudo reflexiono sobre cómo podría ayudarlos a avanzar aún más y hacerlos más fuertes, más malos y más profundos aún de lo que son [...] también más hermosos” (MBM, 295).

Los “nuevos filósofos” de Nietzsche tienen evidentemente conciencia del vínculo esencial entre el bien y el mal, y ello desde el momento en que participan de un “modo de pensar que prescribe leyes para el futuro, que por causa del futuro es severo y tiránico consigo mismo y con todo cuanto habita el presente; un imprudente, ‘inmoral’ modo de pensar, y que desea desarrollar tanto las buenas como las malas capacidades de los seres humanos en la mayor medida posible, porque siente que dispone de la energía para poner a ambos en su justo lugar —en el lugar donde cada uno necesita al otro—” (VP, 464). Ser fecundo, escribe Nietzsche, tiene el precio de “abundar en contradicciones internas” (CI, V, 3). Y tales contradicciones siempre pueden escapar al control y provocar un comportamiento rayano en lo criminal. Nietzsche lo admite, y asevera que “en casi todos los crímenes también encuentran expresión algunas cualidades que no deben faltar en un ser humano” (VP, 740). Pero esto no equivale a afirmar que glorifique el delito. “Los delincuentes”, escribe, aceptando la dudosa suposición de que constituyan un tipo específico, son “seres humanos fuertes que han enfermado” (CI, IX, 45).

La concepción exacta de Nietzsche respecto de la relación entre bueno y malo es en último término difusa. ¿Únicamente son necesarios el uno para el otro, o son literalmente idénticos? Sus textos no permiten responder inequívocamente la pregunta. Pero aunque ello complica nota-

blemente entender su punto de vista, Nietzsche aún puede dictaminar que, tanto en un caso como en otro, la idea de un agente esencialmente bueno es una ficción. Piensa que la apariencia de la bondad perfecta se genera atrofiando *todas* las características y capacidades propias, de manera que la persona deje de representar, aunque sea en potencia, un peligro tanto para los demás como para la comunidad en su conjunto (véase GM, I, 14). Dicho agente, privado tanto de la grandeza como de la capacidad de hacer daño, constituye para él el objeto de la moralidad: “¡Deseamos que algún día no haya nada que temer!” (MBM, 201). Pero en realidad, subraya Nietzsche, las grandes conquistas implican sacar partido de todos los medios al alcance, tal vez malos conforme a los criterios del orden anterior, pero considerados bajo otra luz desde el momento en que tales conquistas pasan a convertirse en parte de la vida de otros: “En los grandes seres humanos, las cualidades específicas de la vida –la injusticia, la falsedad, la explotación– se dan en grado sumo. Pero en la medida en que su efecto es *abrumador*, su esencia habrá sido en la mayoría de los casos mal entendida e interpretada como bondad. Tipo: Carlyle como intérprete” (VP, 969).

Pero la reacción negativa de Nietzsche frente a esta interpretación conservadora de la historia no supone que la “propia realización y el propio llegar a ser”, independientemente de los medios y de los objetivos y efectos, tenga un “valor incondicional”.¹⁵ El bufón que se precipita sobre el equilibrista y provoca su caída y su muerte en el “Prólogo” de *Zaratustra* no demuestra por ello ser mejor o más fuerte que su víctima (Z, Pref., 6). “Hay muchas formas de superación: ¡véanlo ustedes mismos!” Zaratustra afirma posteriormente, en clara alusión a este suceso: “pero sólo un bufón piensa: ‘También por encima del hombre se puede saltar’” (Z, III, 14). Nietzsche rechaza tajantemente la idea inspirada en Calicles de que debemos dar rienda suelta a nuestros impulsos, sean cuales sean: “Abandonarse ciegamente a una inclinación, al margen por completo de que sea generosa, compasiva u hostil, es causa de los mayores males. La grandeza de carácter no consiste en no poseerlas en el mayor grado, sino en mantenerlas bajo control” (VP, 928). Es necesario superar las inclinaciones; pero en vez de debilitarlas o extirparlas, debemos controlarlas y dirigir las (VP, 384; cf. 870, 871). Una de sus críticas principales contra la moral cristiana es que combate las pasiones por medio de la escisión, que “su práctica, su ‘cura’, es la *castración*”. Y aunque admite que

la pasión desenfrenada es “estúpida”, sostiene que recurrir a su destrucción como medida preventiva no es de por sí sino “meramente, otra forma de estupidez” (CI, v, 1). Afirma Nietzsche que esto es lo que practican quienes temen las consecuencias con doble vertiente de los impulsos fuertes: “La castración, la extirpación [...] [son] elegidas instintivamente por aquellos cuya voluntad es demasiado débil, degenerada, como para imponerse templanza a sí mismos” (CI, v, 2). Hemos visto que Nietzsche entiende por libertad de la voluntad la interiorización de normas y límites por medio de los cuales es posible hacer de manera automática e instintiva lo que normalmente se consideraba más difícil (cf. A, 14). Así, ahora interpreta la moderación como la capacidad desarrollada y cultivada de dirigir los propios deseos de manera tal que ya no sea necesario resistirse a ellos (cf. Z, I, 5; VP, 933). Su personaje ideal es dueño de dicha moderación: “Los más grandes seres humanos acaso poseen también grandes virtudes, pero en tal caso también sus contrarios. Creo que es precisamente a través de la presencia de contrarios y mediante los sentimientos que ocasionan como la persona grande, *el arco fuertemente tensado, se desarrolla*” (VP, 967; cf. CI, IX, 38).

Nietzsche vincula esta idea heracliteana con su propia versión del “clasicismo”: para ser clásico en el sentido que postula es preciso poseer “*todos los dones y deseos fuertes y aparentemente contradictorios, pero de tal manera que estén agrupados bajo un yugo*” (VP, 847). Y, a su vez, vincula el clasicismo concebido en estos términos con el “gran estilo”, que anteriormente había definido como la victoria de lo hermoso sobre lo monstruoso (CS, 96) y que, como Heidegger advirtió antes que nadie, es lo que, en rigor, más estrechamente se aproxima al estilo clásico.¹⁶ El clasicismo de Nietzsche, sin embargo, difiere profundamente del clasicismo elogiado en tanto que variante del naturalismo por la Ilustración alemana (cf. NT, 9; VP, 849).¹⁷ Para Nietzsche, ni el clasicismo ni el “gran estilo” son expresiones puras de la naturaleza, sino victorias sobre ella: intentos, por lo tanto, de “convertirse en señor del caos que uno es: obligar al caos propio a convertirse en forma: a convertirse en una *ley* lógica, simple, directa y matemática” (VP, 842).

Estos son, pues, algunos de los elementos principales empleados por Nietzsche en su campaña contra la moralidad. Pero, ¿cuál es el objeto de esta campaña? ¿Y si Nietzsche resultase vencedor? Esta es la pregunta esencial que inevitablemente genera su escritura cuando aborda tales

cuestiones. Las ideas “negativas” de Nietzsche a propósito de la moralidad, su disección de los motivos y objetivos del cristianismo, su ataque a la distinción radical entre bien y mal, su empeño en socavar la psicología moral tradicional son en todos los casos ideas complejas y, sean ciertas o erróneas, vale la pena discutir las, pronunciarse a favor o en contra. Pero desde el momento en que Nietzsche empieza a tratar de extraer consecuencias explícitas de estas ideas, y desde el momento en que sus lectores intentan asimilar estas consecuencias, su promesa implícita se esfuma. Estas consecuencias poco o nada tienen que ver con el significado apocalíptico que a menudo les ha sido atribuido, desde por el propio Nietzsche hasta por algunos de sus comentaristas. La moralidad “positiva” de Nietzsche, si esto es lo que es, se nos muestra como algo tremendamente decepcionante. En particular, se enfrenta a cuatro graves problemas.

En primer lugar, y como acaso este análisis ya ha puesto lamentablemente de relieve, las ideas de Nietzsche son, para decirlo abruptamente aunque no sin exactitud, *banales*. Arthur Danto las califica certeramente cuando dice: “Un corazón ardiente más una cabeza fría, menos lo humano demasiado humano [...] He aquí un viejo ideal vagamente pagano, la pasión disciplinada pero no negada, en contraste con la vida y una actitud de culpable celibato que hasta épocas muy recientes ha constituido una recomendación moral oficial” (p. 199). La aprobadora definición que formula Walter Kaufmann de la idea de Nietzsche relativa al autocontrol revela que la actitud de Nietzsche es, también, atrocemente *vaga*: “Para volverse poderoso, obtener libertad, controlar los propios impulsos y perfeccionarse, lo primero que el hombre debe desarrollar es la noción de que sus impulsos son malos [...] En este punto, el hombre se encuentra dividido contra sí mismo [...] La autosuperación no se consuma cuando un hombre se dice a sí mismo: ‘Mejor sublimar mis impulsos’. En primer lugar [...] debe marcar sus impulsos con la vergüenza y adquirir conciencia de la contradicción entre el bien y el mal” (p. 253). Dejando aparte otras dificultades que plantea este fragmento, es evidente que si tal es la idea de Nietzsche, entonces es casi imposible entender cómo pueden avenirse en algún momento esta perfección y este autocontrol. ¿Cómo iniciar siquiera el proceso? ¿Cómo podemos desarrollar vergüenza de nosotros mismos? ¿Cuál es realmente el resultado final de este proceso, el nuevo filósofo o el *Übermensch*? ¿Por qué ha sido tan persis-

tentamente difícil definir este carácter en términos mínimamente informativos? Muchas de las descripciones de que disponemos dependen hasta tal punto de las propias metáforas no explicadas de Nietzsche que es difícil sustraerse a la sospecha de que, en realidad, poco es lo que puede decirse sobre ello.¹⁸ Por la misma razón, es difícil evitar la sospecha de que Nietzsche tiene pocas cosas positivas que decir. Para algunos, esto ha planteado una objeción a tomarse a Nietzsche en serio. Para otros, ha sido una objeción para aceptar que un filósofo tenga ideas positivas.

Pero las dificultades no terminan aquí. Si lo que Nietzsche pretende es formular un nuevo código de conducta, por vago y trillado que resulte, entonces su posición general puede ser profundamente *inconsistente*. ¿Cómo puede un código de este tipo aliarse con su perspectivismo, que parece constituirse como un rechazo a la elaboración de una posición general sobre cualquier tipo de cuestión? ¿Cómo podría desear Nietzsche presentarnos guías generales sobre la existencia si precisamente funda su objeción al cristianismo en el hecho de que pretende ofrecer tales guías y ocultarle a sus acólitos su carácter parcial e interesado?

Finalmente, si Nietzsche, según sus propios términos, rechaza o niega la moralidad y todo cuanto ésta siempre ha sido, ¿no resulta *incoherente* su doctrina? Tal es la acusación formulada recientemente por Hilary Putnam contra todo intento por situarse absolutamente más allá de la propia tradición al tiempo que se intenta mejorarla. “Muchos pensadores”, escribe Putnam, “han caído en el error de Nietzsche cuando afirman que su moralidad fue ‘superior’ a la tradición en su conjunto; en todos los casos, generaron sólo una monstruosidad, pues no les fue *dado* sino arrancar *arbitrariamente* de contexto algunos valores a la vez que ignoraban otros”.¹⁹ Si la moralidad ha de ser rechazada íntegramente, en principio no es posible salvar nada de cuanto le perteneció anteriormente, de manera que pueda emplearse para construir un sistema mejor; cualquier selección está condenada a resultar arbitraria. Si nada permanece, ¿por qué una nueva propuesta, si es que es posible formular tal propuesta en estas condiciones, habrá de constituir una nueva moralidad? Si, por el contrario, algunos aspectos, algunos motivos o algunos valores de la antigua moralidad se mantienen por alguna razón y en consecuencia no de manera arbitraria, entonces el nuevo código no puede ser tan radicalmente nuevo después de todo; inevitablemente será una fase en el desarrollo de la antigua tradición.

La concepción moral de Nietzsche, según esto, es banal, vaga, inconsistente con su noción del conocimiento y, quizás, incluso internamente incoherente. Nada de esto sería cierto, sin embargo, si Nietzsche no propusiese sustituir lo que hasta ahora ha pasado por moralidad por un código de conducta positivo y propio. Y de hecho no lo propone. Nietzsche no describe una moralidad positiva, aunque esto no significa que guarde un silencio absoluto a propósito de cómo actuar y cómo vivir. Su ambicioso objetivo es socavar la tradición moral. Pero teme que si sostiene un ataque directo y una alternativa directa a esta tradición, sólo conseguirá perpetuarla. Y sin embargo no puede ignorarla por completo, ya que en tal caso simplemente no la habría atacado. Debemos examinar ahora su original y característico empeño en eludir este dilema.

Nietzsche, como ya hemos visto, no plantea objeciones directas a las acciones entendidas hasta ahora como morales. Su principal objeción a la moralidad es su absolutismo, el hecho de que expone lo que en otro lugar él denomina “el peor de los gustos, el gusto de lo incondicional” (MBM, 31). “El esclavo”, escribe, “desea lo incondicional y comprende sólo lo que es tiránico, incluso en la moralidad” (MBM, 46). Uno de los rasgos más sobresalientes del “rebaño” es que su necesidad de obediencia ha sido cultivada durante tanto tiempo que “puede suponerse razonablemente que [...] ahora es innata en el individuo medio, como una especie de *conciencia formal* que ordena: ‘Tú harás incondicionalmente algo, incondicionalmente no otra cosa’, en suma, ‘tú harás’” (MBM, 199). Nietzsche rechaza la moralidad, al menos en parte, por una característica que comparte con muchos otros códigos de conducta que quizá no son morales en el sentido específico analizado en la *Genealogía*. Esta característica constituye su claro objetivo de pasar por incondicionales y universales, y de aplicarse igualmente a todos los seres humanos a partir de las razones que proporcionan, algunos rasgos esencialmente compartidos por todos. Esto convierte su postura en algo más radical de lo que a veces parece, pues demuestra que va dirigida no sólo contra una moralidad que en un sentido u otro se basa en la creencia en Dios, sino también contra cualquier sistema de conducta que pide lealtad sin reservas y obediencia a todos sus seguidores.

Sin embargo, el rechazo de Nietzsche a la moral y a códigos universalistas viene acompañado de una extraña idea que no ha recibido aún,

que yo sepa, toda la atención que merece. Al ejemplificar la actitud misma que lo impulsa a rechazar los códigos incondicionales, Nietzsche no los rechaza incondicionalmente. Se limita a reivindicar que los filósofos, y no todo el mundo, “ocupen su lugar *más allá* del bien y del mal y abandonen la ilusión de que los juicios morales están *por debajo* de ellos” (CI, VII, 1). Y, con un vuelco que confiere doble ironía a su idea, escribe: “Más allá del bien y del mal –pero pedimos que la moralidad del rebaño sea tenida incondicionalmente por sagrada–” (VP, 132). Sostiene explícitamente: “He declarado la guerra al anémico ideal cristiano (así como a todo lo que está estrechamente relacionado con él) no con el propósito de destruirlo, sino sólo de poner fin a su tiranía y abrir la vía a nuevos ideales, ideales *más enérgicos*” (VP, 361). En este sentido al menos, es evidente que Nietzsche no desea eliminar los códigos de conducta que rechaza para sustituirlos por otros que, aunque tal vez “mejores” en algún vago sentido, sean también obligatorios (cf. A, 57). Ni siquiera rechaza los códigos de conducta como tales; tal como escribe: “Los ideales del rebaño deben prevalecer en el rebaño” (VP, 287). Pero también espera que sus nobles obedezcan normas y principios, por ejemplo el “principio de que uno sólo tiene derechos ante sus semejantes” (MBM, 260). Nietzsche rechaza únicamente los códigos incondicionales, esto es, los códigos impuestos no sólo a aquellos para quienes resultan más adecuados sino también a todos los demás: “La decadencia no es en sí algo que *deba combatirse*: es absolutamente necesaria y pertenece a toda época y a todo pueblo. Lo que debe combatirse rigurosamente es el contagio de las partes saludables del organismo. ¿Es esto lo que hacemos? Lo que hacemos es lo *contrario*” (VP, 41). De hecho Nietzsche piensa que, desde cierto punto de vista, la moralidad tradicional no sólo es necesaria sino deseable, causa exactamente aquello a lo que se opone:

Nosotros, los inmoralistas [...] convertimos en una cuestión de honor el ser *afirmadores*. Cada vez más nuestros ojos se han abierto a esa economía que necesita y sabe cómo utilizar todo lo que la sagrada inocencia del sacerdote, la razón *enferma* del sacerdote, rechaza –esa economía en la ley de la existencia que encuentra incluso un beneficio en las repelentes especies del mojigato, el sacerdote, el virtuoso–. ¿*Qué* ventaja? Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos la respuesta. (CI, V, 6)

Nietzsche, por lo tanto, no aboga y ni siquiera prevé un cambio radical en las vidas de la mayoría. Lo último a lo que aspira es a ser un reformador social o un revolucionario.

Pero quizá, cabría sugerir, llegue un día en que algunos de los elegidos entiendan que no tienen por qué seguir atados a las mismas normas que gobiernan a todos los demás. Quizás es para ellos para quienes Nietzsche escribe, quizás es para ellos para quienes establece los principios que deberán seguir entonces. Al fin y al cabo, ya en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* había escrito que “la meta de la humanidad no puede estar en su final sino en sus *más excelsos ejemplares*”, entendiendo por tales a las grandes figuras de la historia (CD, II, 9). Más tarde escribe: “Actualmente el individuo aún tiene que ser posible” (CI, IX, 41), mientras que en *La voluntad de poder* anota: “Mi idea: faltan las metas, y éstas deben ser individuales” (VP, 269). Quizás, entonces, la moralidad positiva de Nietzsche no vaya dirigida a todos. Quizá consista sólo en un código de conducta por medio del cual unos pocos elegidos puedan llegar a convertirse, o lleguen a ser reconocidos, como seres humanos “superiores”, creadores de sus propios valores, auténticos individuos.

Pero, desde el momento en que describimos el proyecto de Nietzsche en estos términos, resulta obvio que su interpretación no puede ser positivamente correcta. Intentar acomodarse a normas y principios a fin de llegar a crear los propios valores es encontrarse en el aprieto de Wotan, cuando exclama, en el segundo acto de *La Valquiria*, de Wagner: “¿De qué me sirve a mí mi propia voluntad? No puedo alcanzar un modo de ser que sea libre”. Un individuo auténtico es precisamente aquel que difiere del resto del mundo, y no hay ninguna fórmula, ningún conjunto de normas, ningún código de conducta capaz de atrapar los términos que informen sobre este significado. No existen principios que podamos seguir a fin de hacernos, como Nietzsche quiere que nos hagamos, únicos. Por el contrario, violentar las normas es la única manera de alcanzar dicha meta, si realmente es una meta. Y es imposible determinar con antelación qué convenciones es preciso violentar a fin de que el proceso llegue a buen puerto, de la misma forma que es imposible determinar previamente las convenciones que es necesario forzar para establecer un género nuevo e innovador en la música o la literatura. La misma noción de individuo imposibilita encontrar términos que informen sobre cómo puede uno alcanzar ese estado.

Lo mejor que nos es dado recabar a este propósito es un conjunto de orientaciones vagas y banales, enunciados del tipo: “Emplea todas tus capacidades y no rechaces ninguna, pues todo rechazo estará guiado por los valores que gobiernan tu mundo, lo desees o no, y de esta forma fracasará al fin en tu empeño por distinguirse” —enunciados de los que está plagada la escritura de Nietzsche (aunque en versiones más elegantes)—. También podemos, por supuesto, confiar en los ejemplos de esos personajes exitosos, también ellos presentes a lo largo de su obra. Pero, una vez más, dichos ejemplos son singularmente inútiles: rara vez son mencionados, y nunca pueden ser generalizados. Poco útil, por ejemplo, es conocer que César Borgia, a quien Nietzsche alude sin dar demasiados detalles, puede enseñarnos qué significa ser “el animal de presa y el hombre de presa” (MBM, 197), o que Napoleón es una “síntesis de lo *inhumano* y lo *sobrehumano*” (GM, I, 16). Ninguno de los ejemplos de Nietzsche enseña cómo llegar a ser tal como los individuos que él admira, y ni siquiera está claro que tal sea su intención.

Consideremos ahora un fragmento de *Aurora*, titulado “Desplegar las propias debilidades en tanto que artista”. Nietzsche escribe aquí que nadie puede estar libre de algunos defectos. Lo importante, matiza, es poseer suficiente “poder artístico” como para compensar estos defectos mediante las propias capacidades y virtudes y hacer que cada una necesite a la otra. “Éste”, escribe a manera de ejemplo, “es el don que poseen en grado tan excepcional los grandes compositores”. En la música de Beethoven, observa, hay a menudo “un tono brusco, obstinado, impaciente”; en Mozart, “la jovialidad de un tipo humilde que no necesita de mucho para solazarse”; en Wagner, “una temeridad convulsa e insistente”. Pero justo cuando estos rasgos están a punto de abrumar su música, las virtudes de estos compositores vuelven a reafirmarse: “Por medio de sus debilidades, han generado en nosotros el apetito insaciable de sus virtudes, y un paladar diez veces más receptivo a cada gota del espíritu musical, la belleza musical, la bondad musical” (A, 218).

En cada uno de estos casos una debilidad de orden diferente (“mal”) se combina con una energía diferente (“bien”), y de su combinación resulta la grandeza musical. Este fragmento encarna la segunda de las tres interpretaciones de Nietzsche sobre la unidad del bien y el mal, que ya hemos analizado: interpreta que cada uno es necesario para el otro. Pero su importancia principal radica en que es de índole general e ili-

mitada. Nietzsche se vale de la música como ejemplo y fundamento para extrapolar su noción al resto de la existencia. Persiste una vez más en extraer sus modelos del arte, no de la naturaleza.

Los personajes que Nietzsche admira y las proezas que celebra son, como ya hemos observado repetidamente, modelos abrumadoramente literarios y artísticos. En un momento dado alaba a “los grandes europeos” de su siglo. Sorprendentemente, dado que interpreta sus éxitos como una senda abierta hacia la unificación de Europa, estos personajes no son ni políticos ni estadistas, sino figuras como Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer, Wagner, Balzac —y por supuesto Napoleón, que en teoría sería la única elección clara, hasta que leemos que también él, como todos los demás, estaba “ienraizado en la literatura universal!”—. Nietzsche insiste en que la dimensión literaria fue la única razón de que estas figuras se convirtiesen en “grandes descubridores en el reino de lo sublime, también de lo feo y lo grosero” (MBM, 256). En otro lugar, Nietzsche cita aprobadoramente la descripción que efectúa Taine de Napoleón como artista, como “el hermano póstumo de Dante y de Miguel Ángel”, y resalta él mismo esa relación (VP, 1018). Cuando asevera que en los grandes genios de la humanidad encontramos los instintos más poderosamente contradictorios sometidos a control, el ejemplo que facilita no es otro sino Shakespeare —es decir, los dramas de Shakespeare (VP, 966)—. Incluso cuando alaba a Julio César como el “personaje más hermoso”, dotado de “inexorables y temibles instintos que provocan el máximo de autoridad y disciplina entre sí mismos” (CI, IX; 39), no debemos suponer sin duda alguna que esté pensando en César como figura histórica. Más bien, debemos evocar su texto: “Cuando busco mi fórmula última para *Shakespeare*, sólo encuentro ésta: concibió el personaje de César” (EH, II, 4), que por lo tanto se convierte también en personaje literario.

Estar más allá del bien y del mal equivale a combinar todas las características y cualidades propias, sea cual sea su valor moral tradicional, en un todo coherente y armónico. El pensamiento de Nietzsche se modela, como siempre, en función del concepto que tiene de la literatura y las artes. Este modelo lo arrastra hasta tal punto que incluso convierte figuras históricas en personajes literarios, de manera que pueda atribuirles la unidad que él considera esencial para la grandeza. Y es perfectamente consciente de su dependencia: “El fenómeno ‘artista’ es el más trans-

parente: ¡proyectar la mirada, a través de él, hacia los instintos básicos de poder, naturaleza, etc.! ¡También los de religión y moralidad!” (VP, 797). “Una concepción antimetafísica del mundo —¡sí, pero también artística!— (VP, 1048). Nietzsche también sabe qué aspectos particulares de su modelo desea proyectar sobre la existencia en general. Entre otros, el hecho de que las grandes obras de arte no se justifican en virtud de sus creadores, pese a que los efectos e influencia de éstos siempre son considerables; de algún modo proporcionan su propia justificación —o esto es al menos lo que se cree con frecuencia—. De la misma forma, en los individuos elegidos de Nietzsche se advierte esta característica de manera aún más extrema: “No se entiende a los grandes seres humanos si uno los contempla desde la miserable perspectiva de un determinado uso público. Que uno no pueda exponerlos a ningún uso, esto es en sí lo que corresponde a la grandeza” (CI, IX, 50). De hecho, la relación entre grandeza e influencia es mucho más compleja de lo que aparentemente da a entender Nietzsche en esta cita. Aunque la grandeza y la influencia no equivalen a lo mismo, la relación que se establece entre las grandes obras de arte, por un lado, y los grandes creadores y sus vastos efectos, por otro, es mucho más estrecha de lo que Nietzsche sugiere. Una vez más, la idea básica en que arraiga este paralelismo es trascendente e importante, como lo es también la cuestión de la complejidad, que es otra característica del modelo que Nietzsche proyecta sobre la existencia. Los artistas, escribe, son combinaciones de impulsos contradictorios y controlados; son, también, “payaso y dios al mismo tiempo; santo y *canaille*” (VP, 816). Lo cual también es válido para los compositores que analiza en la sección 218 de *Aurora*, y constituye la tensión subyacente a algunas de las grandes obras de arte. Esta tensión, creo, fundamenta la admiración que Nietzsche profesa hacia sus figuras elegidas. Y no es accidental que también encuentre dicha combinación en los filósofos: “Para vivir solo, uno debe ser o una bestia o un dios, dice Aristóteles. Olvidando el tercer supuesto: uno debe ser ambas cosas —un filósofo—” (CI, I, 3).

Nos es dado entender ya la razón por la cual la formulación positiva de las ideas éticas de Nietzsche está condenada, cuando se formula explícitamente, a ser vaga y banal: viene dada precisamente por su modelo artístico: “Las personas más poderosas, los creadores, deben forzosamente ser las más malas, puesto que enarbolan su ideal contra los ideales de otras personas y los rehacen a su propia imagen. Mal aquí signi-

fica: severo, doloroso e impuesto” (VP, 1026). Así como no existe ninguna definición general de qué constituye un gran artista o una gran obra de arte, tampoco y de la misma forma puede haber un correlato general que informe sobre cómo ha de manifestarse dicha “severidad”. El dolor y la energía que intervienen en cada caso particular dependen de los ideales y valores en constante transformación que están habitados a enfrentar, así como de los ideales necesariamente provisionales que establecen en su lugar.

Si interpretamos la exigencia de Nietzsche –ocupar nuestra posición más allá del bien y del mal– en relación con su deseo de que lleguemos a convertirnos en “los poetas de nuestra propia vida” (GC, 299), acaso entendamos por qué no es posible asociar a su lema ninguna idea ética sustantiva. Retomando nuestro análisis anterior a propósito de los personajes literarios, nos es dado entender que la debilidad ha de combinarse con la fuerza de tal modo que ninguna de las dos pueda existir sin la otra. Ninguna característica, ningún rasgo de carácter, es una debilidad, una inclinación o un mal en sí mismo; ninguno es en sí mismo una energía, una virtud o un bien. Dada su noción general de que el carácter de todas las cosas se genera exclusivamente a partir de sus interdependencias constantemente cambiantes, a Nietzsche le es dado sostener ahora que tanto los rasgos de carácter como las acciones únicamente pueden ser evaluados a la luz de su contribución a la persona completa, a una vida completa o, como sin duda hubiese preferido expresarlo, a una *obra* completa (cf. Z, IV, 1, 20). Pero así como no existe un tipo genérico de genio o de obra de arte, no hay tampoco ningún tipo de vida que deba ser elogiada o condenada en sí misma. En consecuencia, no está al alcance de Nietzsche albergar una teoría general del comportamiento que sea válida para todos, a la vez que definida y útil.

En un conocido fragmento de *En busca del tiempo perdido* el autor Bergotte visita uno de sus cuadros predilectos, la *Vista de Delft*, de Vermeer. En el cuadro, escribe Proust, “hay un pequeño trozo de pared pintado en amarillo [...] y con tanta maestría, que, si lo miraba, lo aislaba del conjunto, resultaba como una pieza de arte chino de valor incalculable, una belleza que se bastaba a sí misma [...] ‘preciosa en sí misma’”. Nietzsche, creo, hubiese negado que algo así sea posible; hubiese afirmado que nada, dentro de una obra de arte o de cualquier otro contexto, puede ser precioso en sí mismo. Hubiese suscrito de mejor grado, induda-

blemente, la teoría del narrador, que en un momento dado escribe sobre “esas obras de arte acabadas en las que no hay ni un solo toque aislado, en las que cada elemento recibe de los demás una justificación que a su vez confiere a los otros elementos”.²⁰ El trozo de pared pintado de amarillo, radiante bajo la paleta sobria y contenida de Vermeer, sería apenas apreciable en un campo de trigo pintado por Van Gogh, y resultaría con toda seguridad chillona en uno de los bodegones pasmosamente mudos de Morandi. La “jovialidad del tipo humilde que no necesita de mucho para solazarse”, que es una debilidad de la música de Mozart, puede ser una fortaleza en un compositor de música sombría, grave y controlada.

No hay consideraciones generales de ningún tipo que permitan determinar con antelación qué puede y qué no puede, qué debe y qué no debe formar parte de una gran obra de arte o, según Nietzsche, de una vida válida y relevante. Los nuevos movimientos artísticos triunfan a menudo porque demuestran, precisamente, que aquello que la tradición excluye explícita o implícitamente del arte puede llegar a convertirse en fuente y contenido de un nuevo género.²¹ El mismo diseño, el mismo tema, el mismo procedimiento narrativo, el mismo tipo de transición pueden justificar la grandeza de una obra y a su vez el rechazo de otra. Nietzsche generaliza la idea, relativamente irrefutable, de que ningún rasgo artístico es en sí mismo ni hermoso ni feo, y la extrapola hasta afirmar que ninguna acción, ningún rasgo de carácter, es bueno o es malo, a menos que en su definición invite al cuestionamiento. Insiste en que su cualidad es producto de la interpretación. Está en función de lo que supuestamente aporta a un todo integrado por más rasgos del mismo tipo e igualmente carentes de valor en sí mismos, pero articulados como elementos de un complejo único a causa del cual uno puede sentirse agradecido u horrorizado —o ambas cosas—.

Y entonces, ¿qué propone Nietzsche aparte de esta polémica pero vaga observación? ¿Emprende alguna iniciativa para rellenar su marco general y precisar el muy abstracto tipo de personaje que elogia sistemática pero inútilmente? ¿Es que acaso no es capaz de presentar positivamente ideas propias, o es que se opone a este tipo de ideas por algún principio particular y por eso no proporciona una descripción única y minuciosa del tipo de persona que admira y elogia?

La respuesta es que ni una cosa ni otra. La culpa ha sido nuestra. Hemos estado buscando las ideas positivas de Nietzsche en el lugar equivoca-

do, o, para ser más precisos, en la dimensión equivocada. Nietzsche no describe su personaje ideal, pero él mismo constituye su ejemplo perfecto. La precisión inmensamente minuciosa con que presenta a este personaje es la réplica a toda imputación de vaguedad, constituye en sí misma un elogio implícito de ese personaje y, a la vez, interpone un obstáculo frente a la consideración del mismo como modelo general que debería, o incluso que podría, ser seguido por otros.

El modo en que Nietzsche presenta a este personaje es del todo coherente con su perspectivismo, que no impide la elaboración y aceptación de las ideas pero dicta que sean siempre presentadas como las ideas de uno mismo. El modo en que se aferra al perspectivismo cuando aborda este problema es un caso especial de su solución general al problema del perspectivismo, que he analizado en el primer capítulo de este libro. Ahora hemos redondeado el círculo. El retrato sumamente concreto, muy novedoso y perfectamente coherente de Nietzsche es, en dos sentidos, inherentemente propio. Evita así los cuatro problemas que genera su concepción vista desde una interpretación más tradicional.

¿Quién es, pues, este personaje? ¿Cómo y dónde lo presenta Nietzsche? Es, para empezar, un personaje con varias debilidades tanto físicas como intelectuales, muchas de las cuales ya han sido analizadas anteriormente y sobre las que se han fundamentado severas críticas contra él. Pero, aunque físicamente endeble, “en medio de los tormentos que acompañan a un dolor de cabeza ininterrumpido durante tres días, acompañado de trabajosos vómitos y arcadas”, aún posee “una lucidez de dialéctico *par excellence* y escruta con sangre muy fría asuntos para los que, bajo circunstancias más favorables para la salud”, no hubiese sido suficientemente “audaz [...] sutil [...] *frío*” (EH, I, 1). Y al igual que los personajes elogiados por Nietzsche, también éste “saca partido en beneficio propio de los accidentes negativos; lo que no lo mata lo hace más fuerte. Instintivamente reúne a partir de todo lo que ve, lo que escucha, lo que experimenta, *su* suma [...] y la honra *eligiendo, admitiendo, confiando*” (EH, I, 2).

Intelectualmente incapaz de implicarse en discusiones prolongadas y sostenidas, Nietzsche compensa sus carencias mediante la insistencia continua sobre las mismas cuestiones. Consciente de que ninguno de sus breves análisis individuales podrá resolver nunca los problemas que lo afectan, opta por abordarlos desde tantos puntos de vista como le sea posible, y elabora incluso una “teoría del conocimiento” que ilumina esta

praxis. Crea así una de sus mayores fortalezas a partir de una de sus debilidades centrales: “Me acerco a los problemas profundos como a las duchas frías: entrada rápida y salida rápida. Que no es este el modo de alcanzar lo profundo, de llegar al fondo: tal es la superstición de aquellos que tienen miedo al agua, los enemigos del agua fría; hablan sin experiencia. El agua helada te hace ágil” (GC, 381).

Formado en la filología y profundamente insatisfecho de ella, Nietzsche abandona este campo pero continúa aplicando sus métodos de interpretación cuando pasa a ocuparse de los problemas que lo inquietan. De este modo explota y rescata lo que, de otra forma, hubiese sido una elección errónea y lamentable. Cruel e inmisericorde, ni tolerante ni respetuoso frente a las mentalidades ajenas, puede sin embargo afirmar verazmente de sí mismo: “Nunca ataco a las personas; simplemente me sirvo de ellas como de grandes lupas que me permiten hacer visible una catástrofe general pero sigilosa” (EH, I, 7). Despectivo y desdeñoso para con los valores y las vidas de otros, persiste sin embargo en no engañarse a sí mismo: “Sigo guardando hoy en día la misma afabilidad para con todos; incluso trato con especial respeto a los más humildes” (EH, I, 6). Ha ofendido y ha herido a muchos, y sin duda seguirá haciéndolo en el futuro. Pero nunca, o al menos no más que el resto de nosotros, hirió a sus familiares o amigos, ni tampoco a ningún otro individuo. Ataca y se ensaña a la vez que insta a que también otros lo hagan: no mediante la lucha sino mediante la escritura.

Cree en términos generales, aunque también justifica su creencia a partir de su idea de que todo está interrelacionado con todo lo demás, que las personas deben sacar partido absolutamente a todo lo que les ocurre a fin de consumir algo que realmente es suyo. Y escribe: “dada mi manera de ser, lo bastante fuerte como para poner a mi favor todo lo que resulta más cuestionable y peligroso, llamo a Wagner el gran benefactor de mi vida” (EH, II, 6). Del oscuro y barroco estilo de *El nacimiento de la tragedia* pasó a la prosa clara y lacónica de *Más allá del bien y del mal*, y sabe que esta última sólo fue posible como resultado de la primera. Envidioso de Sócrates y del lugar que ocupa en la historia del pensamiento, lo ataca a lo largo de todos sus libros, aunque sabe que al actuar así está confiriendo a su enemigo una nueva dimensión, y que en consecuencia le está otorgando el mayor don, que no es otro sino hacerlo incluso más importante e influyente de lo que ya ha sido, y objeto de más exégesis aún que antes.

En el proceso consigue a su vez, tras resolver las consecuencias de su propia voluntad de poder, convertirse él mismo en sujeto de más análisis.

Tras sostener que el mundo no admite ninguna verdad objetiva, tras sostener que éste no es sino el resultado conjunto de causas externas aliadas a la interpretación humana, ni cosa-en-sí ni invención, Nietzsche se consagra a modelar un tipo de vida que es parte de tal mundo y lo reconoce por lo que es (VP, 585A). Desarrolla la idea del eterno retorno y alaba a las raras personas que aceptan el mundo tal como es y quisieran que volviera a repetirse tal como ha sido, si es que pudiera volver a repetirse:

El principal problema no es si estamos satisfechos con nosotros mismos, sino si estamos satisfechos con algo. Si afirmamos un solo momento, no sólo nos afirmamos a nosotros mismos sino también a toda la existencia. Porque nada es autosuficiente, ni en nosotros mismos ni en las cosas; y si nuestra alma ha temblado de felicidad y ha sonado como las cuerdas de un arpa una sola vez, toda la eternidad fue necesaria para producir ese único momento —y en este único momento de afirmación toda la eternidad se dio por buena, fue rescatada, justificada y afirmada—. (VP, 1032)

Y ahora, pese a la miseria, la pobreza, la enfermedad, el ridículo y la falta de reconocimiento que lo han acompañado a lo largo de toda su vida, Nietzsche puede afirmar: “¿Cómo no iba a estar agradecido por la vida que me ha sido dada?” (EH, Epígrafe).

Los textos de Nietzsche, por consiguiente, no describen sino que, con exquisita precisión en el detalle, *ejemplifican* el caso perfecto de su personaje ideal. Y este personaje no es otro que el que constituyen los mismos textos: el propio Nietzsche. Éste afirma que la voluntad de poder, la tendencia a reordenar todo aquello con lo que uno se enfrenta y a dejar huella en lo que está por venir, constituye el impulso fundamental de la vida. Quizá se equivocaba en esto, o quizá, y es más probable, ésta fue acaso su más persistente ambición. Pero tanto si se equivocaba como si no, al escribirlo logró reinterpretar en gran parte la historia de su mundo y asegurarse un lugar en ella.

Nada de esto equivale a decir que Nietzsche evita o elude el pensamiento teórico o filosófico, que carece de ideas positivas propias, que debemos leerlo como “artista” más que como “filósofo” o que ha logrado algo

que, como él mismo pudo haber pensado en ocasiones, nunca antes se había logrado. Pero, junto con figuras como el Sócrates de Platón o Kierkegaard, se implicó en la especulación filosófica a la vez que, por similares razones, desconfió de la misma. Sus textos proporcionan no sólo ideas filosóficas, sino también una idea de lo que representa involucrarse en dar ideas filosóficas. Esta idea, entre otras muchas posibles, es profundamente ambivalente y confiere a Nietzsche un lugar equívoco en la historia de esta tradición.

El carácter que ejemplifican los escritos de Nietzsche es tan particular e idiosincrásico que todas las tentativas de imitación han derivado hasta hoy en caricaturas. Sus explícitas concepciones éticas autorizan mucho de censurable, execrable, incluso peligroso, debido en parte a que son vagas, generales y esquemáticas. Como manual para escribir gran literatura, sus consejos pueden llevar, de seguirlos al pie de la letra, no sólo a la mediocridad sino de hecho a la monstruosidad. A diferencia de otros manuales, sin embargo, el suyo constituye de por sí una espléndida obra filosófica y literaria. Si aceptamos su idea relativa a las acciones y concentramos nuestra atención no sólo en lo que dicen los textos sino en quién lo dice, la figura que aparece es específica, original y, aunque quizá no siempre aceptable, sí profundamente admirable.

La consecuencia final de la interpretación que ha aventurado este libro es que no sólo es el modelo de Nietzsche el que es literario. Su resultado, en un sentido muy importante, también es literario. Nietzsche creó un personaje a partir de sí mismo. “Afortunadamente”, escribe, “para la gran mayoría los libros son mera literatura” (A, 44); para él son la vida misma.²² Del mismo modo que pensó que lo había logrado Goethe, también él se creó a sí mismo. Su mayor innovación fue consumir este objetivo afirmando que crearse a uno mismo es la meta principal de la existencia, afirmando que ésta era de hecho la labor a la que él se había entregado. Su pasión por la autorreferencia se combina con su impulso de modelarse a sí mismo para hacer de él el primer moderno a la vez que el último romántico. Sus libros, sin embargo, consisten en la exposición de un conjunto de ideas filosóficas: el personaje literario que generan sigue siendo un filósofo que ha hecho de estas ideas un modo de vida y que empuja a otros para que construyan un modo de vida a partir de sus propias ideas —ideas que, de manera coherente con su perspectivismo, no puede y no va a suministrar él mismo—.

Nietzsche quiso ser, y fue, el Platón de su propio Sócrates. Al elogiar a seres y acciones que se sitúan más allá del bien y del mal, consiguió situarse también él más allá de apreciaciones morales, consiguió que el tema de su importancia resultase más candente que el de su bondad. Su propia crueldad, sus ataques a muchas de nuestras ideas y nuestros valores, nuestros hábitos y sensibilidades, no son razones para que le demos la espalda. Al contrario, son razones para que sigamos leyéndolo, admirándolo y disintiendo de él. Al introducirnos en sus libros, no nos introducimos en el desdichado individuo que los escribió, sino en el filósofo que surge de los mismos, en el magnífico personaje que constituyen y del que dan cuenta sus textos, el agente que, como sostiene su voluntad de poder, no es más que sus efectos —es decir, sus libros—. Nietzsche, el mejor lector de sí mismo y también su propio autor, no lo ignoraba: “La ‘obra’, sea de un artista o de un filósofo, inventa a la persona que la ha creado, que se supone que la ha creado: los ‘grandes’, tal como han sido venerados, son fragmentos posteriores de una ficción menor y miserable” (MBM, 26g).

La naturaleza, por lo tanto, no se ha vuelto contra sí misma; Nietzsche ha conseguido inscribirse dentro de la historia. Pero como tampoco ignoraba Nietzsche, no es ésta una tarea que uno pueda llevar a cabo solo: cada texto está a merced de sus lectores. Y así como los textos de Nietzsche están siempre a merced de sus lectores, este libro también lo está. La interpretación que se ha intentado formular aquí revela que Nietzsche estaba en lo cierto cuando asumió este riesgo. Y, por supuesto, al hacerlo así este libro ha asumido el mismo riesgo, aunque a menor escala. Pero si esta interpretación provoca en algún momento una refutación, Nietzsche habrá adquirido un nuevo lector, y una nueva interpretación. Y, mientras sea leído, el problema de si la verdad se crea o se descubre continuará recibiendo la respuesta esencialmente equívoca que presupone, como he desmenuzado aquí, el combate que Nietzsche libró para convertir su vida en literatura.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS Y TRADUCCIONES

Para los textos de Nietzsche me he basado en *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (KGW), ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 30 vols. (Berlín: De Gruyter, 1967-1978). En algunos casos he recurrido a la anterior *Gesamtausgabe in Grossoktav* (que indico citando el número de volumen), en la que cooperaron varios editores bajo la dirección general de Elizabeth Förster-Nietzsche, 2.^a ed., 20 vols. (Leipzig: Naumann, retomada por Kröner, 1901-1926). Otros textos de Nietzsche que cito en el libro, junto con las traducciones, a los que generalmente recurro pero que ocasionalmente he modificado:¹

- “The Antichrist” (EA)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann, en *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (Nueva York: Viking Press, 1954).
- Beyond Good and Evil (MBM)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Press, 1966).
- The Birth of Tragedy (NT)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Press, 1966).
- The Case of Wagner (CW)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Press, 1966).
- Aurora (A)*, traducción al inglés de R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Ecce Homo (EH)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Press, 1968).
- The Gay Science (GC)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Press, 1974).
- On the Genealogy of Morals (GM)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York: Vintage Press, 1968).
- Human, All-Too-Human (HH)*, traducción al inglés de Helen Zimmern y Paul V. Kohn, en *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy, 18 vols. (Nueva York: MacMillan, 1901-1911); doy aquí mis propias versiones.
- Mixed Opinions and Maxims (MOM)*, en *HH*, vol. 2, traducción de Paul V. Kohn; doy aquí mis propias versiones.
- Nietzsche contra Wagner (NCW)*, traducción al inglés de Walter Kaufmann, en *The Portable Nietzsche*.
- Philosophy in the Tragic Age of the Greeks (FTG)*, traducción al inglés de Marianne Cowan (Chicago: Henry Regnery, 1962).

¹ *Nota del traductor:* El criterio aquí especificado por Nehamas nos ha inducido a basar nuestra traducción en las versiones de Nietzsche tal como él las reproduce y las cita, aun respetando el sentido y el espíritu de anteriores traducciones de Nietzsche al español, y en especial las de Andrés Sánchez Pascual.

Thus Spoke Zarathustra (Z), traducción al inglés de Walter Kaufmann, en *The Portable Nietzsche*.

Twilight of the Idols (CI), traducción al inglés de Walter Kaufmann, en *The Portable Nietzsche*.

Untimely Meditations (CD), traducción al inglés de R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

The Wanderer and His Shadow (CS), en *HH*, vol. 2, traducción al inglés de Paul V. Kohn; doy aquí mis propias versiones.

The Will to Power (VP), traducción al inglés de Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York: Vintage Press, 1968).

Me he basado también en el texto de *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, traducción al inglés de Daniel Brazeale, en *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1979), que no cito explícitamente.

NOTAS

CAPÍTULO UNO

¹ En su obra "Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations", *Critical Inquiry*, 9 (1983) 545-564, Amélie Oksenberg Rorty ha analizado la importancia del estilo a la hora de considerar ciertas obras como filosóficas y excluir a otras.

² Stefan George, "Nietzsche", incluido en la obra de Walter Kaufmann *Twenty German Poets: A Bilingual Edition*.

³ T.S. Eliot, "Review of A. Wolf, The Philosophy of Nietzsche", *International Journal of Ethics*, 26 (1915-16), 426-427. La cita está tomada de p. 426.

⁴ Brendan Donnellan ha escrito ampliamente acerca de la relación de Nietzsche con los moralistas franceses, así como sobre la función del aforismo en su escritura, *Nietzsche and the French Moralists* (Bonn: Bouvier, 1982). Donnellan se centra, muy adecuadamente, en las obras del periodo intermedio.

⁵ El propio Nietzsche analiza en estos términos el aforismo en GM, Pref., 8 y GC, 381. En este último fragmento, sin embargo, su análisis no se limita específicamente a la forma; su interés gira en torno de su estilo en general.

⁶ Crane Brinton, *Nietzsche* (Nueva York; Harper and Row, 1965), p. 167. Hasta el reciente libro de John Burt Foster *Heirs to Dionysus: A Nietzschean Current in Literary Modernism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981) —un libro que en muchos aspectos estudia sagazmente la escritura de Nietzsche—, persiste en referirse a las secciones totales de las obras de Nietzsche como "aforismos"; véase, por ejemplo, pp. XI, 438, n^o 11.

⁷ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1974), p. 72. Todas las referencias posteriores a esta obra en este capítulo figurarán en el texto entre paréntesis.

⁸ Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (París: Payot, 1972), pp. 163-164. Todas las referencias posteriores a esta obra en este capítulo figurarán en el texto entre paréntesis.

⁹ Martin Heidegger, "Nietzsche", traducción al inglés de David Farrell Krell (Nueva York: Harper and Row, 1979), I, 9.

¹⁰ Heidegger, "Nietzsche", p. 7. Mazzino Montinari, en *Nietzsche Lesen* (Berlín: de Greyter, 1982), pp. 92-120, ha socavado los argumentos filológicos esgrimidos por Heidegger. *La voluntad de poder* continúa siendo, no obstante, una referencia importante no sólo del pensamiento del propio Nietzsche, sino también de su recepción veinte años después de su muerte. Véase también, de Heidegger, "Nietzsche", traducción de Frank A. Capuzzi (Nueva York: Harper and Row, 1982); IV, 11-12.

¹¹ Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, traducción al inglés Barbara Harlow (Chicago: University of Chicago Press, 1979), p. 125.

¹² Derrida, *Spurs*, p. 133. Véase una idea muy aproximada en Maurice Blanchot, "Nietzsche et l'écriture fragmentaire", en su libro *L'Entretien Infini* (París: Gallimard, 1969) pp. 227-255.

¹³ Derrida impondría, sin embargo, condiciones inusualmente estrictas a lo que debiera considerarse una interpretación aceptable. Afirma, por ejemplo, que no existe ningún méto-

do “infalible” para conocer en qué momento se compuso la frase de Nietzsche, y añade: “Nunca sabremos con certeza qué quería decir o hacer Nietzsche cuando anotó estas palabras (*Spurs*, p. 123; su énfasis). No defiende la suposición de que la infalibilidad y la certidumbre resulten necesarias para que una interpretación sea posible.

¹⁴ Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Nueva York: MacMillan, 1965), p. 19

¹⁵ Para un análisis de esta característica de *El origen de la tragedia*, véase Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 85-87. Aún más tradicional en la forma que *El origen de la tragedia* es *La filosofía en la época trágica de los griegos*, escrita alrededor de la misma época, pero nunca terminada y publicada póstumamente.

¹⁶ Gary Shapiro, “The Rhetoric of Nietzsche’s Zarathustra” en Berel Lang, ed., *Philosophical Style* (Chicago: Nelson Hall, 1980), pp. 347-385, proporciona una lectura de esta obra organizada en torno a las líneas retóricas sugeridas por *Metahistory* de Hayden White (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973). Aunque en último término el argumento de Shapiro no resulta convincente, indica que investigar la compleja estructura de Zarathustra aún puede dar frutos importantes.

¹⁷ Walter Kaufmann (Nietzsche, p. 92) sostiene que *La genealogía de la moral* es la obra mejor organizada de Nietzsche; véase también su introducción a su propia traducción de la obra. No obstante, Maudemarie Clark ha propuesto una estructura mucho más compleja, tensa y articulada en su disertación “Nietzsche’s Attack on Morality” (University of Wisconsin, 1977).

¹⁸ Karl Jaspers, *Nietzsche: Introducción al entendimiento de su actividad filosófica* (Tucson: University of Arizona Press, 1965), p. 10.

¹⁹ Que un artista agote un género particular no ha de tomarse, dicho sea de paso, por un rasgo negativo; esto sugiere que mi paráfrasis no constituye el contenido “literal” de la declaración hiperbólica de Nietzsche a propósito de Eurípides. Tomemos, por ejemplo, el texto de Shaw “Mozart’s Finality”. Muchos de los que idolatran a Mozart no soportan oír que su héroe no fue el fundador de una dinastía. Pero en arte, el mayor triunfo es ser el último de una especie, no el primero. Cualquiera, casi, puede marcar un comienzo: la dificultad está en marcar un final –hacer lo que no puede mejorarse—. Una nueva edición del ensayo ha corrido a cargo de Dan H. Lawrence, bajo el título “Shaw’s Music” (Nueva York: Dodd, Mead and Co. 1981), II, 478-484. Cita tomada de pp. 479-480.

²⁰ Werner Dannhauser, “Nietzsche’s View of Socrates” (Itaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), p. 272. Dannhauser, no obstante, puntualiza su noción de las obras correspondientes al periodo intermedio de Nietzsche, en las que, como señala, se otorga a Sócrates un trato mucho más benévolo. Un extenso y sistemático estudio cronológico de la relación entre Nietzsche y Sócrates ha sido efectuada por Hermann Josef Schmidt, *Nietzsche und Sokrates* (Meisenheim: Anton Hain, 1969).

²¹ Puede objetarse a esta afirmación, de hecho, que si se presenta la misma idea con diversos estilos, ésta puede ser presentada en cualquier estilo, que es, por lo tanto, independiente del estilo, y que es entonces absolutamente cierta. Pero yo pienso que no nos es tan fácil describir los diversos escritos de Nietzsche como si cada uno presentase la misma idea de diferente forma. Aunque existen, naturalmente, conexiones y repeticiones, cada obra aporta su propia contribución al legado literario y filosófico de Nietzsche. Si un único objeto surge de los escritos de Nietzsche, ese objeto es su autor, que surge del conjunto de todos los textos.

²² Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), pp. 197, 207.

²³ Brigid Brophy, *Mozart the Dramatist* (Nueva York: Harcourt, Brace and World, 1964), p. 22.

CAPÍTULO DOS

¹ Este proceso puede desembocar en última instancia en el resultado opuesto. El énfasis cristiano en la virtud de la sinceridad, por ejemplo, esencial como es para la moralidad cristiana, ha permitido que las personas vean la falsedad implícita, según Nietzsche, en la creencia en Dios. La moralidad misma se ha vuelto contra sí misma y se ha visto obligada a reconocer, con medios similares a los que ha cultivado, su propia decepción: está en proceso, como dice Nietzsche, de superarse a sí misma. Entre otros lugares, se analiza la idea en GC, 357 y GM, III, 27; es uno de los temas que se tocan en el capítulo cuatro.

² Podría objetarse, por supuesto, que Nietzsche sólo considera tales juicios como falsos si se articula la verdad en tanto que correspondencia con la realidad. Éste es el paso crucial en el empeño del pragmatismo por reconciliar el ataque de Nietzsche a la noción de verdad (articulada como correspondencia) y el énfasis que le otorga (articulada como utilidad). Pero, como veremos, se plantean grandes dificultades a este intento de atribuir a Nietzsche una versión positiva de la naturaleza de la verdad.

³ Encontramos esta idea en Nietzsche con mucha más frecuencia de lo que cabría suponer y de hecho es esencial para su planteamiento; cf. VP, 144, y también el análisis de Nietzsche sobre la “moralidad de las costumbres”, en particular A, 9, 13, 14, 16, 18; HH, I, 96; MOM, 89. En GM, 2, Nietzsche formula explícitamente esta observación y se refiere él mismo a todos salvo uno de los fragmentos antes citados; cf. también GM, III, 9.

⁴ Nietzsche hace comentarios similares sobre la relación entre el cristianismo y el arte, la filosofía y la ciencia en VP, 464, 469. En GM, III, 12, afirma que el sostenido esfuerzo del cristianismo por menospreciar el mundo, los sentidos y el cuerpo ha sido en realidad muy valioso porque ha enseñado a las personas el modo de invertir las perspectivas. De esta forma, escribe, “he preparado al intelecto para su futura ‘objetividad’”, que él interpreta como la capacidad para emplear “una *diversidad* de perspectivas y de interpretaciones afectivas en servicio del conocimiento”.

⁵ Parece que Nietzsche concibió su idea al radicalizar una metáfora cuya primera aparición en la epistemología moderna vino de la mano de Leibniz, que la arrancó del ámbito de la pintura. El argumento de Leibniz consistía en que así como una ciudad se muestra diferente a ojos de diferentes observadores situados en diferentes puntos de observación, el conjunto del universo aparece diferente a cada mónada. Pero Leibniz creía también que la ciudad y el universo poseen sus propias características, independientemente de toda observación; aunque distintos entre sí, los objetos percibidos por las diferentes mónadas no son sino “perspectivas de un único universo” (*Monadología*, sec. 57; cf. sec. 58, y *Teodicea*, secs. 147, 357). La naturaleza real del mundo, que está más allá de toda perspectiva, podría ser descrita en términos neutros si conociésemos nuestra posición y las leyes, las que fuesen, de la proyección metafísica. Nietzsche se empleó seriamente en extender esta metáfora. Tomó el término *perspectivismo* de la obra *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), de Gustav Teichmüller, colega suyo en Basilea durante algún tiempo y por cuya cátedra de filosofía concursó en vano Nietzsche tras la dimisión de Teichmüller (véase Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life*, Nueva York: Oxford University Press, 1980, p. 137). Nietzsche empleó entonces el término para referirse a la noción de que no hay nada salvo tales perspectivas, así como a que la idea del mundo como es en sí es una ficción: “¡Como si aún existiese un mundo después de haber sustraído la perspectiva!” (VP, 567). He analizado varias cuestiones relativas a la epistemología del perspectivismo en “Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), 473-490.

⁶ Véase Richard Rorty, “The World Well Lost”, en *Consequences of Pragmatism* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 3-18; Nelson Goodman, “The Way the World

Is”, en *Problems and Projects* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1972), pp. 24-32; y Hilary Putnam, “Reflections on Goodman’s *Ways of Worldmaking*”, *Journal of Philosophy*, 76 (1979), 603-618.

7 El capítulo inicial en el libro de John Wilcox *Truth and Value in Nietzsche* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974) disecciona con rigor la suspicacia y la confianza paralelas que deposita Nietzsche en los planteamientos cognitivos.

8 Postulo detalladamente este argumento en mi artículo “The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal”, *Critical Inquiry*, 8 (1981), 131-149.

9 He abundado sobre este punto en “Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche”, pp. 477-486.

10 La idea original, vigorosamente expuesta, corresponde a Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Nueva York: Macmillan, 1965), capt. 3. Las referencias posteriores que se hacen a esta obra en el presente capítulo figuran entre paréntesis explicativos. La idea ha sido aceptada, en versiones diversas, por numerosos autores, como Daniel Brazeale, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks from the Early 1870’s* (Nueva Jersey: Humanities Press, 1979), pp. XXXI-XXXVIII; Ruediger Hermann Grimm, “Circularity and Self-Reference in Nietzsche”, *Metaphilosophy*, 10 (1979), 289-305; y Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*.

11 Mary Warnock, “Nietzsche’s Theory of Truth”, en Malcolm Paisley, ed., *Nietzsche: Imagery and Thought* (Londres: Methuen, 1978), pp. 33-63, razona que estas dos concepciones de la verdad provocan serias complicaciones en el enfoque de Nietzsche. Más próximo en el tiempo es el intento de Richard Schacht, *Nietzsche* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983), capt. 2, de atribuir a Nietzsche tanto una teoría de la correspondencia como una teoría pragmatista de la verdad por medio de los ámbitos a que haya de aplicarse cada una.

12 Danto, *Nietzsche as Philosopher*, pp. 86-87, analiza la idea en detalle.

13 Grimm sostiene esta idea; véase “Circularity and Self-Reference”, p. 297.

14 Ernst Gombrich, *Art and Illusion* (Nueva York: Pantheon, 1961), p. 63.

15 Véase el ensayo que da título al libro de Gombrich, *Meditations on a Hobby-Horse* (Londres: Phaidon Press, 1963), pp.1-11.

16 Cita tomada del libro de Douglas Cooper *The Cubist Epoch* (Londres: Phaidon Press, 1970), p. 33.

17 Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (París: Payot, 1972), p.187. Las referencias posteriores que se hacen a esta obra en el presente capítulo figuran entre paréntesis explicativos.

18 Defiendo este argumento en “The Postulated Author”, así como en “Writer, Text, Work, Author”, en Anthony J. Cascardi, ed., *Literature and the Question of Philosophy* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987).

19 Wayne Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 168-169.

20 Grimm, por ejemplo, en “Circularity and Self-Reference”, sostiene que la idea de Nietzsche es refutable. Grimm, tras vincularla con el supuesto pragmatismo de Nietzsche, concluye que “en la medida en que dicha refutación [...] demostrase ser más útil, Nietzsche la hubiese preferido en detrimento de su propia concepción” (p. 300). En un análisis general del perspectivismo, Richard Rorty, persuadido también de que la idea se refuta a sí misma, limita su alcance a fin de evitar este problema y arguye que las teorías perspectivistas deben articularse de tal manera que resulten aplicables a teorías relevantes, “reales”, sobre el mundo, no a teorías sobre dichas teorías, como el mismo perspectivismo. De este modo se evita el problema de la autorreferencia; cf. su “Pragmatismo, relativismo e irracionalismo” en *Consequences of Pragmatism*, pp. 160-175. Para un análisis general de

los problemas ligados a la autorreferencia en Nietzsche cabe consultar la obra de Pierre Klossowski *Nietzsche et le cercle vicieux* (París: Mercure de France, 1969).

²¹ Véase Martin Heidegger, *Nietzsche*, traducción al inglés de David Farrell Krell (Nueva York: Harper and Row, 1979), I, 74.

CAPÍTULO TRES

¹ Walter Kaufmann, en *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), capt. 6, afirma que la voluntad de poder representa una generalización empírica. Según Kaufmann, Nietzsche descubrió, tras observar el comportamiento humano, que mucho de este comportamiento puede explicarse si asumimos que su motivación surge de la búsqueda de poder. A partir de ese momento extrapoló esta noción en primer lugar a todas las acciones humanas y, a continuación, al comportamiento animal. Finalmente la aplicó al universo en su totalidad. Kaufmann considera que, en su versión psicológica, la idea resulta, en lo que atañe al comportamiento humano al menos, profundamente reveladora, aunque rechaza por completo la ampliación de la misma hasta una versión cosmológica (pp. 204-207). Sin embargo, Maudemarie Clark ha demostrado que incluso la versión psicológica, aun considerándola una hipótesis empírica, presenta serios problemas (“Nietzsche’s Doctrines of the Will to Power”, *Nietzsche-Studien*, 12, 1983, 458-468). En su opinión, la voluntad de poder es un “mito” autoconsciente (p. 461). Podemos encontrar un análisis general de la voluntad de poder en el texto de Wolfgang Müller-Lauter “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), 1-60. El análisis más detallado se encuentra en los dos volúmenes de *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961), de Heidegger, partes del cual acaban de aparecer en inglés.

² Martin Heidegger, *Nietzsche*, traducción al inglés de David Farrell Krell (Nueva York: Harper and Row, 1979), I, 7.

³ Kant, en su *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*, había expresado ya una concepción de la materia como “poder en movimiento” que resultó influyente en Alemania. Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Nueva York: Macmillan, 1975), capt. 8, analiza este texto y da una serie de citas apropiadas. Con todo, la teoría de la materia y de la realidad en general concebidas como poder vuelve a remontarse de nuevo hasta Leibniz; cf. *Monadologia*, secs. 61-62.

⁴ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (*Course in General Linguistics*, traducción al inglés Wade Baskin, Nueva York: McGraw-Hill, 1959), p. 120. Las referencias posteriores que se hacen a esta obra en el presente capítulo figuran entre paréntesis explicativos.

⁵ Tanto esta idea como sus implicaciones morales y psicológicas aparecen frecuentemente en Nietzsche; cf. VP, 293, 331, 333, 634; Z, IV, 19. Se retomará su análisis en el capítulo cinco.

⁶ Declaraciones similares pueden encontrarse en VP, 135, 136, 531, 568, así como en GM, I, 13.

⁷ La idea está presente también en VP, 135, 136, 531, 568, así como en GM, I, 13. Richard Schacht la analiza con claridad, *Nietzsche* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983), pp. 130-156.

⁸ Véase VP, 524: La conciencia “es sólo un medio de comunicación: ha evolucionado a través del intercambio social y responde a los intereses del intercambio social – ‘intercambio’ entendido aquí de manera que incluya la influencia del mundo exterior.” Cabría objetar en defensa de Nietzsche que es preciso tener en cuenta su idea de que sólo una

pequeña parte de nuestro pensamiento es consciente (GC, 354; MBM, 3). Por lo tanto, continuaría esta defensa, aunque la conciencia evolucione junto con nuestro concepto del mundo exterior, la fe en el ego como “sustancia” acaso es parte ya de nuestro conocimiento inconsciente, “instintivo”. Pero Nietzsche, creo, concibe el pensar y el actuar instintivos (a los que no considera formas primitivas subyacentes a la acción y al pensamiento, sino sofisticadas metas que es preciso perseguir y controlar) como modos que excluyen específicamente la diferenciación consciente entre sujeto y objeto, agente y hecho; cf. VP, 423; Z, II, 5; MBM, 213, y mi análisis, capítulo seis.

⁹ Una vez más, la influencia de Leibniz en Nietzsche es evidente. Pese a que, por supuesto, Leibniz niegue que cualquier sustancia pueda actuar sobre otra, cree que ninguna sustancia cambia por sí misma. Escribe, por ejemplo, que “cada cambio afecta a todas”; *Discourse on Metaphysics*, XV; cf. XIV.

¹⁰ Mis argumentos a propósito de esta idea figuran en “Mythology: The Theory of Plot”, en John Fisher, ed., *Essays in Aesthetics: Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley* (Filadelfia: Temple University Press, 1983), pp. 180-196. Aplico la observación al caso de Nietzsche en el capítulo seis.

¹¹ Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 219. Las referencias posteriores que se hacen de esta obra en el presente capítulo figuran entre paréntesis explicativos.

¹² Jacques Derrida, “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, en *Writing and Difference (La escritura y la diferencia)*, traducción al inglés de Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 280-281.

¹³ Jacques Derrida, “Signature Event Context”, en *Margins of Philosophy*, traducción al inglés de Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 329. Analizo en el capítulo seis los dos fragmentos de Nietzsche insertados.

¹⁴ Michel Haar, “Nietzsche and Metaphysical Language”, en David Allison, ed., *The New Nietzsche* (Nueva York: Dell, 1977), p. 6.

¹⁵ Haar ha prolongado esta cuestión en su artículo más reciente “La Critique nietzscheene de la subjectivité”, *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), 80-110, esp. pp. 85-90.

¹⁶ Nelson Goodman, “The Way the World Is”, en *Problems and Projects*. (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1972), p. 24.

¹⁷ Las itálicas de la frase que empieza con “En realidad...” son mías.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, traducción al inglés de Hugh Tomlinson (Nueva York: Columbia University Press, 1983), p. 6. Deleuze, sin embargo, considera que el pensamiento de Nietzsche implica en última instancia una emancipación total de todas las categorías filosóficas tradicionales, y en este sentido parece haber influido en Haar.

¹⁹ Es conocida la hostilidad de Nietzsche hacia Darwin y por lo que consideraba las ideas de Darwin (véase, por ejemplo, MBM, 13, 14, 253; CI, IX, 14; EH, III, 1; VP, 684, 685). Pero en la realidad, cuando se entiende bien a Darwin, sorprende el paralelismo entre sus ideas y las de Nietzsche, que sólo ahora empiezan a hacerse evidentes. El fragmento citado en el texto nos ha mostrado cómo Nietzsche aplica su teoría general del desarrollo a los órganos animales. Tras declarar que tanto la forma como el significado de todo es “fluctuante”, añade: “Se da el caso similar *dentro de* cada organismo individual: con cada desarrollo real en el conjunto, el ‘significado’ de los órganos individuales también cambia.” Bien, uno de los problemas mayores a que se ha enfrentado la biología evolutiva ha sido el de justificar la evolución gradual de órganos que dan la impresión de haber sido útiles únicamente mucho después de que empezaran a desarrollarse. Como ha escrito Stephen Jay Gould, ha sido la teoría (incorrectamente denominada) de la preadaptación la que ha resuelto el problema: “Eludimos la excelente pregunta qué utilidad tiene el 5% de un ojo afirmado que el poseedor de tan incipiente estructura no la utilizaba para ver” sino para

otra función (“The problem of Perfection, or How Can a Clam Mount a Fish on Its Rear End?” de su obra *Ever Since Darwin*, Nueva York: Norton, 1977, p. 107). Gould escribe asimismo que “el principio de preadaptación simplemente confirma que una estructura puede cambiar su función sin cambiar su forma como tal” (p. 108). Pero aunque expresa su postura en términos de continuidad estructural, sus ejemplos demuestran que la estructura no permanece idéntica a lo largo del tiempo sino que cambia a la vez que se registran cambios en la función. Así, el principio de preadaptación guarda un paralelismo sorprendente con la idea de Nietzsche. Dicho paralelismo, a mi manera de ver, es sólo una pequeña parte de las relaciones entre Nietzsche y Darwin, que deberían ser estudiadas sistemáticamente. Tales relaciones, sin embargo, no incluyen la idea de que el *Übermensch* (*Superhombre*) represente un concepto biológico. Fue esta lectura inicial errónea del *Übermensch* la causante de la suspicacia general de Nietzsche respecto a las ideas evolutivas.

CAPÍTULO CUATRO

¹ Michel Foucault ha estudiado minuciosamente el vocabulario de Nietzsche relativo al origen (*Ursprung*), el descenso (*Herkunft*) y la aparición (*Entstehung*), en su importante ensayo “Nietzsche, Genealogy, History” en su *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. con una introducción de Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), pp. 139-164, esp. pp. 140-152; las referencias posteriores a este libro en el presente capítulo aparecen entre paréntesis explicativos. La única reserva que me merece el ensayo de Foucault es que, tal vez por descuido, puede dar a entender que la genealogía es una disciplina con normas y principios independientes que determinan los objetos sujetos a estudio. A mi manera de ver, Nietzsche considera la genealogía como parte de una disciplina más amplia en la que incluye a Paul Rée así como las figuras que analiza en GM, I, 1-3. Al contrario que Foucault, Nietzsche no compara la genealogía con la historia, pero insiste en que la genealogía es simplemente historia practicada correctamente.

² Se ha sobreentendido tradicionalmente que es en Herbert Spencer en quien Nietzsche está pensando. Me parece improbable. Cuando Nietzsche analiza a Spencer (GM, I, 3), en términos indiscutiblemente negativos, compara las ideas de Spencer, que califica de “mucho más razonables” aunque “no por esa razón más verdaderas”, con las de los psicólogos ingleses, nunca mencionados, a los que se refiere en GM, I, 1-2. Una diana mucho más convincente para el afán polémico de Nietzsche es, a mi manera de ver, David Hume. David Hoy, en “Nietzsche, Hume, and the Feasibility of Genealogy”, que se publicará próximamente en *Proceedings of the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter*, extrae algunos vínculos interesantes entre Hume y Nietzsche, pero identifica a Spencer como único rival de Nietzsche.

³ Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (París: Éditions du Seuil, 1966), p. 502.

⁴ Nietzsche sugiere en ocasiones que la genealogía es invención suya (GC, 345). Sin embargo, como mencioné anteriormente en la nota 1, en GM, I, 2, describe la empresa de los “psicólogos ingleses” como un empeño “frustrado” de alcanzar una “genealogía moral”. Lo que a su vez sugiere que, para él, la empresa en que están embarcados tanto Hume, Spencer y Rée como él mismo es única y similar, con la salvedad de que él triunfó allí donde sus rivales fracasaron.

⁵ Para un análisis de la falacia genética en relación con Nietzsche, véase Hoy, “Hume, Nietzsche, and the Feasibility of Genealogy”, p. 5.

⁶ En GM, I, 6, Nietzsche analiza las derivaciones de los términos *puro* e *impuro* y previene contra una interpretación de sus primeras apariciones que resulte “demasiado pondera-

da o amplia, para no decir simbólica: en un principio, todos los conceptos elaborados por los pueblos antiguos fueron extremadamente toscos, romos, externos, estrechos, directos, y en general *asimbólicos* hasta un grado que nos resultaría difícil de concebir.” La idea está en franca contradicción con el argumento expuesto anteriormente en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, en el sentido de que en origen el lenguaje es siempre metafórico. Esta idea, sin embargo, aún hoy se identifica a menudo como la posición final de Nietzsche a este respecto. Mi opinión es que este ensayo ha sido inmensamente sobrevalorado.

⁷ Por ejemplo, a la enumeración que hace Nietzsche de filósofos que nunca se casaron (GM, III, 7), uno puede oponer fácilmente otra que incluya, entre otros, los nombres de Aristóteles, Hegel y Marx.

⁸ Véase el análisis en Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, traducción al inglés Hugh Tomlinson (Nueva York: Columbia University Press, 1983), p. 5. Las referencias posteriores a este libro en el presente capítulo figuran entre paréntesis explicativos.

⁹ Nietzsche escribe, por ejemplo, que “el origen puede estar en algún trastorno del *nervus sympathicus*, o en una excesiva secreción de bilis, o en una carencia sanguínea de sulfato potásico y fosfato, o en una obstrucción del abdomen que impida la circulación sanguínea, o en una degeneración de los ovarios, o en algo por estilo” (GM, II, 15).

¹⁰ En la misma sección, Zarathustra declara que no existe nada con derecho a ser llamado voluntad de vida (véase CI, IX, 14): “Ciertamente, no fue aquel que asestó contra ella las palabras ‘voluntad de existencia’ quien alcanzó la verdad; la verdad no existe. Porque lo que no existe no puede tener voluntad; pero lo que es existente, ¿cómo podría desear aún existencia?” El origen de la idea podemos rastrearlo en Platón, *Symposium* 200a-204d, donde se arguye que todo deseo busca satisfacer lo que todavía no se posee. Platón, no obstante, admite que es posible el deseo de continuar poseyendo lo que uno posee en el momento (200c-e).

¹¹ En GM, II, 16, Nietzsche sostiene que la mala conciencia y la sensación de culpa, que según él constituyen la *interiorización* de instintos agresivos a los que un principio se les permitió expresarse sobre otros, son “la profunda dolencia a la que debían sucumbir los seres humanos bajo la presión del cambio más trascendental que habían experimentado hasta entonces —cuando se encontraron finalmente encerrados entre los bastiones de la sociedad y de la paz.” Con esto añade Nietzsche una dimensión nueva a su dura explicación del sufrimiento y se anticipa no sólo a las pesimistas conclusiones de Freud en *Civilization and Its Discontents*, sino también al razonamiento mismo por el que llegó a ellas Freud.

¹² Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore* (París: Payot, 1972), p. 187.

¹³ Encontramos esta idea, aplicada tanto a otros pensadores como al propio Nietzsche, en Ben-Ami Scharfstein, *The Philosophers* (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

¹⁴ Me da la impresión de que Walter Kaufmann (en la nota 2ª de su traducción de GM, III, 24) considera ésta como la única razón para vincular la ciencia con el ascetismo: “Esta actitud intransigente, que excluye la duda, es lo que a Nietzsche le parece censurable”.

¹⁵ He analizado estas cuestiones, más pormenorizadamente, en “Can We Ever Quite Change the Subject?: Richard Rorty on Science, Literature, Culture, and the Future of Philosophy”, *Boundary* 2, 12 (1982), 395-413.

CAPÍTULO CINCO

¹ Cita extraída de Peter Fuss y Henry Shapiro, *Nietzsche: A Self-Portrait from His Letters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 74. La carta está fechada el 28 de junio de 1883. El original, del que no es fácil ofrecer una traducción literal, dice: “Das

niemand lebt, der so etwas machen konnte, wie dieser Zarathustra ist”, en *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, eds. (Berlín: De Gruyter, 1975-), III, 1, 386.

² En various autores recientes encontramos un tratamiento similar del eterno retorno: Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Nueva York: Macmillan, 1965), capt. 7; Walter Kaufman, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.j.: Princeton University Press, 1974), capt. 11; Joe Krueger, “Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis”, *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978), 435-444; Arnold Zuboff, “Nietzsche and Eternal Recurrence”, en Robert Solomon, ed., *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973), pp. 343-357. Bernd Magnus, “Nietzsche’s Eternalistic Countermyth”, *Review of Metaphysics*, 26 (1973), 604-616, y Nietzsche’s Existential Imperative (Bloomington: Indiana University Press, 1978); e Ivan Soll, “Reflections on Recurrence”, en Solomon, Nietzsche, pp. 322-342. A Magnus y Soll, como veremos, les preocupa no tanto la realidad como la posibilidad de que esta hipótesis sea cierta. Las referencias posteriores a esta obra en el presente capítulo figurarán entre paréntesis explicativos.

³ Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley: University of California Press, 1975), p. 261.

⁴ Este punto está bien señalado por Danto, Nietzsche as Philosopher, p. 204; Kaufmann analiza igualmente lo que él denomina el “carácter suprahistórico” de esta idea, *Nietzsche*, pp. 319-321.

⁵ Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 206. Esta crítica, también compartida por Magnus, la formula Krueger. De una defensa de Nietzsche contra estos cargos se ha encargado Marvin Sterling, “Recent Discussion of Eternal Recurrence: Some Critical Comments”, *Nietzsche-Studien*, 6 (1977), 261-291, pero sólo a cambio de atribuirle a Nietzsche una teoría ontológica más que dudosa.

⁶ Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1907), pp. 250-251; cf. Kaufmann, *Nietzsche*, p. 327. Soll sugiere que una recombinación aleatoria de estados permitiría eludir las críticas de Simmel, pero llega a la conclusión correcta de que el determinismo de Nietzsche no autoriza tal interpretación del retorno; “Reflections on Recurrence”, pp. 327 ff.

⁷ El fragmento continúa: “Al menos la Stoa presenta huellas de esto, y los Estoicos heredaron todas sus principales nociones de Heráclito”. Se trata claramente de una exageración. En cualquier caso, no está nada claro qué es exactamente lo que piensa Nietzsche que los estoicos tomaron de Heráclito, especialmente en vista de que había escrito (mucho antes, con toda seguridad) que “Heráclito había escapado a las ‘mentes estériles’; ya los estoicos lo interpretaron superficialmente, rebajando su percepción esencialmente estética del juego cósmico a una vulgar consideración sobre los fines utilitarios del mundo” (FET, 7). En otro lugar Nietzsche refleja una visión muy negativa de la idea, que atribuye a los pitagóricos, según la cual “cuando la constelación de los cuerpos celestes se repite, lo mismo, hasta el menor detalle, debe repetirse también en la tierra” (MD, II, 2).

⁸ Que Nietzsche pudo haber concebido el retorno como una cosmología viene sugerido por el hecho de que algunos de sus escritores mejor conocidos habían defendido tal idea, por ejemplo Heine (cf. Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 317-319), y Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, traducción al inglés de E.F.J. Payne (Indian Hills, Colorado: Falcon’s Wing Press, 1958), I, 273-274. 279. El mismo Nietzsche, como hemos visto en la nota anterior, se inclinaba a situar la doctrina en Heráclito, los pitagóricos y los estoicos. Pero aparte de los calificativos mencionados aquí, debemos justificar su notable insistencia en que la idea del retorno es radicalmente nueva. Quizá lo que interpretó como novedoso es el empleo psicológico al que somete la idea cosmológica.

⁹ Estas observaciones se deben a Soll, "Reflections on Recurrence", p. 323, y a Magnus, "Nietzsche's Eternalistic Countermyth", p. 607.

¹⁰ Nikos Kazantzakis, *Asketike-Salvatores Dei* (Atenas: Sympan, n.d.), pp.49, 58. La traducción es mía.

¹¹ Me tienta pensar que ésta es la única reacción no fatalista posible a la idea del retorno como cosmología. Cabría argumentar que el retorno, así interpretado, sólo lleva aparejado un determinismo, que no lleva aparejado a su vez un fatalismo. Pero, a mi manera de ver, el hecho de que algo haya ocurrido ya en el pasado hace necesario que ocurra en el presente, como no ocurre con la idea de que las acciones humanas, como todos los acontecimientos del mundo, estén provocadas por otros acontecimientos. Nietzsche, que acepta el determinismo, sostiene también que nuestras convicciones y pensamientos pueden actuar como causa de nuestras acciones (KGW, V, 1, 473).

¹² Soll, "Reflections on Recurrence", p. 339. Los argumentos de Soll parecen presuponer una idea de la identidad y de la continuidad similar a la que ha expuesto más recientemente Derek Parfit, "Personal Identity", en John Perry, ed., *Personal Identity* (Berkeley: University of California Press, 1975), pp. 199-223. Pero Soll no marca claramente la distinción entre identidad y continuidad, lo que induce a una crítica errónea por parte de Sterling de las ideas de Soll ("Recent Discussions of Eternal Recurrence", pp. 273-274). Zuboff arguye que el retorno es una cuestión indiferente, puesto que no sólo la propia vida sino un gran número de alternativas a la misma recurrirán eternamente ("Nietzsche and Eternal Recurrence", pp. 350-352). Es algo que parece improbable; cf. Krueger, "Nietzschean Recurrence", pp. 442-443; Soll, "Reflections on Recurrence", pp. 327-332.

¹³ La idea de Nietzsche ha ejercido una influencia considerable sobre el existencialismo francés, especialmente sobre Sartre; véase *The Transcendence of the Ego*, traducción Forrest Williams y Robert Kirkpatrick (Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 1957), pp. 73-74. Para su análisis, véase John Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974), pp. 114-126. Strong piensa que la voluntad de poder y el eterno retorno son dos ideas absolutamente independientes (*Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, p. 261).

¹⁴ Cabe pensar que el rechazo del sujeto sustancial, pese a que pueda inducir a la idea de que todas las acciones de una persona son igualmente esenciales, no induce a una tesis como (C) o (C). Es decir, pudiera ser cierto que si todas mis acciones fuesen igualmente esenciales para mí, mi carrera habría sido la misma en cada mundo posible. Pero ello no supondría que si mi carrera tuviese dos o más fases sucesivas en este mundo, cada una de ellas capaz de constituir en cierto sentido una vida distinta, dichas vidas hubieran de ser exactamente iguales. Pero en respuesta a esta objeción, podemos preguntarnos cómo hemos de entender la noción de fase en este contexto. Para considerar el acontecimiento venidero como una fase de mi vida (total), habríamos de poder acceder a un sujeto permanente que fundamentase esta identificación. Pero para Nietzsche el sujeto (la totalidad de mis acciones) desaparece con mi muerte. Sólo podría volver a identificármese a *mí* como ser vivo si volviera a nacer de nuevo tal como nací esta vez, y evolucionar como he evolucionado, etc. Pero la consecuencia que parece desprenderse ahora de ello es que si volviera a vivir de nuevo, yo y todo en el mundo (dada la imagen del mundo que he estado analizando) tendríamos que ser exactamente como ya hemos sido. Para adscribir a Nietzsche esta idea sólo podemos basarnos, por lo tanto, en su rechazo del sujeto sustancial y sin apelar a la noción, más enérgica, de que cada parte de la vida de una persona requiere cada una de sus partes consecuentes, y que por lo tanto una parte única sólo podría retornar si fuese precedida, y seguida, por cada una de las mismas partes que ahora la preceden y la siguen.

¹⁵ Una idea del retorno no enteramente distinta de la que estoy presentando aquí, aunque con diferencias tanto de orientación como de enfoque, la proporciona Pierre Klos-

sowski, *Nietzsche et le cercle vicieux* (París: Mercure de France, 1969). Puede consultarse un fragmento significativo en David Allison, *The New Nietzsche* (Nueva York: Dell, 1977), pp. 107-120. Una versión intencionadamente “metafísica” de “la repulsión de la voluntad por el tiempo”, interpretada como la degradación de lo transitorio y como el intento de edificar al fin un verdadero mundo intemporal, ha sido dada por Heidegger, “Who Is Nietzsche’s Zarathustra?” en Allison, *The New Nietzsche*, pp. 72-78. Heidegger elabora minuciosamente esta interpretación en su *Nietzsche* (Pfulingen: Neske, 1961), I, 255-472.

¹⁶ Nietzsche tilda a menudo la reinterpretación del pasado, en particular por lo que se refiere a la noción de redención, como su “destrucción” o “aniquilación”; cf. Z, I, 16; GM, II, 24.

¹⁷ Este tema esencial aparece con frecuencia en los escritos de Nietzsche. Cf. Z, I, 18; Z, II, 7; GM, II, 16; y VP, 233, donde escribe: “No poder desembarazarse de una experiencia ya es un síntoma de decadencia.”

¹⁸ William Labov, “Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience”, en *Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceedings of the American Ethnological Society* (Seattle: American Ethnological Society, 1966), pp. 37-39.

¹⁹ Gary Shapiro ha presentado una interpretación del eterno retorno radicalmente diferente a la mía: Shapiro interpreta la idea como un ataque a la noción misma de narración. Según Shapiro, tanto para Zarathustra como para Jesús tal como lo define Nietzsche en *El Anticristo*, “la totalidad de la experiencia es suficiente en sí misma y no necesita explicaciones externas [...] El eterno retorno es un pensamiento antinarrativo porque no conoce agentes aislados en la secuencia de situaciones, sino sólo el vínculo de todas las situaciones; no conoce ni principio, ni desarrollo, ni final de la narración, sino simplemente el continuo círculo del devenir; y tiende a disolver el pilar de toda narración, el agente individual, en el anillo del devenir”; “Nietzsche’s Graffito: A Reading of *The Antichrist*”, *Boundary 2*, 9-10 (1981), 136; véase también su “Nietzsche Contra Renan”, *History and Theory*, 21 (1982), 218. Analiza también la cuestión en su manuscrito no publicado “The Psychology of the Recurrence”. Aunque concedo que Nietzsche no tiene en mente acontecimientos aislados de ningún tipo, vuelvo a insistir en que no “diluye” de esta forma ni agentes ni ningún otro tipo de objeto. Más bien, como he venido analizando, las considera ahora interpretaciones complejas, fundadas precisamente en una empresa narrativa.

²⁰ Esta objeción ha sido planteada recientemente por J.P. Stern, *A Study of Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 120-121.

²¹ Una visión mediocre del *Übermensch* tal como la descrita anteriormente viene dada por Bernd Magnus, “Perfectibility and Attitude in Nietzsche’s *Übermensch*”, *Review of Metaphysics*, 36 (1983), 633-659, que analiza la objeción de Stern en pp. 638-639.

CAPÍTULO SEIS

¹ Esta oposición, sin embargo, no se remonta tan atrás en el tiempo como para alcanzar *El origen de la tragedia*; véase capítulo dos, anteriormente. Sigue sin convencerme el, por lo demás, brillante análisis de Paul de Man encaminado a demostrar que la retórica de esta obra socava la diferencia entre apariencia y realidad, clave en su argumento explícito; véase sus *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1980), pp. 79-102. Las referencias posteriores a esta obra en el presente capítulo figurarán entre paréntesis explicativos.

² Nietzsche comenzó la redacción de *Ecce Homo* el día de su cuadragésimo cuarto cumpleaños, 15 de octubre de 1888, y lo terminó menos de tres semanas más tarde, el 4 de

noviembre. Durante ese intervalo, y antes de su colapso final en enero de 1889, reunió también el texto de *Nietzsche contra Wagner* y el de *Dionysos-Dithyramben*, pero ambas obras consisten en materiales ya publicados a los que no se aportaba ningún texto nuevo.

³ La idea de llegar a ser el que uno es ya había fascinado a Nietzsche desde, como mínimo, sus años de estudiante, como prueba una carta enviada a Erwin Rohde y fechada el 3 de noviembre de 1867; véase *Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, eds. (Berlín: de Gruyter, 1975-), 1, 2, 235. Nietzsche había encontrado estas “solemnas palabras”, *genoi' hoios essi mathon*, en la segunda de las Odas de Píndaro, la *Oda Pittia*, aunque prescindió de la última palabra y, con ella, de la referencia de Píndaro al conocimiento y, acaso, al arte del gobierno en particular. Puede consultarse un análisis reciente de este crucial y difícil pasaje de Píndaro en el libro de Erich Thummer, “Die Zweite Pythische Ode Pindars”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 115 (1972), 293-307.

⁴ Nietzsche formula una observación similar con respecto a la voluntad en VP, 688, analizada anteriormente en el capítulo tres. En VP, 675 introduce una nueva complicación.

⁵ Encontramos un complejo análisis de las relaciones entre Freud y Nietzsche en el libro de Paul Laurent Assoun *Freud et Nietzsche*.

⁶ La propuesta de Nietzsche fulmina también la siguiente objeción, planteada por J.P. Stern, *A Study of Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 116. Stern cita la frase “Tu auténtico yo [...] se encuentra inconmesurablemente más allá de lo que normalmente piensas que es tu auténtico yo” de *Schopenhauer como educador* (CD, III, 1). Stern identifica lo que habitualmente interpretamos que es el yo con “lo social [...] y en consecuencia, con el yo inauténtico” y se interroga: “¿pero no es posible también que el ‘auténtico yo’ se encuentre inconmensurablemente por debajo de ‘tu yo habitual’, y que la sociedad, con sus convenciones y sus leyes, evite piadosamente que sea descubierto?” Nietzsche, sin embargo, no cree que pueda existir un yo asocial o presocial; de hecho, no cree que pueda existir un yo independientemente de algún tipo de relación con otros yoes. Y en consecuencia no cree que este yo (dependiente de nuestras afinidades) deba o no deba ser reprimido. Cf. la referencia de Richard Rorty, en “Beyond Nietzsche and Marx”, *London Review of Books*, 19 de febrero de 1981, p. 6, a “la suposición prenietzscheana de que le nombre tenga un yo auténtico que no debe ser reprimido, algo que tenga existencia *previa* antes de ser conformado por el poder”.

En este contexto, se podría acudir a Z, I, 4, donde Nietzsche establece una distinción entre el cuerpo, que Zaratustra identifica con el yo (*das Selbst*), y el espíritu, que él identifica con la conciencia, con aquello que dice “Yo” (*das Ich*). A continuación arguye que el cuerpo utiliza la conciencia para sus propios fines: incluso “los que desprecian el cuerpo”, aquellos que lo degradan y se vuelva contra él, están siguiendo en realidad los dictados de su yo inconsciente, su propio cuerpo. De mano parece escucharse aquí el eco del punto de vista freudiano. Pero las similitudes acaban ahí. La cuestión no es si Nietzsche distingue o no entre lo consciente y lo inconsciente, y es evidente que así es (véase Assoun, *Freud et Nietzsche*, pp. 170-179). La cuestión es si Nietzsche piensa que el yo inconsciente debe identificarse con el yo real, o si cree más bien en una realidad estable que subyace a los aspectos exteriores y transitorios de la vida consciente. Pero no es éste el caso. Por el contrario, según Nietzsche creer que tienen un yo estable es precisamente la razón que convirtió a sus interlocutores imaginarios en “despreciadores” del cuerpo: “Incluso en tu locura y en tu desprecio [...] sirves a tu yo [...] es tu mismo yo el que desea morir y apartarse de la vida”, sólo porque “ya no es capaz de llevar a cabo lo que quisiera hacer más que ninguna cosa: crearse más allá de sí mismo” (Z, I, 4). Tanto el yo consciente como el inconsciente, relacionados más bien tal como la parte se relaciona con el todo, tienden al cambio y la evolución constante (VP, 659). No es cuestión por lo tanto de *descubrir* cuál es el yo verdadero.

⁷ La ambivalencia está reflejada, aunque no analizada, en *Nietzsche's Gift*, de Harold Alderman (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1977). Alderman escribe, por ejemplo, que “el *Superhombre* es el significado de la tierra [...] y sin embargo, debemos también *querer* que sea ese significado... El “Prólogo” de Zaratustra afirma, en efecto, tanto que algo *es* el caso como que debemos *querer* que sea así” (p. 26). En otro lugar Alderman describe Z, I, 1, como “la formulación que hace Nietzsche de las condiciones bajo las cuales podemos crearnos —es decir, encontrarnos— a nosotros mismos” (p. 35). Alderman no analiza explícitamente este problema, aunque en un momento dado afirma que “para conocerse a uno mismo uno debe conocer los propios límites; sólo de ese modo uno puede evolucionar hasta encontrar [...] los propios límites” (p. 126). Esto, en mi opinión, da demasiado relieve a lo que hay de descubrimiento en la idea que Nietzsche probablemente está intentando socavar (cf. VP, 495; EH, II, 9). Al hacer hincapié en la idea de que los propios límites están ya fijados, Alderman parece aceptar, siguiendo criterios más individualistas, la interpretación aristotélica sobre la que volveré más adelante en este capítulo.

⁸ Esta idea aparece en las notas de Nietzsche, a menudo en relación con el eterno retorno. Como sugerí en el capítulo cinco, es perfectamente compatible con la interpretación del retorno como la existencia continua de nuestro mundo “inacabado”; véase VP, 639: “Lo único que se ha demostrado es que el mundo no lucha por alcanzar un estado estable”.

⁹ En relación con el análisis de la verdad, vale la pena observar que, en este fragmento, Nietzsche llega a escribir más adelante que “los nuevos psicólogos” aceptan estas hipótesis y “precisamente por eso [...] se condenan a la *invención* y —¿quién sabe?— quizá también al descubrimiento” (MBM, 12).

¹⁰ El ataque de Nietzsche al concepto de unidad, así como a otros conceptos “metafísicos” tradicionales, está bien documentado en un libro de Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960) que acusó la influencia de la interpretación dada por Heidegger tanto a la filosofía occidental como a la filosofía de Nietzsche.

¹¹ Descartes, *Meditation II*, ed. y traducción al inglés de Elizabeth S. Haldane y G.R.T. Ross (Nueva York: Dover, 1955), I, 153.

¹² Ludwig Wittgenstein, traducción al inglés y edición de G.E.M. Anscombe (Nueva York: Macmillan, 1953), sección 18.

¹³ Amélie Oksenberg Rorty, “Self-Deception, Akrasia, and Irrationality”, *Social Science Information*, 19 (1980), 920. Robert Nozick intenta, a un nivel mucho más abstracto, justificar al yo como una entidad “autosintetizadora” en su *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), pp. 71-114.

¹⁴ Este fragmento se caracteriza por un léxico pictorial y literario (*vollschreiben, überpinseln, Zeichendeuter* —palabra esta última mucho más estrechamente relacionada con la imaginación astronómica y astrológica de lo que da a entender la traducción de Kauffman) y ha de agradar sin duda a todos aquellos autores que quieren ver en Nietzsche una significativa insistencia en subrayar la carencia total de toda unidad “originaria”. Nietzsche, creo, daría el beneplácito al hecho de que no puede darse dicha unidad ni revelarse una vez eliminadas todas las “capas de pintura” y las diferentes “escrituras”: nada quedaría entonces. Dicho consentimiento, no obstante, no le impediría mantener el deseo de *construir* una unidad a partir de este “abigarrado” (*bunt*) material; cf. VP, 259, 966. Como contrapeso a estas ideas, véase Stanley Corngold, “The Question of the Self in Nietzsche During the Axial Period (1882-1888)”, *Boundary 2*, 9-10 (1981, 55-98, (1981), 247-261. MBM, 215, con su alusión a Kant, es importante también a mi manera de ver: así como algunos planetas, escribe Nietzsche, están iluminados por múltiples soles, a veces por soles de diferentes colores, “así nosotros, los modernos, estamos determinados, gracias a los complejos mecanis-

mos de nuestro ‘cielo estrellado’, por diferentes moralidades; nuestras acciones brillan alternativamente con diferentes colores, rara vez son unívocas –y en muchos casos llevamos a cabo acciones *de muchos colores*”.

¹⁵ Esta idea ha sido rechazada por Stern, *A Study of Nietzsche*, a quien conviene consultar sobre esta cuestión; véase su capítulo 7, esp. p. 122 y n. 7.

¹⁶ Sólo hay una aparente contradicción entre lo que afirmo y la idea expresada por Nietzsche en GC, 367. En este fragmento, Nietzsche distingue “el arte monológico” del “arte ante testigos” y sostiene que la diferencia fundamental está entre los artistas “que miran con los ojos del testigo” hacia su obra en formación y los artistas que “han olvidado el mundo”. Ahora bien, no confundir con la distinción entre aquellos a quienes preocupa o les trae sin cuidado lo que el público piensa. Es cuestión, más bien, de a qué público se dirige el artista. Los artistas que “olvidan el mundo” aun así examinan su obra y por ello actúan como su propio público.

¹⁷ Las consideraciones de Nietzsche sobre las personas como estructuras jerárquicas de deseos y rasgos de personalidad prefiguran curiosamente las ideas de Harry Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, 68 (1971), 5-20. Pese a sus múltiples diferencias, ambos puntos de vista tienen en común que, así como Nietzsche no considera que cada agente tenga un yo, Frankfurt considera que no todo ser humano tiene por qué ser una persona: sólo los agentes que albergan ciertos deseos sobre cuál ha de ser su voluntad son personas para él (p. 11). Y así como Nietzsche considera que la “libertad de la voluntad” no viene implícita, sino que se logra mediante la acción, Frankfurt escribe: “algunos obtienen fácilmente el placer de la libertad. Otros tienen que luchar para alcanzarlo” (p. 17).

¹⁸ Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, traducción al inglés (*Remembrance of Things Past*) de C.K. Scott Moncrieff y Terence Kilmartin (Nueva York: Random House, 1981), III, 915.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 6. 1,6.

²⁰ Si mi hipótesis es correcta, cuando Nietzsche considera la vida como una obra de arte compuesta por cada individuo a medida que recorre su curso vital (idea que influyó profundamente en el análisis del autoengaño en que incurrió Sartre; *Being and Nothingness*, traducción al inglés de Hazel Barnes, Nueva York: Philosophical Library, 1956, pp. 55-70) se sitúa en la órbita de la gran tradición que ha venido elaborando la metáfora del *theatrum mundi*. Nietzsche le da a esta tradición un giro secular, eliminando a Dios y a los ángeles como auditorio ante el que se representa el drama del mundo (cf. GM, II, 7, 16, 23). Resulta, una vez más, irónico, ya que, en último término, es posible remontar la tradición del *theatrum mundi* nada más y nada menos que hasta Platón (*Leyes* 644d-e, 804c); cf. Ernst Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953), pp. 138-144.

²¹ Véase Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Nueva York: Oxford University Press, 1980), p. 119.

²² Los pormenores de este argumento pueden consultarse en mi obra “Mythology: The Theory of Plot”, en John Fisher, ed., *Essays in Aesthetics: Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley* (Filadelfia: Temple University Press, 1983).

CAPÍTULO SIETE

¹ Esto ha perturbado a buen número de comentaristas de Platón, en particular a F.M. Cornford, que, en su traducción de *La República* (Nueva York: Oxford University Press, 1945), traduce simplemente la frase *gennaion ti hen pseudomenous* como “un único y orgulloso

arrebato inventivo”, y comenta que “la inofensiva alegoría” de Platón debe compararse con “una parábola del Nuevo Testamento o con el *Pilgrí's Progress*” (p. 106, n. 1). Sin embargo, Platón afirma explícitamente su deseo de que todos los ciudadanos acepten la historia como si fuera la verdad literal (415d1-5). El propósito de la historia hace imposible tomarla por una parábola o una alegoría.

² Incluiría en este apartado obras tan diversas entre sí como la de Crane Brinton, *Nietzsche* (Nueva York: Harper and Row, 1965), capítulos 4-5, y la de Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, traducción al inglés de Hugh Tomlinson (Nueva York: Columbia University Press, 1983), capítulos 4-5. Ambos libros, cada uno a su modo, han sido esenciales para la interpretación de Nietzsche y de su influencia. Pero al abrumador recelo que Brinton experimenta hacia Nietzsche parece contraponerse la visión apocalíptica que presenta Deleuze de un nuevo mundo en el que, bajo tutela de Nietzsche, se ha desecho el imperio de la dialéctica y la moralidad.

³ E. R. Dodds, *Plato: Gorgias* (Oxford: Clarendon Press, 1959), pp. 387-391, encuentra varios paralelismos entre Nietzsche y Calicles, pero también formula razonables matizaciones.

⁴ Una esclarecedora relación de las ideas iniciales de Nietzsche a propósito de la moralidad, sus relaciones con las posturas de Kant y Schopenhauer y las razones que explican la evolución en el pensamiento de Nietzsche viene dada por Maudemarie Clark en su alocución “Nietzsche’s Attack on Morality (El ataque de Nietzsche contra la moralidad)” (University of Wisconsin, 1977), pp. 17-107. No me convence, sin embargo, la idea que expone Clark en el sentido de que Nietzsche, en la *Genealogía*, termina por concluir que la moralidad es “indefinible”.

⁵ Es significativo que la notoria expresión “moralidad dominante” (*Herren-moral*) no aparezca nunca en la *Genealogía*. El término aparece una sola vez en los textos publicados de Nietzsche, en MBM, 269. La expresión “moralidad noble” (*vornehme Moral*) aparece en dos ocasiones, en GM, 1, 10, y A, 24; cf. Clark, “Nietzsche’s Attack on Morality”, p. 114.

⁶ Es en relación con esto con lo que Nietzsche menciona a la “bestia rubia” que se supone acecha en todas las razas nobles. Para una interpretación correcta de la metáfora de Nietzsche, que hace referencia al león y no a la raza aria, véase Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1974), pp. 225-226, y Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher* (Nueva York: MacMillan, 1965), pp. 169-170. Las referencias posteriores a este libro en el presente capítulo aparecen entre paréntesis explicativos.

⁷ Kaufman, *Nietzsche*, p. 297, escribe también: “Nietzsche preferiría que no nos conformásemos con ninguna, que fuésemos autónomos”. Pero Kaufmann no proporciona ninguna razón por la que Nietzsche equipararía aceptar un código de conducta con “conformarse” a él, en un sentido que excluiría ser autónomo. Por el contrario, hemos visto que a Nietzsche le preocupa demostrar que sin códigos ni hábitos no podría haber acción de ningún tipo, y mucho menos por supuesto la acción que es noble y admirable. La cuestión importante, en consecuencia, se refiere al código particular implícito en cada caso.

⁸ Este fragmento, así como GM, 1, 12, indica que la idea de Danto, según la cual “Nietzsche pedía que fuésemos *más allá* de lo que somos, no *de vuelta* a lo que fuimos” (*Nietzsche as Philosopher*, p. 180), no puede ser aceptada sin importantes reservas. Aunque acaso Nietzsche no desea que volvamos a la *instancia* específica del tipo que sus nobles manifiestan, acaso desea que volvamos al *tipo* en sí mismo.

⁹ Esto parece formar parte de la estrategia de Danto. Creo, sin embargo, que quizá se apresura demasiado a conjeturar que nada en la teoría de Nietzsche le compromete a dar su aprobación a los bárbaros (*Nietzsche as Philosopher*, p. 173). Si el bárbaro es un buen ejemplo del tipo que Nietzsche elogia, entonces Nietzsche también elogia al bárbaro.

¹⁰ Anton Chejov, *Letters on the Short Story, the Drama and Other Literary Topics*, ed. Louis S. Friedland (Nueva York: Minton, 1924), pp. 275-276.

¹¹ Philippa Foot, "Moral Realism and Moral Dilemma", *Journal of Philosophy*, 80 (1983), 397.

¹² Siempre podríamos tener la certeza de que una parte de la sociedad se conformaría incontestablemente a un código de conducta esclavizándola. Pero dicha conformidad no sería incondicional y dependería de la imposición explícita de la voluntad de algunos miembros de dicha sociedad sobre el resto.

¹³ Estas observaciones han sido analizadas por Kai Nielsen, "Nietzsche as a Moral Philosopher", *Man and World*, 6 (1975), 190-191.

¹⁴ Cabe rastrear una lectura similar del *Superhombre* en Bernd Magnus, "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*", *Review of Metaphysics*, 36 (1983), 633-659. Magnus defiende su interpretación basándose principalmente en argumentos metafísicos y no en el tipo de consideraciones que acabo de exponer aquí.

¹⁵ J.P. Stern, *A Study of Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 117.

¹⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, traducción David Farrell Krell (Nueva York: Harper and Row, 1979), I, 125.

¹⁷ Véase M.S. Silk y J.P. Stern, *Nietzsche on Tragedy* (Cambridge University Press, 1981), capítulo 1 y también capítulo 7.

¹⁸ Pese a mi gran admiración por él, y pese a la deuda contraída con su obra, estos comentarios son válidos también para Martin Heidegger. "Who is Nietzsche's Zarathustra?" en David Allison, ed., *The New Nietzsche* (Nueva York: Dell, 1977), pp. 64-79, y también para Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, traducción al inglés de Hugh Tomlinson (Nueva York: Columbia University Press, 1983), especialmente el capítulo 5.

¹⁹ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 216.

²⁰ Incluso en el caso de Vermeer, el texto proporciona ciertas indicaciones de que el punto de vista del narrador no es idéntico al de Bergotte. El narrador menciona en el texto que Bergotte también vio en la pintura, la primera vez, "cierta figura en azul, y la arena rosa". Esto indica que la belleza de la pared está, después de todo, en función de sus interrelaciones con otros elementos de la pintura. La escena de Vermeer está en el volumen III, pp. 185-186; el otro fragmento tiene lugar en el volumen II, p. 558 de la traducción al inglés de *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, realizada por C.K. Scott Moncrieff y Terence Kilmartin (Nueva York: Random House, 1981).

²¹ Véase Arthur Danto, *The Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), capítulo 4.

²² Philippa Foot alude a varias de las cuestiones que he analizado en este capítulo en "Nietzsche: The Revaluation of Values", en *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Robert Solomon, ed. (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973), pp. 157-168. Su punto de vista es mucho más negativo que el mío; cf. pp. 163, 168.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO

- Abrams, M. H. 87
Actos mentales 102, 214-215
Aforismos 32-33, 35-38, 40, 42
Ahab véase modelos literarios
Akrasia 218-219, 223
Alma véase yo interno
Apariencia y realidad 63-64, 66-67, 205-208; véase también ser; ser y devenir; propiedades; cosas en sí
Apreciación, necesidad de 162, 169, 246
Apreciación noble 136, 139-141, 156-157, 159, 241, 245-246, 248-249; véase también inmoralismo; moralidad
Aquino, Santo Tomás de 48, 250
Aristóteles 230, 250, 270
Ascetismo 143-144, 189; no moral 145-147, 154; y voluntad de poder 147-150; y la cristiandad 148; como interpretación 152-154, 157; y dogmatismo 155-160, 163-165, 169; y ciencia 161-165; subvertido 163-167
Autoengaño 196, 218-219, 222

Beethoven, Ludwig van, 268, 269
Benchley, Peter 116
Bien/mal véase noble, apreciación
Bien/mal véase cristiandad; “muerte de Dios”; nihilismo
Blake, William 48
Booth, Wayne 87
Borgia, César 268
Brinton, Crane 32, 34
Brophy, Brigid 60

Calicles véase Platón
Carácter ideal, según Nietzsche 20, 23-25, 199-203, 225, 233-237, 257-260, 272-277; véase también esteticismo; moralidad; *Superhombre*
Carácter, rasgos 217-221, 224, 227
Castigo 131
César, Julio 269
Chejov 250
Ciencia: y error 66-70; y simplificación y falsificación 72, 78-79; y arte 72-73, 78-82; e interpretación 87-89; y ascetismo 161-165; y objetividad 176-177; véase también interpretación; conocimiento
Clasicismo 262
Conocimiento 63-67, 70-71, 76, 82, 90, 92-94, 97-98; véase también ignorancia, interpretación; objetividad; perspectivismo; ciencia
Conrad, Joseph 152
Cosas en sí 106-119, 187-189, 214-215; véase también apariencia y realidad; ser y devenir; propiedades
Cristianismo 81; como tiranía 69; y yo interno 111-112; y ascetismo 148-158; y fe en la verdad 161-165; como “negación de vida” 166; y moralidad 255; y las pasiones 261-262; véase también ascetismo; dogmatismo; genealogía; moralidad
Cuerpo humano 109, 111-112
Culpa 152-153

Dannhauser, Werner 49
Danto, Arthur C.: sobre el estilo de Nietzsche 35-36; sobre la teoría pragmatista de la verdad 74; sobre la voluntad de poder 120, 122, 124; sobre el eterno retorno 184-185;

- sobre los puntos de vista morales de Nietzsche 263
- Debilidad de la voluntad véase Akrasia
- Deleuze, Gilles 126
- De Man, Paul 232
- Derrida, Jacques 35-36, 39, 40, 120-122
- Descartes, René 215
- Dionisiaco 178-179
- Dios véase cristiandad; “muerte de Dios”; nihilismo
- Dogmatismo 78-79; y Sócrates 20-21, 51-52; y oposición de Nietzsche 53-61; peligro de incurrir en el 94; y ascetismo 155-161; véase también ascetismo; metafísica; perspectivismo; filosofía
- Don Quijote 89
- Educación 220
- Eliot, T.S. 31
- Escepticismo 109-111, 212-213
- Escritura, importancia para Nietzsche 48-50, 59-61, 231-232; véase también esteticismo; interpretación; modelos literarios; perspectivismo
- “Espíritus libres” 83-85, 92-98
- Esteticismo 23-25, 168-169, 232-237; y perspectivismo 19-21, 268-277; y estilo 58-60; y eterno retorno 196-203; véase también modelos artísticos; modelos literarios
- Estilo, “gran” 230-262
- Estilo literario: diversidad en Nietzsche 21, 36-40; “poético” frente a “filosófico” 31-32; y perspectivismo 38-39, 54-61; “qué” frente a “cómo” 57, 59
- Estilo de carácter 24, 221-222, 228-237
- Eterno retorno 23-25, 168-169, 275; como cosmología 174-187; y “pensamiento abismal” 179-182; y el yo interno 183-203, 227-228; y reacciones frente a él 183-189; y voluntad de poder 186-189; como “afirmación” de vida 196; e interpretación 197-203; y modelos literarios de Nietzsche 198-203
- Eurípides 41, 234
- Falacia genética 139, 158
- Filosofía 20-21, 52-54, 57-58, 165; véase también dogmatismo; metafísica; Platón; Sócrates
- Filósofos 135-136, 145-147; “nuevos” 258-260
- Foot, Philippa 258-260
- Förster-Nietzsche, Elizabeth 26
- Foucault, Michel 143
- Freud, Sigmund 208
- Galsworthy, John véase genealogía
- Genealogía: y cristianismo 22; e interpretación 22, 136-138, 144-145; y polémica 38, 145; y dogmatismo 52-53; y constitución de objetos 128-134; la Crónica de los Forsyte como modelo de 129; y objetividad 132, 134; y ontología 133-134; y voluntad de poder 133-134; e historia 138-143; del ascetismo 147-169; véase también interpretación; moralidad; perspectivismo; voluntad de poder
- George, Stefan 31
- Gersdorff, Carl von 173
- Goethe, Johann Wolfgang von 156, 209, 224, 269, 276
- Gombrich, Ernst 78
- Goodman, Nelson 123
- Gramática véase ontología
- Granier, Jean 137
- Haar, Michel 122
- Heidegger, Martin 34, 35, 100, 104, 262
- Heráclito 100, 178
- Hume, David 212
- Hipérbole, su empleo por parte de Nietzsche 41-43, 46-47, 51; véase también estilo literario

Hombre del subsuelo véase modelos literarios

Identidad véase unidad

Ignorancia 65, 67-68; véase también conocimiento; ciencia

Ilusión, su necesidad 79-81, 83-85

Inmoralismo 228; y eterno retorno 23, 200-201; y egoísmo 229; y crueldad 229, 245, 257-260; y esteticismo 230-232; y elitismo 253-254; y apreciación noble 256-257; y complacencia en las pasiones 261-263; como negación de la moralidad 253-254, 266-267; véase también esteticismo; modelos literarios; moralidad

Interpretación: y verdad 19, 85-89, 137-139, 162-164; y voluntad de poder 21-22, 124-134; de Nietzsche 58-60, 235-236; y objetividad 109-110, 160-161; y personajes literarios 115-117, 197-203, 234-235; y constitución de objetos 117-119, 127-134; y genealogía 135-136; y polémica 144-145; y valor 158-160; y eterno retorno 196-203; y el yo interno 225-226; véase también dogmatismo; genealogía; moralidad; perspectivismo; voluntad de poder

Jaspers, Karl 40

Kant, Immanuel 63, 99, 100, 244

Kaufmann, Walter: sobre los aforismos de Nietzsche 31-34; sobre la diversidad estilística de Nietzsche 38-39; sobre las relaciones de Nietzsche con Sócrates 49-50; sobre el modo noble de apreciación 245-246; sobre los puntos de vista morales de Nietzsche 263-264

Kazantzakis, Nikos 184, 185

Kierkegaard, Sören 276

Kofman, Sarah: sobre el aforismo y la metáfora 33-34; sobre el estilo 35, 40; sobre la interpretación de Nietzsche 39; sobre la ilusión 83; sobre los "espíritus libres" 96; sobre los ideales afirmativos 155-156

Labov, William 197

Lenguaje véase ontología; voluntad de poder

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 100

Metafísica 50-54, 106-107, 120-124; véase también dogmatismo; interpretación; perspectivismo; filosofía

Modelos artísticos, según Nietzsche: para la libertad 68, 232; para el perspectivismo 66, 71-72; para la objetividad 77-78; para la exactitud de la representación 78-83; para el carácter ideal 268-277; véase también esteticismo; modelos literarios; perspectivismo

Modelos literarios, según Nietzsche 19-20; y voluntad de poder 21, 115-119; y eterno retorno 23-24, 197-203; e inmoralismo 23, 201-203, 230-232; para el yo interno 24, 198-203, 231-232, 273-277; para la objetividad 85-89; para el mundo 107-109, 117-119; Ahab como ejemplo 116-117; para la genealogía 136-138; para la vida 196-203; *Anna Karenina* como ejemplo 199; *En busca del tiempo perdido* como ejemplo 202-203; para la coherencia 234-236; véase también esteticismo; modelos artísticos; inmoralismo; perspectivismo

Moral filosofía, la relación de Nietzsche con ella 136, 138-141, 264-265; véase también filosofía

Morales cualidades, relación entre sí 247-263, 268-269

- véase también moralidad;
apreciación noble
“Moral maestra” véase apreciación noble
Moral relativismo 56, 249
Moralidad: positiva de Nietzsche 24-25, 263-277; y limitaciones 68-70; y su valor 136, 255-256; y el desinterés 138-139, 243-244; y la utilidad 138-139; y revuelta de los esclavos 138-141, 143-144, 152-157, 245; y fe en la verdad 161-165; presuposiciones inmorales de 239-242, 246-247, 251-253; como interpretación 242-244, 248-251; y estabilidad social 252-256; como “negación de la vida” 248-249; y absolutismo 249, 254-256, 265; y voluntad de poder 254; su rechazo por parte de Nietzsche 264-266; véase también ascetismo; cristianismo; genealogía; interpretación; apreciación noble; perspectivismo
“Moralidad de las costumbres” 244
Morandi, Giorgio 272
Mozart, Wolfgang Amadeus 60, 268, 272
“Muerte de Dios” 118, véase también nihilismo
Napoleón 48, 156, 268, 269
Narrativa 128, 194, 197-198; véase también modelos literarios
Nihilismo 94-96, 154-155, 176-177
Objetividad, véase genealogía; interpretación; ciencia
Objetos como ficciones 110-119
Ontología 109-110, 113, 122-124; véase también apariencia y realidad; genealogía; cosas en sí; voluntad de poder
Orígenes 136-144; véase también genealogía; falacia genética
Pensar véase actos mentales
Perspectivas 70-74; véase también perspectivismo
Perspectivismo 21, 264, 273-274, e interpretación de Nietzsche 17-21, 233-236; ¿se refuta a sí mismo? 18, 55, 89-92; y el estilo de Nietzsche 39-40, 56, 61; y relativismo 56, 70, 87-88, 91-92, 97-98; y objetividad 71, 110; y el yo interno 191; véase también esteticismo; dogmatismo; genealogía; interpretación; filosofía
Picasso, Pablo 82
Platón 33, 43, 213, 239-240; *Critón* 256; *Eutífron* 43; *Gorgias* 242; *Laches* 44-45; *Menón* 44; *Protágoras* 140; *La República* 218, 239; véase también dogmatismo; filosofía; Sócrates
Propiedades: como efectos 106-109, 113-119, 188-189; esenciales y accidentales 106-107, 188, 193, 220-221; véase también apariencia y realidad; ser y devenir; las cosas en sí
Proust, Marcel 202, 224, 271
Putnam, Hilary 264
Realidad y ficción 199, 232
“Reapreciación de los valores” 166-169, 242
Realismo 109-110, 122-125, 132-134; véase también genealogía; interpretación; perspectivismo
Redención 192-195; véase también eterno retorno
Rée, Paul 46, 92
Reinterpretación, véase interpretación; voluntad de poder
Relativismo, véase interpretación; relativismo moral; perspectivismo
Religión 125-126; véase también ascetismo; cristiandad; moralidad
Renan, Ernest 46
Resentimiento 151-152, 195; véase también revuelta de esclavos

- Resnais, Alain 73
 Rorty, Amélie 218
- Saussure, Ferdinand de 107-109
 Schopenhauer, Arthur 63, 99, 100, 243, 269
 Ser, su concepción en Nietzsche 221-228; véase también apariencia y realidad; propiedades; cosas en sí
 Ser y devenir 205-206, 210-211, 225-228
 Shakespeare, William 269
 Simmel, Georg 176
 Sinceridad 259-260
 Sócrates 55, 274, 276; actitud de Nietzsche hacia él 20, 43-54, 56-57; sobre la armonía psíquica 224; sobre el bien en sí mismo 252-253; como igualitario 258; véase también dogmatismo; perspectivismo; filosofía; Platón
 Soll, Ivan 185
Superhombre (Übermensch) 192, 201, 209, 263; véase también esteticismo; carácter ideal; inmoralismo; moralidad
 Sustancia véase apariencia y realidad; propiedades; cosas en sí
 “Sufrimiento” 151-157; véase también ascetismo
 Sintéticos, juicios a priori 67-70
- Tertuliano 48
 Tragedia 63-64, 149
- Ulises 89, 234-236
 Unidad: como organización 109-119, 127, 133, 212-228; e identidad 216-217
- Valor 129-134, 141-142, 248-254; véase también ascetismo; genealogía; interpretación; moralidad; interpretación noble
 Van Gogh, Vincent 272
- Verdad: voluntad de 64-65, 92-93, 97-98, 162-164; valor de la 64-65, 73-74; relación con el engaño 74; teoría pragmatista de la 74-77; ¿una teoría propia de Nietzsche? 75-77; teoría de la correspondencia 75-77; y poder 76-77; ¿se crea o se descubre? 78-79, 81-83, 132, 208-210; fe en la 161-163; véase también conocimiento; interpretación; ciencia
 Vermeer, Jan 271-272
 Voltaire 41
 Voluntad, libertad de la 223-224
 Voluntad de poder 21, 182, 274-275; y logros intelectuales 47-48; “afirmativa” 56; y voluntad de verdad 92-93, 97-98; ilimitada 99-105; y metafísica 106-107, 120-134; y modelos literarios de Nietzsche 119; y lenguaje 120-124; e interpretación 124-134; y genealogía 132-134; y eterno retorno 187-189; y el yo interno 207-208; y moralidad 241, 254-255; véase también ascetismo; genealogía; interpretación
 “Voluntad que vuelve sobre el pasado” 193-194
 Wagner, Richard 267-269, 274
 Wilcox, John 76
 Wilde, Oscar 31, 50, 54
 Wittgenstein, Ludwig 218
- Yeats, William Butler 69
 Yo interno: su concepción en Nietzsche 24, 188-203; como modelo de sustancia 111-112; como invención de la cristiandad 112; como ficción 207-208, 212-218; ¿se crea o se descubre? 208-209, 224-225; metáfora política del 213, 216-219, 224-225; y el eterno retorno 227-228; véase también esteticismo; modelos literarios

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



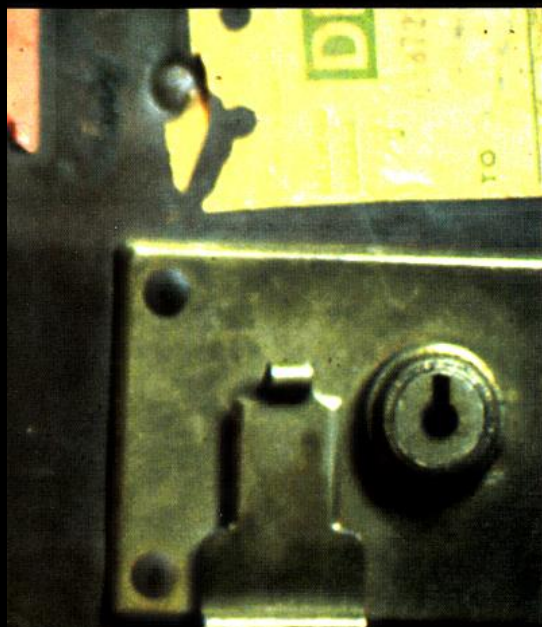
Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3757

Nietzsche, la vida como literatura, de Alexander Nehamas,
ha sido compuesto en tipos Baskerville Berthold, según
diseño de Enric Satué, en los talleres de Cromotex.

La encuadernación se hizo en los talleres
de Hermanos Ramos, y se terminó de imprimir
en Gráficas Palermo, en Madrid,
el 1 de mayo de 2002.

Alexander Nehamas

nació en Grecia en el seno de una familia aristócrata, pero desde sus primeros años universitarios se trasladó a los Estados Unidos. Es profesor de Filosofía y de Literatura Comparada en la Universidad de Princeton. Uno de sus libros más celebrados es *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*.





Nietzsche, la vida como literatura

Con una rara combinación de sofisticación intelectual y de iluminadora claridad, Alexander Nehamas nos ofrece una provocadora interpretación de la obra de Nietzsche como un titánico esfuerzo de creación de un universo literario. A través de sutiles analogías literarias, este ensayo logra un agudo retrato del pensamiento de Nietzsche y recorre las ideas centrales de su obra: la voluntad de poder, la del eterno retorno o la de la naturaleza del yo.

Escrito con un elegante vigor narrativo —e incluso con un toque de drama— poco usual en los trabajos filosóficos de hoy, *Nietzsche, la vida como literatura* se ha convertido en un clásico imprescindible para todos los lectores del autor de *Así habló Zaratustra*.

“Todo aquel interesado en Nietzsche querrá leer este libro. Nehamas ha logrado un extraordinario retrato, frente al cual ningún lector de Nietzsche puede permanecer indiferente.”

London Review of Books



9 789681 665357

COLECCIÓN NOEMA