



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



LA VOLUNTAD DE VERDAD

EN

MÁS ALLA DEL BIEN Y DEL MAL

(NIETZSCHE)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE FILOSOFÍA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE: LICENCIADO EN FILOSOFÍA PRESENTA: JAVIER SANCHEZ IZQUIERDO

ASESOR DE TESIS: JUAN SANCHEZ ZERMEÑO



CIUDAD UNIVERSITARIA,

2005

m. 348441



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**LA VOLUNTAD DE VERDAD**

**EN**

**MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL**

**NIETZSCHE**

## AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México  
por brindarme la oportunidad de  
acceder al campo más vasto  
del conocimiento.

A la Facultad de Filosofía y Letras por haberme  
alojado en este su recinto, que es el  
más sensible a las inquietudes  
más profundas del  
ser humano.

A los sinodales de esta tesis:

Dra. Mercedes Garzón Bates.  
Dr. Ignacio Díaz de la Serna.  
Lic. Juan Sánchez Zermeño.  
Dr. Crecenciano Grave Tirado.  
Dra. Rebeca Maldonado.

En especial, quiero expresar mi gratitud al profesor Crecenciano por ayudarme a mejorar el contenido y el estilo de este trabajo; sus valiosos comentarios me ayudaron a enriquecer el manuscrito y a eliminar algunos errores sintácticos. También agradezco sinceramente a Jorge, a Marisol y a Tania por haberme brindado parte de su tiempo, y que con mucha paciencia e interés mecanografiaron en más de una ocasión la tesis. Muchas gracias a todos.

En memoria de mi madre.

I n d i c e	Páginas
I. Introducción	5-16
II. Antecedentes de la obra.	17-29
III. Verdad y existencia	30-43
IV. La verdad vista desde la voluntad de poder.	44-55
V. Una tipología pragmática de la verdad.	56-62
VI. Moral y poder.	63-67
VII. Verdad y sufrimiento.	68-73
VIII. Creación y poder.	74-81
IX. Una recapitulación del problema	82-86
X. Una filosofía del mal.	87-100
XI. Invocación a Dionisos.	101-103
XII. Conclusiones.	104-109
XIII. Bibliografía.	110-112

El alma que ha visto la verdad,  
deberá construir un hombre,  
que se consagrará a la sabiduría,  
a la belleza y al amor.

Platón.

## INTRODUCCIÓN

¿Por qué buscan los seres humanos la verdad?. Esta pregunta perenne ha motivado las más múltiples, diferentes y contrastantes respuestas a lo largo de la tradición filosófica hasta nuestros días. El desarrollo que a continuación se expone se concentrará exclusivamente en la respuesta que da el filósofo Nietzsche; concretamente nos limitaremos al tipo de voluntad que quiere lo verdadero a pesar de todos los peligros que ésta pueda entrañar. Mejor aún, son estos mismos peligros, que llegan a entrañar por cierto imbricaciones psicológicas y biológicas, las que hacen atractiva y fascinante la filosofía de este extraño pensador solitario. Podríamos decir que la diferencia que separa a Nietzsche de la tradición filosófica radica entre otras cosas en sostener éste que en la búsqueda de la verdad antes que cualquier afán desinteresado por el conocimiento, lo que en realidad les motiva a los seres humanos en su búsqueda no es más que el deseo de escapar a la ansiedad que provoca el eterno fluir de todas las cosas; para soportar dicho estado, que sería el equivalente a la amenaza de sentimientos insoportables como el miedo, angustia, dolor, tormento, duda, etc., el ser humano se ve orillado por cuestiones de índole psicofísica a buscar «algo» que le permita asegurar y hacer más cómoda y accesible su existencia; este algo no es otra cosa sino una síntesis de conocimiento al cual se le ha denominado verdad.

Si bien es cierto que esta no es la conclusión definitiva a la que llega Nietzsche

en torno a la problemática de la búsqueda de la verdad, e independientemente de que introduzca los factores biológicos y psicológicos como aquellos que determinan la capacidad para apropiarnos de la realidad, no por eso vamos a tomar en serio su idea de que «a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales»; como tampoco aceptaremos su exagerada aspiración «a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias»<sup>1</sup> Si las mencionamos es sólo con el objeto de reconocer que la psicología bien puede proporcionarnos explicaciones de gran utilidad para comprender sus teorías y las actitudes que asume Nietzsche al respecto. De igual forma esto último bien puede ser aplicable en relación a su biologicismo, mas con la grave reserva de que su perspectiva filosófica trasciende por mucho el instinto de autoconservación, esto es, lejos de "buscar" a la verdad por seguridad y miedo a la zozobra su filosofía asumirá de manera deliberada los mayores riesgos debido a que para él éstos constituyen una parte inherente al juego de la vida. Veremos cómo Nietzsche va más allá del cientificismo y asume una posición filosófica bastante compleja e incluso ambigua.

Sin embargo, también nos percataremos que su visión del mundo no es del todo nueva sino que se remonta a una ya larga tradición antiquísima originaria de la Grecia antigua; sostendremos que es ahí donde Nietzsche intuyó que en el pensamiento presocrático estaba como base la tragedia, es decir, la raíz del mundo para los griegos no era sino un entramado de juego y violencia, entendiéndose por éste una confrontación de fuerzas que se oponen libremente por el placer de competir y por el deseo de victoria. Así, no sólo es correcto sino legítimo afirmar que desde sus comienzos la filosofía en tanto que partícipe y emisora de este juego es, ha sido y será un oficio arriesgado; es más, como buen

1. Nietzsche F. *Más allá del Bien y del Mal. (=MBM) Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, México. 1990. 23. p.46*

admirador de la antigüedad él sabía de antemano que en los menesteres de la filosofía era *conditio sine qua non* ser valiente, ante todo porque el tipo de verdades que los filósofos ponen de manifiesto (¡y más las de Nietzsche!) «son feas y mortales». Por experiencia sabemos que no es nada fácil aceptar lo que es, la *aletheia*, que así la denominaron los griegos y que nosotros la conocemos como verdad no ha sido bien vista a través de los siglos, pero tratándose de Nietzsche amar a la verdad se convierte en el acto ejemplar de valentía, y en esta obra que veremos, denominada *Más allá del bien y del mal*, su autor concibe a la valentía como la virtud moral por excelencia. Según él, hay algo más allá humano en la voluntad de conocimiento que posibilita adentrarse a los horrendos trasfondos de todo lo que es; ese algo más allá humano no es otra cosa sino aquello que podemos denominar como heroísmo trágico.

Ahora bien, si la voluntad de verdad va intrínsecamente unida a un sentimiento trágico de la existencia esto se debe tal vez a que parte de la emoción que se vive en la búsqueda de la verdad se deriva de la sensación de libertad que uno experimenta; en realidad temblamos de miedo ante la posibilidad de ser libres, de hecho, todo mundo reconoce que la libertad es algo terrible porque trae consigo además de una pérdida de orientación y control sobre la vida de cada uno de nosotros, una soledad poco grata y difícil de soportar, debido a que la mayoría no quiere estar solo, no se soporta a sí mismo, busca por todos los medios el alejarse de sí, y tienden a establecer de manera compulsiva relaciones de dependencia con algo o alguien exterior a uno mismo con tal de evadir su insoportable soledad. Pero tratándose de Nietzsche la situación ocurre de manera totalmente opuesta: el deseo de verdad implica conjuntamente autoafirmación y alejamiento constante de los demás seres humanos; esto conlleva a sostener que para el heroísmo trágico, el dolor, la angustia, la ansiedad, la zozobra, etc., tienen que ser vistos de otra forma, esto es, no sólo son condiciones necesarias que complementan al ser humano, que lo hacen ser, independientemente de que

los acepte o no, sino que desde una perspectiva más radical y «transvalorativa» todos estos “males” son estímulos liberadores que sirven para crear, gozar, reír, bendecir y afirmar.

Dicho de otra forma, se trata de transvalorar y transfigurar la existencia hasta en sus aspectos más terribles, su misteriosa consistencia radica en una mutación de los contrarios: saber convertir el displacer en placer; sacarle el provecho a las adversidades para poder elevarnos incluso por encima de nosotros mismos es un legado que se le debe ante todo en la época moderna a Nietzsche. Pero en lo que sí no hay duda es que a través de esta «transmutación de todos los valores», que es el arte por él inventado, nos damos cuenta que ambos opuestos son necesarios, esto es, los primeros, que serían el dolor, la enfermedad, la angustia, etc., sirven como medios; los segundos cuya correspondencia serían el goce, la salud, la fuerza, etc., son el fin último que Nietzsche se propuso con su filosofía. Por eso no es fortuito ni mucho menos caprichoso que él buscara de manera deliberada el terrible poder de la soledad, como tampoco podría ser la fútil vanidad de estar donde nadie ha estado antes y contemplar incluso lo que nadie ha contemplado; la razón es mucho más profunda, lo que subyace en torno a la búsqueda de la verdad tal y como Nietzsche la concibe está relacionada con una pluralidad de deseos que tienen que ver con la radicalidad, la novedad, la distinción, la originalidad; así, y en este sentido, la verdad tiene que ser comprendida en y a través de la libertad: *buscamos la verdad para ser libres, buscamos la verdad para ser más, ser más quiere decir ser verdaderamente hombres...*

En definitiva, veremos que en esta búsqueda originaria de la verdad entendida como «voluntad de poder» importa más el modo de buscar y de recibir esta verdad que su contenido mismo, es decir, lo más notorio será la actitud vital que se adopte ante este tipo de verdad. No la abordaremos en su aspecto ontológico, únicamente identificaremos la problemática y mencionaremos incluso cierto tipo

de interpretaciones en torno a este principio polémico denominado «voluntad de poder»; tomaremos nuestra distancia con todas estas interpretaciones e incluso en cierta medida, aunque muy implícitamente, con la del propio Nietzsche, pero como es de esperar esta discusión siempre quedará abierta. Sin embargo, en lo que sí insistiré, porque es ahí donde reside el *quid* de la tesis, *es en los efectos existenciales de la verdad: lo que hizo Nietzsche fue trasladar la problemática del sentido de la voluntad que quiere lo verdadero del plano meramente lógico-discursivo al plano estrictamente vital, enfatizando una y otra vez que el problema de la verdad no es de índole teórica sino moral porque tiene que ver con la forma de cómo se comporta el individuo frente a ella; en realidad, y con lo ya dicho hasta aquí, podemos entrever que la verdad no es ante todo y sobre todo experiencia «intelectiva» sino un hecho de «voluntad» y de valor. Por consiguiente, la verdad así entendida se convertirá en el problema moral por excelencia: se trata de saber ¿quién tiene el derecho y el valor de acceder a la verdad?.*

Voluntad y valor son conceptos claves que nos permitirán no sólo apreciar sino también distinguir la contraposición que hace Nietzsche entre dos tipos contrapuestos de voluntades y sus respectivas morales: la «moral del señor» y la «moral del esclavo». Ambas posiciones no sólo buscan sino que conciben de manera distinta a la verdad; además de caracterizarlas y resaltar sus finalidades respectivas, nuestro interés girará en torno a la relación que cada una de las partes mantenga con su concepción de la verdad. Así mismo mostraré las dificultades inherentes que alberga la perspectiva de Nietzsche con su idea de verdad, tomando en cuenta que para él, la verdad entendida como «voluntad de poder» no era más que el sustrato único e irreductible de toda la existencia, es el juego y la violencia que ya habíamos aludido y que trae consigo todo un trasfondo oscuro, incomprensible y doloroso. No hay dispersión si redefinimos a la verdad como la constatación de sufrimiento y de horror fundamental de la existencia, únicamente

la estamos viendo en sus dos aspectos: la primera, como aquella que produce dolor, espanto, angustia, inseguridad, etc. Expliquemos esto, a pesar de que Nietzsche criticó la idea o el «mito de lo dado» como más adelante se verá, no obstante sigue manteniendo aunque de diferente manera la noción de «realidad». Si bien es cierto que no existe vida alguna en este mundo que se halle exenta de sufrimiento e inseguridad, hay en este sentido una realidad que todo ser humano comprende: *es el lenguaje del dolor*; pero no todos —y ahí está la diferencia— aceptan esa realidad. Nietzsche por su parte sabía que el dolor de nuestra existencia no tenía remedio, es una verdad que no está sujeta a discusión y de nada valen ilusiones y mentiras para alejarlo de nosotros, precisamente por eso dice que es necesario «el valor frente a la realidad», sólo por esa vía y no por la vía de la huida podemos acceder a la verdad, no se trata de huir a un mundo ideal en donde no halla sufrimiento, ni cambio, ni contradicción, se trata más bien de asumir el dolor, de tomar postura frente a él.

El segundo aspecto de la verdad tiene que ver con eso que Nietzsche a denominado «transmutación de todos los valores», ya dijimos que es el arte de la mutación por excelencia: lo único que puede hacer surgir fortaleza en la debilidad, seguridad en la incertidumbre, calma en la angustia y paz en la convulsión, es un exceso de fuerza y un amor incondicionado a la vida. Sin embargo, este optimismo vital no logra consolidarse en *Más allá del bien y del mal* puesto que aquí impera el espíritu destructivo y diseccionador de la razón como el mismo Nietzsche lo confirma,<sup>2</sup> y no obstante hay valiosas indicaciones en este texto que corrobora de manera directa una posible vía de acceso que nos permita llevar a cabo la realización de semejante empresa; por mi parte, me basaré en estas indicaciones para esbozar únicamente esta posibilidad y así poder equilibrar tanto el pesimismo imperante como el optimismo no consolidado. Pero

2. Véase *Ecce Homo (=EH)* Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México BA. 0614. p.119; así como también la primera parte de mi exposición

aún así, aunque se haya o no consolidado este optimismo vital lo cierto es que muy pocos poseen la fuerza y la capacidad para amar a la vida en su verdad doble, esto es, aceptar la realidad en su unidad oscura – luminosa, en su poder constructor y destructor, según Nietzsche, sólo el espíritu trágico es capaz de amar y concebir así a la verdad.

Esta preponderancia nietzscheana de lo práctico sobre lo teórico me orilla a no quedarme en una mera exégesis fría y objetiva que sólo tome en cuenta los aspectos formales que subyacen en torno a la búsqueda de la verdad, como pueden ser la importancia del lenguaje como factor constitutivo para la elaboración de la verdad; las contradicciones inherentes incluso previas a la misma búsqueda; las influencias que recibió Nietzsche para la elaboración de su teoría; las distintas interpretaciones que se hacen al respecto; etc., sino que, para poder expresar lo que pienso y siento frente a estos aspectos, en especial estos dos últimos, tengo que dejar hablar también a mi subjetividad: ante todo mantengo una actitud crítica y matizo ciertas consideraciones en cuanto a las influencias.<sup>3</sup> En realidad es de menor importancia determinar si en su concepción del lenguaje la influencia más decisiva fue Gerber y no Lange como muchos creen; o si en la idea del «eterno retorno» Nietzsche se inspiró directamente en la doctrina de Heráclito y quizá Schopenhauer tuvo algo que ver al respecto como aquí lo sugiero; o, en fin, que Nietzsche no hizo más que recurrir a la tradición milenaria para perfilar su filosofía. Si los menciono no es con la finalidad de restarle mérito a su obra sino al contrario, se trata de resaltar la peculiaridad filosófica de su pensamiento evitando caer en los excesos e idolatrías; en la medida que lo vaya haciendo sostendré, a diferencia de algunos intérpretes, — Jesús Conill por ejemplo— que la voluntad de verdad y la «voluntad de poder» no se excluyen si tomamos en consideración el plan general de Nietzsche. Si lo

3. Aprovecho la ocasión para indicarle al lector que ciertas objeciones o aclaraciones importantes que surjan a lo largo de la exposición las resaltaremos en las notas a pie de página.

sin sintetizáramos podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que al radicalizar el problema ya no habría oposición entre conocimiento y vida en tanto exista una afinidad profunda entre la voluntad de verdad y la «voluntad de poder», la primera, esto es, la voluntad de verdad afincándose en la «voluntad de poder» y ésta manifestándose en la voluntad de verdad.

Aunque tal vez de todo lo que hemos dicho hasta aquí se dé el caso que el epígrafe platónico exprese no sólo mejor sino en pocas palabras la finalidad de mi exposición. Independientemente de que Platón conciba a la verdad como «la adecuación del pensamiento con la realidad»<sup>4</sup> y Nietzsche por su parte y en franca oposición a esta definición (e incluso dándole una significación distinta a los términos involucrados en el epígrafe como son hombre, sabiduría, belleza, amor) conciba a la verdad ante todo y sobre todo como experiencia trágica no por eso nos impide ver sin embargo bajo las profundas diferencias, coincidencias o semejanzas de igual o de mayor grado. No pretendo detallar esta situación, sólo quiero decir que quizá no sea demasiado aventurado afirmar que lo que une para siempre a Nietzsche con Platón no sea más que la propia voluntad de verdad a pesar de los pesares. Unión que trae consigo aspectos que destacaremos a lo largo de nuestro trabajo y que conviene tenerlos en cuenta desde ahora.

Primero, en Nietzsche (como en Platón) el conocimiento deviene como la virtud máxima por excelencia, pero concretamente en el caso de Nietzsche se produce un giro interesante; para él, el mandamiento délfico «conócete a tí mismo» no se reduce únicamente al estudio del alma sino que remite a un análisis de mayor radicalidad: *el cuerpo*. Con este giro la problemática se complica y se enriquece conjuntamente, acceder al ámbito corporal es una herencia legada por Spinoza, él abrió un camino hasta entonces desconocido; sin embargo y a pesar

4. Aunque esta definición se le debe a Aristóteles, no obstante el primero en formular una definición de la verdad como correspondencia o relación fue Platón; en el Cratilo 385 b encontramos lo siguiente: “verdadero es el discurso que dice las cosas como son, falso el que las dice como no son”.

de todos sus esfuerzos considerables y valiosos en demasía, Spinoza siempre se mantuvo firme con sus ideas «claras y distintas» en la esfera segura de la razón. Por su parte Nietzsche no sólo derrumbará las pretensiones optimistas y dogmáticas de la razón al enfatizar que esta parte racional o consciente del ser humano se encuentra en dependencia de poderes y fuerzas inconscientes, sino que ampliará de manera significativa el descubrimiento spinoziano; esto es, no se trata de absolutizar el inconsciente o lo irracional para entronizarlo como fundamento último de la realidad, más bien se trata de abrirse a las múltiples maneras de ser e ir más allá de puntos de referencia dogmáticamente inamovibles y categóricamente normativos. En suma, tratándose del conocimiento tal y como Nietzsche lo concibe el ser humano tiene que abrirse a lo fantástico, a lo incierto, a lo místico, y si es posible ¡incluso a la locura!; por eso, el conocimiento que tenga de sí un hombre constituye para Nietzsche el más alto rango de nobleza al que se pueda aspirar.

Segundo, no tuvimos que esperar a Nietzsche para darnos cuenta que el compromiso que uno asume con la verdad es de carácter ontológico, sabemos que la verdad es formativa del hombre: no podemos vivir sin la verdad. Lo cual significa que no podemos vivir sin la libertad, mas como quiera que se le conciba lo característico de la verdad es el cambio que se produce en nuestro ser, huelga decir que con su advenimiento se trastocan las condiciones existenciales porque se da una significación propia a la vida al requerir una decisión reflexiva e imponer compromisos. Empero, con Nietzsche estas condiciones adquieren un sello dramático por excelencia; su pretensión era cegarnos con la luz de su verdad, es decir, esta cegazón es momentánea y figurativa porque en realidad lo que Nietzsche desea es más bien lo opuesto: no la oscuridad sino la luz, no el tanteo y la dependencia del ciego sino la confianza y la máxima libertad a la que se puede aspirar. En suma, bajo esta iluminación nietzscheana abrimos a la verdad como vida que se traduce esencialmente como «voluntad de poder» exige

de antemano que el hombre deba darse a sí mismo un sentido, un sentido independientemente o «más allá» de lo ya establecido que le permita al ser humano expandir todas sus posibilidades; en opinión de Nietzsche, sólo estando en conformidad con la «voluntad de poder» es posible realizar esta tarea.

Tercero: aunque en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche nos presenta de manera diferenciada a este «hombre nuevo» designándolo como «hombre superior», «espíritu libre», «filósofo del futuro», etcétera, todos ellos señalan no obstante un mismo objetivo: *crear una nueva grandeza del hombre*. En este sentido, la convergencia entre Nietzsche y Platón es notoria, en ambos el deseo de construir a un hombre nuevo o diferente al ya existente es una prerrogativa que está inscrita de manera profunda en sus respectivas teorías; por lo que a Nietzsche se refiere su deseo no sólo contiene grandeza sino que es digno de encomio para una cierta clase de individuos tal y como él los concibe. Paradójicamente, la posibilidad de ser del hombre nuevo u «hombre del futuro» está condicionado por la asimilación y reivindicación de un pasado remoto que alberga en sus entrañas los misterios de una sabiduría trágica; si bien Nietzsche llegó a autocalificarse de manera exagerada como «primer filósofo trágico»<sup>5</sup> no podemos negarle el mérito de que haya sido uno de los pocos pensadores modernos que penetraron visionariamente en la Grecia antigua para revelarnos un profundo secreto guardado celosamente en aquellos lugares, a saber: *el arte de superar el pesimismo, la intuición dionisiaca de una aspiración al optimismo vital en contraposición al dolor*. En lo personal, es esto último lo que me orilla a escribir sobre Nietzsche, aquí no ocultaré el gran respeto que me inspira el maestro por estar a la altura de semejante aspiración, siendo consecuente nos enseñó con su propia vida que quizá *en el dolor haya más sabiduría y verdad que en toda la serenidad de los sabios*. A través de mi exposición haré hincapié de que su experiencia cognoscitiva iba acompañada a lo largo de toda su vida por el

5. EH.3,p.78

sentimiento de dolor, en realidad verdad y dolor fueron inseparables para este filósofo solitario.

Resta decir que, apoyándome en la indispensable y por demás interesante investigación que Giorgio Colli hace no sólo de la obra de Nietzsche sino del pensamiento presocrático en general podremos apreciar y localizar con mayor precisión el carácter constitutivo de esta denominada sabiduría trágica proveniente de la antigua Grecia. El pensador italiano le concede a Nietzsche el haber sido el único de su tiempo en redescubrir y asimilar de manera original la profunda enseñanza contenida en la época presocrática que a *grosso modo* consistía en tener una visión exaltante sobre toda la vida, es decir, en apreciarla a partir de sus máximas tensiones: vida-muerte; alegría-dolor; salud-enfermedad; éxtasis-espasmo; justicia-injusticia; benevolencia-crueldad; deseo-distanciamiento; por consiguiente era necesario vivir todos los extremos en plenitud. Mas es preciso decir que la riqueza que contiene dicha enseñanza es de tal magnitud que el sujeto que la posee se le desborda por completo, no la puede retener sólo para sí; de hecho y por definición las grandes cosas no pueden alcanzar plenamente su valor sin la vinculación entre los hombres que por ellas puedan producirse. Tratándose de la verdad, que es una de estas grandes cosas, y más aún, del «amor por la verdad»! no puede darse sin una asociación independientemente del número de sus integrantes, sabemos que en el caso de Nietzsche estos integrantes serían extremadamente reducidos; pero resulta paradójico e increíble que Nietzsche sienta una necesidad de «expresar por amor la verdad que nos colma de alegría. Se trata de experiencias personales, que no estamos obligados a comunicar; pero el embeleso que de ellas mana nos obliga a hacerlo».<sup>6</sup> En suma, aunque mi exposición tienda a ser en muchos casos más expresiva que exhausti-

6. *La Voluntad de Poder*. Traducción G. Bianquis ( Paris, Gallimard, 2 Vols ) Libro III, Cap.III § 375. Mas como el título de la tesis lo anuncia el análisis se centrará en la obra *Más allá del bien y del mal* y no en la *Voluntad de poder*, si mencionamos a ésta y a la demás obras restantes lo haremos únicamente para complementar y fortalecer a la primera.

va, lo que me interesa resaltar a pesar de todos los rodeos es lo siguiente: dada la personalidad tan paradójica y ambivalente que Nietzsche poseía era de esperar que concibiese la intensidad de la alegría en relación directamente proporcional con la fatalidad del saber, pues a mi modo de ver quizá uno de los derroteros, si no el derrotero, de *Más allá del bien y del mal* sea unir la alegría de vivir con el sentimiento trágico de la vida.

# LA VOLUNTAD DE VERDAD

## I

### ANTECEDENTES DE LA OBRA.

Después de haber publicado con su propio dinero la cuarta parte del *Zarathustra* bajo problemas no sólo de índole económica, sino también familiares, personales, de salud, etc; Nietzsche manda a la imprenta la obra que se gestó en el invierno que va de 1885 a 1886 titulada *Más allá del bien y del mal*.<sup>1</sup> Es importante para nuestros intereses mencionar de paso que en esta obra entraron materiales de los trabajos que más tarde vendrían a constituir lo que hoy se conoce como *Voluntad de poder*.<sup>2</sup> Sin embargo, toda esta problemática en la que se vió inmiscuida esta obra es necesaria tomarla en consideración, y más a aún tratándose de un pensador de la talla de Nietzsche, quien dijera precisamente aquí que toda gran filosofía es a final de cuentas «la autoconfesión de su autor y una especie de memorias no queridas y no advertidas».<sup>3</sup>

Y precisamente por este antecedente que el mismo autor nos pone de manifiesto, sumando a su vez el análisis oportuno que hace Andrés Sánchez Pas-

1. Nuestra documentación biográfica se halla sustentada principalmente en cuatro obras que las mencionamos según su orden de importancia para nosotros: Curt Paul Janz, F. *Nietzsche Los diez años del filósofo errante*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Edit. Alianza, España, 1985. Véase, Cap.9,10,11 y 12; Werner Ross, F. *Nietzsche El Aguila angustiada*. Una biografía, Trad., Ramón Hervás, Edit., Paidós, España, 1994. Véase Séptima y Octava parte; Rudiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Trad. Raúl Gabás, Edit. Tusquets, México 2001. Véase Cap. 12, 13, 14 y 15. Y una obra que merece una consideración aparte por tratarse no sólo de una persona que lo conoció, sino que fue alguien muy importante y significativa en la vida de Nietzsche, nos referimos a la interesante e íntima publicación de Lou Andreás Salomé titulada *Nietzsche*. Trad. Ramón Alvarado Cruz, Edit. Juan Pablos, México 2000.

2. MBM. 36, p. 62.

3. Ibid. 6, p. 26.

cual a la obra de Nietzsche, nos enteramos que el libro *Más allá del bien y del mal* estuvo estrechamente relacionado con el primer *Zaratustra* <sup>4</sup> que data del invierno de 1882-1883, esto nos lo hace ver Nietzsche en un esbozo de prólogo para esta obra redactado en la primavera de 1886 y que posteriormente sería descartado. El esbozo anunciaba:

“Este libro está compuesto de anotaciones que hice durante la génesis de *Así habló Zaratustra*, o más exactamente, durante los entreactos de esa génesis, ya para recrearme, ya para interrogarme y justificarme a mí mismo en medio de una empresa ilimitadamente osada y responsable. Si alguna vez algo ha brotado de sí mismo o, como antes se decía —ha sido inspirado—, sin modelo, ejemplo, miradas retrospectivas, propósitos, ese algo es Zaratustra. Serví de este libro nacido de él para una finalidad similar, o también como de un sendero laberíntico que una y otra vez conduce de manera imperceptible hacia aquel peligroso y salvaje terreno del que surgió el recién mencionado «Libro para todos y para nadie» Suponiendo que este «Preludio de una filosofía del futuro» no sea ni quisiera ser un comentario a la doctrina de Zaratustra, acaso sí sea, sin embargo, una especie de glosario en el que las más importantes innovaciones conceptuales de aquel libro aparecen todas de algún modo y son llamadas por su nombre.”<sup>5</sup>

Pero, ¿cómo se sirvieron sus contemporáneos de ese “preludio hacia una filosofía del futuro”? La respuesta no es nada halagüeña, en términos generales ésta se manifestó en forma de rechazo,<sup>6</sup> y en el peor de los casos en la indiferencia. De hecho, sólo se llegaron a vender 106 ejemplares, cifra extremadamente baja aun para aquellos tiempos.<sup>7</sup>

4. MBM. Introducción. p.7-8

5. Ibid.

6. Curt Paul Janz, Ob. cit., p. 395.

7. Werner Ross, Ob. cit., 767.

Sin embargo, las reacciones no se hicieron esperar y vinieron precisamente del círculo de amistades de Nietzsche quienes mantenían con él correspondencia desde hacía ya muchos años. Una de ellas es la que se estableció entre el filólogo Edwin Rohde y el fiel amigo de Nietzsche Franz Overbeck; en el comunicado fechado el 1º de septiembre de 1886, en un tono por demás violento, Rohde le hace saber a Overbeck su posición respecto a la obra de Nietzsche:

“He leído la parte fundamental de la obra con el mayor desagrado. Se trata, en su mayoría, de discursos de un saciado después de la comida... Lo genuinamente filosófico de estas páginas es tan pobre y casi infantil como lo político... simple y escrito desde un perfecto desconocimiento del mundo. Y sin embargo, no dejan de encontrarse aspectos ingeniosos... lugares ditirámicos. Pero todo da una impresión de ocurrencia arbitraria; de convicción no cabe ni hablar... Son visiones de un solitario y pompas de jabón conceptuales...”<sup>8</sup>

Es de esperar este tipo de reacciones cuando vienen de un ser que ha estado formado por muchos años dentro de la tradición no sólo filológica, sino también filosófica. Educado a través de los cánones claramente establecidos, esto es, educado conforme a la regla de oro científica que enuncia una estructura independiente y objetiva del mundo al cual se ha de someter el ser humano le resultaba prácticamente imposible a Rhode salir de su campo restringido de estudio, y concebir, como lo hacía Nietzsche, un mundo no independiente de quien lo conoce; un mundo no ya estructurado de antemano que fuera visto como un hecho, como una cosa, sino un mundo que está condicionado por relaciones afectivas, sensoriales, hormonales, genéticas, etc., y que ha tenido hasta ahora como fin no el conocimiento desinteresado de lo que sea la realidad sino que su fin es la supervivencia de la especie. Por consiguiente y en resumidas cuentas, es-

te mundo carente de los presupuestos básicos de la ciencia como pueden ser la objetividad, la permanencia, la causalidad, el desinterés, la universalidad, etc; es al fin y al cabo una de las propuestas del filósofo. Nuestra tarea será esclarecer a lo largo de nuestra exposición a qué se refiere Nietzsche cuando expresa que su “mundo” tal y como él lo concibe está *Más allá del bien y del mal*, y cuáles serían sus implicaciones ante todo en el ámbito práctico.

Por el momento digamos que semejante propuesta no sólo le resultaba inadmisibles o absurda a Rohde sino a la comunidad científica en general, para el primero no pasaba de ser más que una “ocurrencia arbitraria” de un solitario carente de toda seriedad científica y “filosóficamente pobre.” Sin embargo, este pensador solitario ya estaba familiarizado con este tipo de críticas desde la publicación del *Nacimiento de la tragedia* en donde fue objeto de innumerables reproches por parte de los filólogos de profesión. En el caso específico de Rohde, Nietzsche resintió más la crítica de este último debido a los fuertes lazos de amistad que hubo entre ambos, y no obstante la amistad<sup>9</sup> e incluso la defensa que llegó a hacer el mismo Rodhe de aquella publicación no le exime de caer aún así en relación específica a *Más allá del bien y del mal* en una incompreensión. Después de todo, o mejor dicho, ante todo, Rodhe era un filólogo, como hombre de ciencia no podía aceptar ni la cancelación de un conocimiento absoluto y objetivo ni mucho menos el reduccionismo gnoseológico a que conducía el planteamiento de Nietzsche; según éste, la ciencia jamás nos dará el conocimiento de las cosas sino únicamente el control de ellas de acuerdo a nuestras necesidades vitales. En síntesis, la crítica que Nietzsche dirige no sólo a los filólogos sino a los científicos en general remite precisamente a no reconocer éstos que en el fondo se busca el conocimiento para tranquilizarse; el no hacerlo

9. No olvidemos que Nietzsche concibió la amistad de un modo distinto al que se está acostumbrado a ver hoy en día. Con mucha razón llegó a sostener “que en el amigo debe verse mejor el enemigo”, y por eso, era necesario “honrar en el amigo al enemigo”. Y con mayor cautela se preguntaba: “¿Es que puedes acercarte a tu amigo sin pasar a su bando?” Cfr. *Así habló Zaratustra*. «Del amigo».

implicaría exponer al hombre en un insoportable estado de ansiedad ante la movilidad absoluta del universo, en este eterno movimiento resulta imposible encontrar la tan necesitada fundamentación que se traduce en la idea de objetividad, ésta sólo se puede hallar en «algo» que permanece estable e idéntico a sí mismo y que se sustrae a la temporalidad.

Frente a esta mitologización de lo ya «dado» y su correspondiente y no reconocido trasfondo que le rodea, Nietzsche los tomará en cuenta para responder de manera violenta y mordaz no sólo a las objeciones de Rodhe sino a todos los filólogos clásicos de su tiempo. En general los considera unos hipócritas por querer aparentar una supuesta búsqueda objetiva de la verdad y que no es más que una protección exteriorizada de sus necesidades; así mismo los denomina «espíritus petrificados» porque prefieren apoyarse en un mundo que controlan, esto es, un mundo mecánico y previsible, o lo que es lo mismo, ¡un mundo fijo y muerto!. Por último, Nietzsche también los consideró como «criaturas deformes y resentidas» porque en lugar de aceptar el movimiento natural e inevitable de la vida éstos prefieren anteponerle sus condiciones, pero sabemos por una ya larga experiencia que la vida nunca será controlada.<sup>10</sup>

Pero Rohde no fue el único candidato que se mostró incapaz de valorar con justeza la visión global de la filosofía de Nietzsche, también el catedrático Jacob Burckhardt, y en menor medida el mismo Franz Overbeck compartieron de algún modo, aunque con posiciones diferentes, esta falta de comprensión. Por su parte, Nietzsche había depositado todas las esperanzas de su más reciente obra en Burckhardt,<sup>11</sup> sin embargo, éste contestó el 28 de septiembre en un tono sumá

10. Cabe señalar que este tipo de expresiones punzantes y exageradas en muchas ocasiones, no solo van dirigidas a los filólogos en particular, sino que también abarcan a los científicos en general. Cfr. por ejemplo las obras de madurez: Z. «*Del immaculado conocimiento*». «*De los doctos*». «*De la ciencia*»; MBM. 2, 6, 12, 14 y 24; VP. 418, 438; sobre la idea de causalidad, finalidad y determinismo 544, 545, 660; GM. III, 25.

11. En una carta fechada el 22 de septiembre de 1886 Nietzsche se expresaba así del catedrático "...No conozco a nadie que tenga tantos presupuestos en común conmigo como Vd.: tengo la impresión

mente modesto y reservado:

“Por desgracia sobrevalora Vd. demasiado... mi capacidad. Nunca he estado en condiciones de ocuparme de problemas —o de clarificar al menos, sus premisas— del orden de los suyos. Jamás he tenido una cabeza filosóficamente capaz e incluso el paso de la filosofía me es prácticamente extraño... el libro desborda con mucho mi pobre y vieja cabeza, y cuanto más me adentro en su asombrosa visión de conjunto del ámbito entero del movimiento espiritual hoy en curso y más tomo nota de su fuerza y su dominio de los matices, tanto más limitado y tosco me siento”.<sup>12</sup>

Si hemos de fiarnos en el contenido de esta correspondencia nos llama la atención la sinceridad con que Burckhardt, que contaba con 68 años de edad, respondía a la carta de Nietzsche. El viejo maestro reconocía que la obra del filósofo le sobrepasaba por mucho y que esto se debía tanto a su formación académica como a su avanzada edad, pero a diferencia de Rohde, Burckhardt se asombró de la visión de conjunto y se limita —o guardó silencio, según la caracterización hecha por Nietzsche— a señalar la gran variedad de matices que se manifestaron con gran fuerza. Pero precisamente era esa gran fuerza la que anunciaba graves y peligrosas consecuencias las que provocaban que el viejo historiador se sintiera “limitado y tosco”.<sup>13</sup>

Al parecer este no era el caso de Franz Overbeck, quien contrario a la posición

de que Vd. ha percibido estos mismos problemas... acaso con más fuerza incluso que yo y con más profundidad, puesto que es Vd. más silencioso... Mi consuelo es que, en estos primeros pasos, faltan los oídos para mis grandes novedades, exceptuando los suyos, mi querido y venerado amigo: para Vd. no serán, ciertamente «novedades». Véase a C.P. Janz Ob. cit., pp.397-8.

12. Janz. p. 398.

13. Digámoslo de una vez, en el fondo, si *Más allá del bien y del mal* fue rechazado de manera general, ello se debe a que Nietzsche tuvo la osadía de poner en tela de juicio esos supuestos fundamentos o seguridades de los que la ciencia y la filosofía se habían venido apoyando. Para él, estos supuestos fundamentos no eran más que prejuicios de índole moral, esto es, valoraciones y actitudes que asume el ser humano para tranquilizar y reducir el miedo a la vida. Nietzsche cree que los intentos por parte de la filosofía y la ciencia de entender y explicar el mundo no son más que disfraces que encubren el deseo de controlar el mundo, deseos de escapar a la ansiedad que provoca el mundo ante lo desconocido.

tanto colérica de Rohde como reservada de Burckhardt, optó por una vía “más abierta”. El 23 de septiembre, esto es, veintidós días después que recibió la carta de Rohde, Overbeck le contestaba de esta forma:

“el libro no me ha clarificado un solo paso más sobre los últimos puntos de vista y objetivos del autor; después del Zarathustra me ha parecido algo así como la típica recaída que tanto da que pensar sobre estos libros de espíritus solitarios. Y así en cuanto a la mayor parte de lo que Vd. objeta: en principio estoy en y por sí de acuerdo, pero globalmente hablando y en definitiva, soy de una opinión enteramente distinta”<sup>14</sup>.

A pesar de mantener una posición abierta, no obstante Overberck comete un error como bien lo señala Janz<sup>15</sup> al considerar *Más allá del bien y del mal* como

14. Janz. p. 397.

15. Según él, Overbeck no llegó a percibir el balance que se daba en el *Zarathustra* entre lo racional y lo irracional, por eso mismo, no pudo entrever los caminos abiertos que quedaban aun por recorrer y que Nietzsche pretendía hacerlo en *Más allá del bien y del mal* no sin vacilación y con mucho esfuerzo. Cfr. Janz, p. 397. Mas a mi modo de ver, este balance entre lo racional y lo irracional es difícil captarlo incluso en nuestros días, de hecho, el propio Nietzsche fue el principal responsable de esta ambigüedad. Sus constantes críticas a la razón orillan de algún modo a encuadrarlo como a un apologista de lo irracional e inconsciente, sin embargo, dista mucho de ser esto así; en realidad lo que Nietzsche criticó de manera aguda y mordaz fue ante todo los excesos de una razón pura y dogmática. Pero resultaría igualmente injustificado quererlo encuadrar contrariamente como a un defensor de lo racional; lo problemático estriba en que Nietzsche no es ni lo uno ni lo otro. Por mi parte, asumiré una posición tanto intermedia como modesta al respecto, es decir, en cuanto a lo primero, considero que la crítica que lleva a cabo Nietzsche en contra de la razón lo llevará a establecer la necesaria relación que existe entre la racionalidad y lo irracional, entre el concepto y la vida, o si se quiere, hablando en términos nietzscheanos, la necesaria comunidad que se establece entre Dionisos y Apolo, en donde más que una prominencia del uno sobre lo otro hay una interdependencia, y así nos lo hizo saber en *El nacimiento de la tragedia*: “Lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera.” (p. 57). Respecto a lo segundo, esto es, a mi posición modesta, no intentaré aclarar esta comunidad existente entre ambos debido principalmente a que en esta obra que acabamos de citar a pesar de que él nos sugiere que hay una interdependencia entre Dionisos y Apolo no obstante sigue manejando una dicotomía en donde pareciera que lo apolíneo estuviese en una parte y lo dionisiaco en otra; posteriormente, en la medida que pase el tiempo esta dicotomía se radicalizará hasta convertirse en una unidad en donde lo dionisiaco absorbe a lo apolíneo. Insisto, si mi posición es modesta se debe a que no pretendo aclarar ni esta unidad, ni esta absorción, ni mucho menos pretendo siquiera esclarecer esos caminos abiertos que Nietzsche nos invita, o mejor aún, ¡nos desafía! a recorrer en su obra *Más allá del bien y del mal*. La razón de mi renuncia se debe a que quizá la aspiración última a la que Nietzsche quiere llegar con su obra no puede ser alcanzada mediante un análisis prolijo de su pensamiento sino que más bien la problemática que él quiere compartir no puede ser comprendida sino a condición de que uno mismo la viva en carne propia, por eso, cada uno tendría que hundirse con sus propios medios a ese laberinto que sin ninguna duda es la vida.

una “recaída” de los temas abordados en el *Zarathustra*. De hecho, el mismo Nietzsche lo reconoció en la carta que le envió a Burckhardt el 22 de septiembre cuando dijo que esta obra “(aunque dice las mismas cosas que mi *Zarathustra*, bien que de manera distinta, de manera muy distinta)”.<sup>16</sup> Y es esta manera distinta consistente en un “reajuste de mirada” en donde hemos de ver las grandes diferencias que las separan entre sí.

A *grosso modo* podemos decir que este “reajuste de la mirada” se distingue principalmente en dos puntos. El primero tiene que ver con el estilo o la forma, el *Zarathustra* se caracteriza por estar escrito en prosa poética, aquí el poeta-pensador hace gala de todo una serie de tropos, principalmente de metáforas y símbolos que fluyen de manera natural y con una luminosidad cautivadora; en cambio *Más allá del bien y del mal* está escrito en una prosa elegante, rigurosa y corrosiva. Contrario a éste, el *Zarathustra* es un desbordamiento de benevolencia mientras que aquél “carece de toda palabra benévola”.<sup>17</sup>

El segundo punto tiene que ver con su centro de atención y sus respectivas finalidades. Con su *Zarathustra*, Nietzsche pretendía fundamentalmente crear un contra-ideal con sus ideas del «Sobrenombre» y el «Eterno retorno», por consiguiente, su atención se centraba hacia el futuro; en cambio *Más allá del bien y del mal* se enfoca hacia lo más cercano: nuestra época. Para analizarla Nietzsche ahondará más que las filosofías precedentes en descubrir los secretos del pensamiento humano, y adelantándose al psicoanálisis, nos revelará que la clave para acceder al conocimiento de la vida consciente del alma se encuentra localizada en la región del inconsciente, o mejor aún, Nietzsche nos dirá en esta

16. Véase el comentario que hace Andrés Sánchez Pascual en su introducción a la obra de *Más allá del bien y del mal*, pp.7-10. Por mi parte, considero que esta recaída no la tenemos que tomar en un sentido peyorativo, al contrario, si Nietzsche vuelve a incurrir sobre los mismos temas como pueden ser «la muerte de Dios» y el «eterno retorno» principalmente, es para poner de relieve que ambas obras pertenecen a una sola y única visión, y que tanto el *Zarathustra* como *Más allá del bien y del mal* se implican forzosamente debido a que ambas obras tratan uno y el mismo tema: el hombre superior.

17. EH. pp.19-20.

obra que la conciencia no es más que un producto de las fuerzas que hay debajo de ella y que si se ponen de relieve saltarán a la vista en toda su desnudez todos aquellos aspectos que tanto se ha ufano la modernidad. En fin, *Más allá del bien y del mal* es un libro que pretende llevar a la práctica de manera contraria y consecuente lo que de una u otra forma les ha venido reprochando a los filósofos en general: a diferencia de éstos, que supuestamente se basan en la mera razón para buscar de manera objetiva y desinteresada la verdad, Nietzsche sostendrá por su parte, con la aplicación de su método genealógico que, debajo de la apariencia superficial de los filósofos de querer regirse por los dictados de la lógica, lo que desconocen estos es que se guían en realidad por los instintos.<sup>18</sup> Como se puede apreciar, se trata de un libro en donde la exposición contiene quizás el entero material temático y determina al mismo tiempo el tono fundamental de su filosofía: *la crítica*.

Pero dejemos que el mismo autor presente su obra:

“Este libro es en todo lo esencial una crítica de la modernidad, no excluidas las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna, y ofrece a la vez indicaciones de un tipo antitético que es lo menos moderno posible, un tipo aristocrático, un tipo que dice sí. En este último sentido el libro es una escuela del gentil hombre, entendido este concepto de manera más espiritual y más radical de lo que nunca hasta ahora lo ha sido (...) Todas las cosas de que nuestra época está orgullosa son sentidas como contradicción respecto a este tipo (...) así por ejemplo la famosa «objetividad», la «compasión por todos los que sufren», el «sentido histórico» con su servilismo respecto al gusto ajeno, con su arrastrarse ante (hechos pequeños), el «cientificismo». Si se tiene en cuenta que el libro viene después del Zarathustra, se adivinará también quizá el régimen dietético al que debe su nacimiento. El ojo mal acostumbrado por una enorme coerción a mirar lejos... es aquí forzado a captar con agudeza lo más cercano, lo que nos rodea (...) se encontrará en todo el libro

18. MBM.3.pp. 23-24

(...) idéntico alejamiento voluntario de aquellos instintos que hicieron posible un Zaratustra. El refinamiento en la forma, en la intención, en el arte de callar, ocupa el primer plano, la psicología es manejada con una dureza y una crueldad declaradas, —el libro carece de toda palabra benévola—...”<sup>19</sup>

Si el propio Nietzsche consideró al *Zaratustra* como la parte afirmativa de su filosofía, la parte negativa y destructiva le corresponde a *Más allá del bien y del mal*.<sup>20</sup> Independientemente de los comentarios que hagamos más adelante en relación a este punto conviene de una vez anticipar lo siguiente: la parte afirmativa de su filosofía se caracteriza por integrar de manera plena el aspecto terrible de la existencia, esto es, el aceptar sin reservas la contraparte de todas las cosas, por ejemplo, la enfermedad, el abandono, la calumnia, la traición, etc., en suma, el aceptar y estar plenamente conscientes de esta verdad fundamental y trágica: *la vida es esencialmente sufrimiento*. Esta aceptación deliberada representó para Nietzsche la *conditio sine qua non* no sólo de todo conocimiento profundo sino que el dolor o sufrimiento fue visto desde su perspectiva como el fundamento último de la vida misma. Pero a diferencia de su maestro Schopenhauer, ¡Nietzsche no negará a la voluntad!, muy por el contrario, aunque en su debido momento aclararé esta diferencia de fondo, por ahora sugiero quedarnos únicamente con esto: lejos de llegar a una total desvalorización nihilista de la vida tal y como Schopenhauer lo hizo, Nietzsche prefirió llegar a una total justificación de la vida; para eso, utilizó la figura de *Zaratustra* como portavoz para llevar a cabo este profundo mensaje debido a que en él se concretiza la aspiración más alta en el modo de «bendecir» y «afirmar» a todas las cosas.<sup>21</sup>

19. EH. pp. 119, 120

20. EH, p. 119.

21. Cfr. EH, III, «Así hablaba Zaratustra», 6; Z, III « Antes de la salida del sol »

Por su parte, *Más allá de bien y del mal* se caracteriza, como ya lo habíamos dicho, por ser ante todo y sobre todo una obra eminentemente crítica y destructiva. En términos generales con esta obra Nietzsche trata de derrumbar las pretensiones sistemáticas, optimistas e ingenuas de la razón con su aparente autonomía; ante todo la objeción que le dirige va encaminada a acabar con esa soberbia de la filosofía y la ciencia, pues según él, ambas han asumido sin crítica toda una cantidad de prejuicios que atañen a la lógica y a la teoría del conocimiento (hechos, subjetividad, objetividad, causalidad, etc.). Ahora bien, en términos particulares Nietzsche no oculta en ningún momento su feroz desprecio hacia la modernidad, su crítica se dirige en torno a aquellas cosas de las cuales «nuestra época está orgullosa»; sin embargo, en donde más se ve reflejado su poder destructor es sin lugar a dudas en el ámbito moral, aquí los términos a criticar serán la normatividad y la abstracción del hombre. Veremos que el trasfondo de la crítica hacia estos dos postulados tienen que ver por un lado con la eliminación del dogmatismo axiológico: no hay valores absolutos que valgan en todo tiempo y lugar independientemente de sus circunstancias históricas; por el otro lado y en consonancia con nuestro tema que es la voluntad de verdad, tiene que ver con su propia búsqueda, esto es, con la búsqueda de la verdad. Nietzsche no renunciará a semejante búsqueda, pero sostiene que ésta se haga relacionándola directamente con una voluntad no abstracta sino concreta debido a que para él la pregunta constitutiva y directa es ¿quién busca la verdad? o “¿qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la «verdad»?”.<sup>22</sup> Se trata de dar razón de quién y por qué busca la verdad. En suma, mientras que en *Más allá del bien y del mal* predomina el espíritu destructivo y diseccionador de la razón, en el *Zaratustra* acaba triunfando el poder afirmativo por encima de todas las cosas.

22. MBM, I. p.21.

Volviendo a la correspondencia que se estableció entre los amigos de Nietzsche nos percatamos que la obra *Más allá del bien y del mal* no fue bien vista por parte de sus allegados, y lo que es peor aún, fue incomprendida. Sabemos que la novedad siempre ha inspirado recelo, es muy común constatar que los seres humanos se aferren a sus antiguas “verdades”; al advertir que la novedad nietzscheana trastocaba con su crítica corrosiva las nociones básicas que hemos estado citando constantemente era de esperar que se mostraran hostiles, había motivos para suponer que el mundo se les derrumbaba. Por mi parte me limitaré a tomar en consideración las opiniones de sus tres amigos; en definitiva, todos ellos ya sea de manera explícita, como el caso de Rohde, o implícita como Burckhardt y Overbeck acabaron alejándose de una u otra forma de la posición radical y transvaloradora del filósofo Nietzsche. Pero se podría objetar que en el caso de Overbeck esto último no fue así debido a que él llegó a considerar la posición extrema de Nietzsche como posible, sin embargo Overbeck jamás la llegó a hacer suya.<sup>23</sup>

Se comprende cuán difícil es llevar a cabo por vía experimental semejante propuesta; el camino que traza la obra en su conjunto conduce indefectiblemente a una soledad escalofriante, de hecho arroja a aquel que lo siga a una pérdida de orientación e inclusive de equilibrio con respecto a uno mismo.<sup>24</sup>

Mas no ha faltado quien se jacte de ser el “único” que quizá se haya atrevido en la década de los cuarenta del siglo XX a seguir por los mismos senderos de extravío que imponía Nietzsche a sus lectores, el pensador francés Georges Bataille así lo sostiene en su libro.<sup>25</sup> Sin embargo, de aquél siglo XIX que a Nietzsche le tocó vivir nadie, excepto el que tal vez pudo intuir y valorar la rela-

23. Janz, p.397

24. Cfr. MBM 29,p.54.

25. Sobre Nietzsche. Trad. Fernando Savater, Taurus España 1989. Prefacio, sec. 2. p. 13 y 38.

tivización nietzscheana del conocimiento desde una interpretación perspectivista fue el gran crítico suizo Joseph Víctor Widmann.<sup>26</sup>

Este intelectual versado en teología, filología y filosofía, redactó para la revista Bund de Berna en septiembre de 1886 una reseña de *Más allá del bien y del mal* con el título: “El peligroso libro de Nietzsche”.<sup>27</sup> Esta adjetivación hecha por Widmann fué del agrado de Nietzsche de tal manera que incluso éste llegó a omitir el comentario de carácter insidioso contenido en dicha reseña y se limitó a extraer únicamente lo que a él le interesó.<sup>28</sup>

En el fondo, Widmann daba a entender que en el libro de Nietzsche había “dinamita”, fue el primero de sus comentaristas en advertir las peligrosas consecuencias contenidas en esta obra.<sup>29</sup> Una de ellas, la que aquí nos interesa y que acaso fue la que más le torturó a Nietzsche a lo largo de su vida fue el significado y el valor de la verdad. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche hizo “estallar” la noción de verdad tal y como la había entendido la tradición, esto es, como la correspondencia entre el pensamiento y la realidad, con ello, no sólo hizo problemático el objeto de estudio de la filosofía, sino que afectó de manera decisiva a la filosofía en general. Nuestro trabajo consistirá en determinar ¿qué tipo de filosofía puede resultar de todo esto? y ¿cuál sería su objeto de estudio?, esto es, ¿qué tipo de “verdad” propone Nietzsche en esta obra?.

26. Janz, p.399

27. Ross. p. 779.

28. Confróntese lo que dicen al respecto tanto Janz (p.400) y Ross (p.779) respectivamente.

29. Véase la nota num. 13 de este apartado, p.22.

## II

### VERDAD Y EXISTENCIA.

En Nietzsche el concepto de verdad se dramatiza, esto es, se vive, y esta vivencia es de manera plena: el problema de la verdad no se aborda únicamente con el intelecto sino con la totalidad de lo que somos. Esta forma de vivir la verdad no es originaria de él, sabemos que su descendencia es de origen griego, pero lo que sí es de él es la forma de dramatizarla; con Nietzsche la puesta en escena de la verdad adquiere caracteres problemáticos, nos sorprende hasta qué punto su apasionada persecución de la verdad le llevaba a renegar de la verdad. Precisamente esta situación paradójica es la que lo distingue de la mayoría de los filósofos, ni el más crítico de ellos, Kant, ni nadie antes que él se atrevieron a poner en tela de juicio el valor mismo de la verdad, ni mucho menos se atrevieron a poner en duda el poder de la razón.<sup>1</sup>

Según Nietzsche, la verdad adquiere por primera vez con él el rango de proble-

1. Respecto a lo primero, es necesario tener en cuenta que antes de Nietzsche la problemática en torno a la verdad se situaba en términos lógicos, ontológicos o gnoseológicos, pero a partir de él o al menos tal y como cree Nietzsche, sus rivales no lograron plantearse la situación en términos axiológicos, esto es, no lograron plantearse las cuestiones peligrosas a cerca del valor de la verdad. Según él, lo criticable en los filósofos precedentes no es tanto su inocencia ni su puerilidad, «sino el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad», que no quieran reconocer que «todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de “verdades”» (MBM.5). Esto es, veremos hasta qué punto y desde el interior de su perspectiva las opiniones filosóficas son sólo prejuicios netamente disfrazados, por eso mismo dirá Nietzsche «la voluntad de verdad tiene necesidad de una crítica (...); hay que intentar de una vez por todas poner en cuestión la verdad en sí misma» GM. III, 24. Respecto a lo segundo, esto es, al poder de la razón, el primero que se atrevió a poner en tela de juicio de manera explícita y contundente a este supuesto poder fue sin duda Schopenhauer, este filósofo nos enseñó entre otras cosas la servidumbre en la cual se halla sometida la razón respecto a lo que él llamó «voluntad»; para Schopenhauer la característica principal de la voluntad era la de ser inconsciente, el poder de lo inconsciente, según él, es lo determinante no sólo de la vida psíquica sino de todo el proceso evolutivo, por eso mismo resulta absurdo querer entronizar a la razón cuando en realidad ésta «puede poco contra la poderosa voz de la naturaleza» Véase El mundo como voluntad y representación. Trad. Eduardo Ovejero, Edit. Aguilar, Madrid, 1960; p. 312.

ma, pero “su problema” no consiste en determinar la esencia de la verdad como lo hacían los griegos; para él era mucho más importante y radical preguntarse no sólo por el valor de la verdad sino también por el sentido y el valor de esa voluntad que quiere lo verdadero. Por lo tanto, la pregunta esencial es ¿quién y qué tipo de voluntad busca la verdad?.<sup>2</sup> Con esta interrogante se pone de relieve un rasgo distintivo de su pensar: la problemática ontológica queda desplazada por la problemática axiológica; tomando eso sí en consideración que desde esta perspectiva es inevitable afrontar la cuestión de los valores, esto es, se trata de determinar ¿qué vale más en nuestra vida?, ¿cuál de las múltiples posibilidades del ser humano es digna de realizarse? o como dice Nietzsche, de «asimilar» o de «integrar» a nuestra vida. Como es notorio, aquí el interrogado no sólo tendrá que afrontar una respuesta, sino ante todo una decisión, decisión existencial y no intelectual, lo cual significa afrontar su responsabilidad, no olvidando claro está que la responsabilidad en la filosofía de Nietzsche no es equivalente al deber u obligación (conceptos que están relacionados directamente con la conciencia) sino más bien una responsabilidad que tiene como rasgo distintivo la espontaneidad que va relacionada de manera directa con el estado de vida; o mejor aún, se trata más bien de una responsabilidad que sólo se puede llevar a cabo si se está en contacto consigo mismo, es decir, sólo percatándonos de que somos cuerpo en estado de apertura es posible hablar tanto de responsabilidad, como de búsqueda de la verdad y de autoconocimiento en la teoría de Nietzsche, pues él ve en el cuerpo «el hilo conductor» de la existencia humana, en el cuerpo y no en la conciencia ve Nietzsche el núcleo del ser humano, el «sí-mismo» como función propia del cuerpo. En la medida que vayamos avanzando en la exposi-

2. Gilles Deleuze resaltó en más de una ocasión este aspecto concreto del método nietzscheano, al decir que “la pregunta ¿quién? es la única que nos conduce a la esencia porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas.” Véase Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal, Edit. Anagrama, Barcelona, 1971, p.110.

ción iremos apreciando la importancia fundamental que Nietzsche le concedió al cuerpo dentro de su filosofía.

Pero regresando a esta “inquietud moral” referente al sentido de esa voluntad que quiere lo verdadero hemos de tomar en cuenta que ya estaba presente esa inquietud en sus escritos de juventud,<sup>3</sup> pero a medida que transcurre el tiempo esta misma inquietud le obliga a replantearse una y otra vez el significado de la verdad. No puedo, pues me alejaría demasiado del centro de mi exposición, enmarcar con detalle las diferencias entre el joven y el adulto Nietzsche en relación al problema de la verdad. En realidad hay más semejanzas que diferencias, por ejemplo, en este ensayo que acabamos de citar se encuentra contenida, aunque de manera tosca, su genealogía del instinto de verdad a partir del instinto de encubrimiento y de falsificación; se podría decir que tanto la verdad como la voluntad misma que quiere lo verdadero no cambian en esencia su estructuración a lo largo de su trayectoria filosófica, pues en ambos períodos, ya sea el de juventud o el de madurez, Nietzsche concebirá a la verdad como un «error» e inclusive como una «ilusión»;<sup>4</sup> mientras que la voluntad que quiere lo verdadero se mantiene en sí misma incólume: tanto en *Más allá del bien y del mal* como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se pretende reducir el valor del mundo racional a una mera dependencia del mundo irracional.<sup>5</sup>

3. En su ensayo Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, (=VM) el joven pensador llegaba a conclusiones negativas: “No sabemos todavía de dónde proviene el impulso hacia la verdad; pues, hasta ahora solamente hemos hablado de la obligación que la sociedad establece para existir, la de ser veraz, (...), dicho en términos morales, de la obligación de mentir según una convención fija, de mentir borreguilmente en un estilo obligatorio para todos.” Trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Edit. Tecnos, S.A. Madrid, 1990. p.25

4. En este ensayo que acabamos de citar encontramos la siguiente definición: «las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son» (p. 25). He ahí el error que les impugna el joven Nietzsche a la tradición filosófica. Por su parte, en el periodo de madurez Nietzsche es sumamente explícito y drástico en su definición, para él «la verdad es el error sin el que no puede vivir ningún ser de determinada especie». La voluntad de poderío. Trad. Anibal Froufe Edit. Edaf, Madrid, 1981. 111. 488, p.282.

5. Véanse las notas 8, 9 y 10 de este apartado.

Al parecer la diferencia entre estas dos obras consiste en el modo de enfocar la problemática. En su ensayo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el joven Nietzsche pretende abordar el tema de la verdad y la mentira —términos que se caracterizan ante todo por su connotación axiológica— con independencia de cualquier valoración moral, es decir, se trata de ver tanto a la verdad como a la mentira en un plano «extramoral», o lo que es lo mismo en un plano «no-consciente»,- «no intencional», libre de toda responsabilidad y culpa.<sup>6</sup> Se trata, en definitiva, de resaltar la función y el poder que tiene el inconsciente en la vida de los seres humanos, en concreto, se trata de revelar esta idea subterránea en relación al lenguaje: el ser humano tiende instintivamente a la «formación de metáforas» (más adelante aclararemos este punto); así como también en este ensayo Nietzsche pretendió al mismo tiempo rehabilitar de manera positiva a la mentira debido a la utilidad que ésta reporta a la existencia humana.

En contraste, el pensador maduro no pretende abordar el problema de la verdad con independencia de la apreciación moral, al contrario, las cuestiones relativas en torno a la verdad y su búsqueda se relacionan directamente con cuestiones estrictamente morales, pero con la grave diferencia de que aquí Nietzsche jerarquizará a dos tipos de morales contrapuestas: «hay una moral de señores y una moral de esclavos».<sup>7</sup> Por consiguiente, se tendrá que inferir de igual manera a dos tipos distintos de búsqueda respecto a la verdad. Ahora bien, es precisamente en esta búsqueda de la verdad donde radica otra posible diferenciación entre ambos períodos: en su obra de madurez Nietzsche no se queda únicamente con el dato de que en la búsqueda de la verdad entran en jue

6. Autores como Enrique Lynch sugieren que Nietzsche no logró este resultado, y más aún, que el propio Nietzsche paradójicamente «diseña un nuevo punto de vista moral» Véase Dionisio dormido sobre un tigre. Destino, Barcelona, 1993, p.230.

7. MBM. 260. p.223.

go fuerzas que escapan al poder de la razón, fuerzas que tienen sus orígenes en el ámbito pulsional; ahora Nietzsche quiere sumergirse en profundidad en ese mundo del inconsciente, quiere determinar de manera ambiciosa qué tipo de pulsiones entran en juego en esta búsqueda de la verdad.

“De hecho —dice Nietzsche— hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer, hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta más radical aun. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿Por qué no, más bien, la no-verdad? ¿y la incertidumbre? ¿y aun la ignorancia? —el problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros—¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién esfinge? (...) ¿Y se creería que a nosotros quiere parecernos, en última instancia, que el problema no ha sido planteado nunca hasta ahora, que ha sido visto, afrontado, osado por vez primera por nosotros?. Pues en él hay un riesgo, y acaso no exista ninguno mayor”.<sup>8</sup>

Esta cita, además de ejemplificar de manera clara y precisa lo que hemos denominado la dramatización de la verdad en Nietzsche, contiene a su vez una serie de interrogantes que son indispensables en relación al tema que nos ocupa. En realidad, en más de una ocasión Nietzsche se preguntó por «¿qué cosa existente entre nosotros aspira propiamente a la verdad?». La respuesta que encontramos en sus primeros escritos contiene la pieza clave de la problemática: *lo que impulsa a los seres humanos a buscar la verdad tiene su lugar de origen en el inconsciente*.<sup>9</sup> Según él, la búsqueda de la verdad se manifiesta de manera instintiva, los hombres van en pos de la verdad no por el afán de conocer realmen

8. MBM. pp. 21-22.

9. Esta es una tesis básica que Nietzsche fué desarrollando de manera más compleja y desde distintos puntos de vista a lo largo de toda su obra. Sin embargo, el que nos interesa aquí quedó fuertemente expresada en sus escritos de juventud, en éstos Nietzsche deja establecida la idea de que buscamos la verdad instintivamente por *razones de seguridad social y biológica*: “Ciertamente —afirma—el hombre se olvida que su situación es ésta, por tanto miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares, y precisamente en virtud de esa inconsciencia, precisamente en virtud de ése olvido, adquiere el sentimiento de la verdad.” VM, p.25.

te la naturaleza de las cosas, tampoco es por ese supuesto “amor” que tanto se ha ufano el filósofo, sino que la busca por conveniencia; en realidad son necesidades de origen vital las que deciden en última instancia dicha búsqueda, por consiguiente, para Nietzsche no ha habido en el hombre una pulsión sincera hacia la verdad y el conocimiento, sino un conocimiento y una verdad al servicio de las pulsiones.<sup>10</sup> Pero eso no significa que él descarte semejante pulsión, más tarde veremos que deja entreabierta la posibilidad de que quizá haya una pulsión sincera hacia la verdad y el conocimiento. Mas lo que resulta paradójico es que Nietzsche estuvo firmemente convencido de que el interés no surge del conocimiento, al contrario, le precede; el interés por el conocimiento y por la verdad no responden a necesidades de índole intelectual, de igual manera no son el resultado de un esfuerzo conceptual y deliberado; más bien él considera que responden a necesidades que escapan al poder de la razón, son el resultado del poder incontenible de lo que Nietzsche llamó «la gran razón del cuerpo».<sup>11</sup>

Y no obstante, por medio de esta larga cita textual que alude a la pregunta por el valor de esa voluntad que quiere lo verdadero podemos apreciar que Nietzsche va «más allá» de sus primeros escritos. De hecho, él nunca quedó satisfecho con la idea de que el origen de la verdad y del intelecto provienen de una fuente irracional; a través de los años, y con la experiencia ya acumulada, vemos que su pregunta adquiere una mayor radicalidad, en ella no sólo se cuestiona «el valor de la verdad» sino que acto seguido introduce dos interrogantes de manera maliciosa: «suponiendo que nosotros — dice Nietzsche — queramos la verdad, por qué no más bien la no-verdad? ¿Y la incertidumbre?...». Esta contraposición

10. Cfr. MBM, parágrafo 6 pp. 26-7.

11. Por eso mismo sentencia: “La mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”. MBM. 3,p.24. Insistamos una vez más que la importancia de «partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor» estará presente de una u otra forma a lo largo de la exposición, pero donde se aclara de manera directa y clara es en las páginas 85, 86.

no está motivada por un mero capricho, tampoco es un simple recurso estilístico que Nietzsche utiliza para llamar la atención, si él invierte la pregunta y contrapone a la verdad la no-verdad, esto último no lo hemos de tomar como el nuevo ideal o anti-ideal de Nietzsche, más bien lo que a él realmente le importa es exacerbar esta contraposición que se ha dado a través de la historia entre la verdad y la no-verdad para así poder concebir la esencia del valor de una manera novedosa.

Mas esta novedad no es fácil de interpretar, pues al realizar esta “inversión” Nietzsche hace uso precisamente de la distinción que combate, pero al hacerlo simplifica las cosas de un modo problemático. Digamos que la verdad cuyo valor pone en cuestión Nietzsche es la verdad de lo existente; esto es, lo que las cosas sean antes de nuestra apropiación interpretativa, lo que sean en sí mismas, para Nietzsche representan un sin sentido, o mejor aún, la pretensión de conocer lo que ellas sean en sí mismas es un absurdo porque somos nosotros los que creamos las cosas, según él, no tomarlo en cuenta es olvidar la actividad artística, originaria, característica de la relación del hombre con el mundo; por consiguiente, Nietzsche negará la creencia de que haya un mundo-cosa independientemente del ser humano; en el fondo su crítica se dirige en contra de toda interpretación ontológico-moral-del ser. A grandes rasgos esta interpretación concibe a la verdad del ser como lo estable, lo quieto, lo inmóvil, lo intemporal, lo incondicionado, etc., así mismo, valora a la verdad como lo bueno, lo más valioso, lo superior, lo mas real... E inversamente, los metafísicos consideran, según Nietzsche, a la no-verdad como devenir, como lo transitorio, lo móvil, lo temporal, lo condicionado, etc; y por eso la consideran como lo malo, lo menos valioso, lo inferior...<sup>12</sup>

12. La contraposición entre verdad y no-verdad que critica Nietzsche también es extensible a todas esas múltiples variantes como pueden ser: seguridad e incertidumbre, ser y devenir, mundo verdadero y mundo aparente, etc. Pero lo problemático de todo esto es que también la interpretación de Nietzsche se

Para Nietzsche, esta era una visión muy vulgarizada de ver las cosas; es un «platonismo para el pueblo» cuyo carácter típico es observar la ausencia de valor que se atribuye a lo temporal y finito; en realidad, la mayoría de la gente no sólo desconfía de los sentidos sino que los discrimina, para ellos, todo lo que tenga que ver con una materialidad sensible y cambiante es motivo de sospecha. ¿Por qué? Porque perturba a la razón, el cambio provoca ansiedad; tranquilidad y cambio se excluyen mutuamente; por eso se ven inclinados a sobrevalorar la inmaterialidad de lo suprasensible y eternamente invariable porque esto les agrada, o mejor aún, les satisface su deseo de seguridad.

apoya a su vez en una concepción ontológico-moral del ser. Respecto a lo primero, esto es, a su aspecto ontológico, Nietzsche no se dió a la tarea de esclarecerlo en términos rigurosos ni sistemáticos; a decir verdad, quizá ni siquiera lo deseaba. Sin embargo, las ideas que nos permiten dar una interpretación conjunta de su pensamiento permanecen en la oscuridad, Nietzsche las ocultó a través de sus múltiples herramientas como son la psicología, sofisticada, poesía, biología, etc., no obstante y a pesar de que nunca las demostró sí las utilizó en cambio como presupuestos operativos. Aunque en su debido momento haremos las aclaraciones pertinentes conviene de una vez por todas señalar que estos presupuestos no son otra cosa que la «voluntad de poder» y la idea del «eterno retorno»; por consiguiente, la concepción ontológica que Nietzsche tiene del mundo se verá reflejada a través de una estructura dinámica y cíclica; esto es, para él, todo se origina y retorna por siempre al eterno fluir de la «vida» y la vida no es más que el agitado mar cósmico del devenir puro.

Si bien Nietzsche jamás nos dijo cómo llegó a esta intuición filosófica y se le reproche incluso de haber caído en “una ontología profundamente dogmática” (Reboul. p. 43), no por eso le vamos a negar la gran calidad que posee este principio denominado «voluntad de poder», ya que en él se concentra no sólo cualquier tipo de explicación sino toda formación posible, esto es, cualquier tipo de fenómeno, ya sea físico, químico, político, económico, social, histórico, religioso, moral o psicológico, tiene su lugar de origen en la «voluntad de poder» en tanto que todos ellos quieren ejercer y ampliar sus dominios. Desde esta perspectiva, todos aspiran a la prepotencia. Sin embargo, por cuestiones metódicas sólo me limitaré a resaltar el carácter unitario y dinámico de este principio en relación al tipo de persona, psicología y moral respectiva que “busca”, según Nietzsche, la verdad.

Para mayor información, aparte de lo que sigamos diciendo acerca del aspecto ontológico de la filosofía de Nietzsche, remito al lector a la nota número 22 pp.53-54 de este trabajo; ahí se encontrará una sugerencia que nos permitirá salir al paso de la gran complejidad que se ve envuelta la filosofía de este problemático pensador.

Ahora bien, en relación al aspecto moral, Nietzsche jamás ocultó que su filosofía se apoyaba conscientemente sobre apreciaciones de carácter moral; al contrario, abiertamente sostiene y defiende cierto tipo de valoraciones morales: para él, será «bueno» todo aquello que promueva el crecimiento, la fortaleza, la libertad, la ligereza; en suma, todo aquello que sirva a la vida; en cambio «malo» será todo aquello que empequeñece, que debilita, que esclaviza, que hace pesadas las cosas; en definitiva, malo será todo lo que ahoge a la vida.

Para finalizar esta nota, sólo resta mencionar que mi trabajo no pretende en modo alguno profundizar, ni mucho menos esclarecer el aspecto ontológico de la filosofía de Nietzsche; lo que sí pretendo, como ya lo hice saber desde la introducción, es determinar el carácter ético-moral de la verdad.

Esta forma de concebir la vida Nietzsche la denominó «perspectiva de rana»;<sup>13</sup> el sujeto que la posee siempre se encontrará por debajo de lo observado; jamás podremos comprender la profunda afinidad que hay en las cosas porque esta visión de la realidad tiende a ser dualista y parcializada, así como también por tener tan arraigada esa creencia en la antítesis de los valores. Ante estas posiciones muy difundidas hasta la fecha nuestro autor sentencia:

“Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos los procedimientos lógicos; partiendo de ese «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado con el nombre de la «verdad».<sup>14</sup>

En Kant ve Nietzsche el típico ejemplo de aquellos filósofos «deshonestos» que fingen buscar lo que «ya han encontrado», y lo buscan sin ninguna idea preconcebida, sin ningún interés que no sea más que el dictado por la mera razón; pero Nietzsche considera que sus razones siempre están al final, y lo que es más irónico: su supuesta ausencia de prejuicio es su peor prejuicio; «todos ellos son abogados que no quieren llamarse así».<sup>15</sup> Les cuesta trabajo reconocer que buscan inconscientemente una verdad que ya querían de antemano; mas lo que distingue a todos estos metafísicos es esa supuesta “exigencia moral” que subyace en torno a la búsqueda de la verdad.

Sin embargo, Nietzsche considera que esa supuesta “exigencia moral” ni está determinada por la razón, ni es desinteresada ni mucho menos es de índole moral, al contrario; al radicalizar esta contraposición entre verdad y no-verdad y llevarla

13. Cfr.MBM. 2.p.23

14. MBM. 2.p.22

15. MBM. 5.p.25

hasta sus últimas consecuencias, esta radicalización nos revelará el *principio genealógico de su filosofía: los fundamentos de la moral no son morales sino que son el resultado de ciertos instintos imperantes; así como también los fundamentos de la razón no son racionales sino que están subordinados por fuerzas inconscientes*. A través de esta perspectiva, que Nietzsche la denomina “visión de pájaro”<sup>16</sup> nos percatamos que ésta se opone abiertamente a la creencia en la antítesis de los valores, para él, esta creencia no es más que una visión prejuiciada de la realidad, en ella se esconde un profundo desprecio hacia todo lo que eleva y engrandece; en realidad, dice Nietzsche, el hecho que se prefiera más la verdad que la no-verdad, el bien que el mal, la luz que las tinieblas, no es más que un prejuicio moral impuesto desde fuera y que es preciso erradicar debido a que en él se esconden actitudes valorativas encaminadas a despreciar la vida misma. Pero ¿qué es lo que se esconde detrás de todo esto?. Dar algo por bueno o por malo es a final de cuentas una operación vinculada a la creencia en valores absolutos; por eso, la identificación metafísica del ser con lo verdadero y lo bueno implica hacer de la verdad un valor absoluto, esta absolutización conlleva a denigrar a todo aquello que no entra con esa identificación, así, la vida misma debería ser sacrificada por amor al bien y a la verdad. La idea de un mundo verdadero es el causante de la devaluación del mundo en el que vivimos y del menosprecio generado sobre él, no obstante, Nietzsche sostiene abiertamente:

“Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que lo que constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entrevaradas de manera insidiosa con insidiosa con estas cosas malas, aparentemente anti

16. Cfr. la nota 9 de MBM

téticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas.”<sup>17</sup>

Aunque se trata de una nueva forma de concebir la esencia del valor, sin embargo, sus raíces se encuentran hundidas en la filosofía de Heráclito.<sup>18</sup> Para este pensador presocrático lo sabio consistía en confesar «que todo es uno», y al igual que él, Nietzsche está de acuerdo que «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo».<sup>19</sup> Con Heráclito comparte la idea del eterno fluir, de ver la realidad como un antagonismo de contrarios primordiales, pero a diferencia de éste, Nietzsche no desarrolló su teoría de manera ontológica sino de manera axiológica y genealógica conjuntamente.

A través de esta «crítica genealógica» Nietzsche pretende desenmascarar los trasfondos del pensamiento a partir de su constitución vital, y al hacerlo, nos revela que en la búsqueda de la verdad se esconde una fe, la fe en un valor metafísico, en un “valor en-sí” de la verdad.<sup>20</sup> Pero, ¿en qué reposa su crítica?, ¿cuál es el punto de partida de esta «crítica genealógica»? De entrada, Nietzsche crítica la idea de “lo ya dado”, de lo “en-sí”; para él, no hay nada que esté constituido en-sí y por-sí mismo, ya dijimos que las cosas adquieren sentido en relación a nosotros, esto es, con el sentido que el ser humano le otorgue de acuerdo a sus condiciones de vida, por lo tanto, el valor de la verdad o de la no verdad quedan condicionados “al elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor.”<sup>21</sup> Es decir, Nietzsche pretende llegar al fondo a partir de cual se generan todas las valoraciones posibles del mundo, quiere poner

17. MBM.5. p. 25.

18. Cfr. EH. p.79.

19. 60 DK.Cf. también los fragmentos que ilustran muy bien esta unidad de los opuestos: 50, 61, 88, 111, de la versión de Diels Kranz.

20. MBM. Sec. primera ss.

21. Cfr. Deleuze G. Ob.cit., p. 9.

de relieve las condiciones previas que anteceden a todos los actos particulares de valoración y descubre que detrás de todos esos mundos de valoraciones subyace la «vida».

Si se quiere superar esta concepción ontologizada y moralizante de la verdad, es preciso, según Nietzsche, «ir más allá» de todas estas dicotomías tales como la verdad y no-verdad, ser y apariencia, fenómeno y nómeno, etc., para ello se requiere ver la realidad de una forma unitaria y pluralista; abrirse ante todo a la gran vastedad de la vida; aceptar sin reservas la contraparte de todas las cosas, «admitir que la no-verdad es condición de la vida», y por eso mismo, Nietzsche exige estar conscientes que:

“La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; (...) La cuestión está en saber hasta qué punto este juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico así-mismo, (...) que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.”<sup>22</sup>

Ahora, la nueva determinación de la verdad depende del punto de vista del «valor para la vida»; la vida es el gran juez de todas las cosas, el origen de todas las valoraciones, la vida así concebida no es más que «el mundo visto desde dentro» el mundo concebido cabalmente como «voluntad de poder».<sup>23</sup> Con esta concepción Nietzsche pretende abandonar de una vez por todas «la manía de los transmundos», la manía de que hay un «mundo verdadero», bueno, perfecto, jus-

22. MBM. 4, p.24.

23. Ibid.36.p.62

to, incondicionado y ajeno al devenir; así como también y correlativamente es un enérgico llamado a aceptar e integrar lo que se ha reprimido y despreciado hasta la fecha; nos referimos al cuerpo, a las pasiones, a los instintos, etc., o lo que es lo mismo, y dicho de manera muy general, a todo aquello que escapa al control de la razón. Digamos de una vez que «el mundo visto desde dentro» no es otra cosa que mantener el sentido y el valor del mundo ¡en el mundo! y no fuera de él, sin separar al hombre de la naturaleza, al contrario; se trata de afirmar el mundo tal y como es, incluso de identificarse con él. Teniendo esto en cuenta, ahora sí podemos explicar por qué dice Nietzsche que es un prejuicio moral inclinarse por la verdad que por la no-verdad, la luz y no la sombra, la razón y no el cuerpo, el bien y no el mal, etc. Según él, todas estas opciones expresan operaciones vinculadas a la creencia en valores absolutos, esto es, la confianza que se deposita en la verdad, en la luz, en la razón, en el bien, etc., demuestra ante todo el tipo de voluntad que las inspira, así como también su utilidad para lograr lo que se pretende. En el fondo, este tipo de voluntad pretende con sus valoraciones absolutas conservar a una determinada especie de vivientes, para eso requieren de lo simple, de lo claro, de lo regulado, de lo bueno; etc., lo otro, esto es, aquello que no pueden controlar es su acérrimo enemigo, atenta contra su felicidad, ésta no puede derivarse de un mundo pasajero sujeto al movimiento y confusión. Sospechamos porque se quiere entonces la verdad; mas por el momento tengamos presente que la originalidad de la crítica nietzscheana radica en que su ejercicio se despliega a partir de la vinculación en todo momento del conocimiento con la vida y de la verdad con la «voluntad de poder»,<sup>24</sup> no olvidando claro está que la «voluntad de poder» es un fenómeno de luchas entre

24. En su *Zarathustra*, Nietzsche ya había preguntado: “¿«voluntad de verdad» llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?” para identificarla inmediatamente con la voluntad de poder. “Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder, y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones.” (Véase Z. «De la superación de sí mismo», p.169) Cfr. a su vez MBM.10,p.29

fuerzas que se jerarquizan en función de sus desigualdades y del dominio de unos sobre otros.

Esta relación entre conocimiento y vida es lo que le permite enfatizar con toda confianza a Deleuze que, en Nietzsche “las evaluaciones no se pueden separar del elemento del que extraen su valor”,<sup>25</sup> por eso mismo, tampoco la verdad se puede dejar de abstraer del punto de vista del que procede su significado. Ahora de lo que se trata es que, frente a la afirmación de verdades en-sí, o valores absolutos e incondicionados, hemos de interrogarnos preferentemente por el valor que representan como actitudes desde la óptica de la vida, lo que equivaldría a examinar, según Nietzsche, las condiciones en las que surgen y en las que se desarrollan.

25. Ob. cit., p. 85

### III

## LA VERDAD VISTA DESDE LA VOLUNTAD DE PODER.

Ante todo, conviene tener presente que a Nietzsche le interesó poco que su doctrina de la «voluntad del poder» fuese considerada “verdadera” o “falsa”, más bien quiso ver en ella ante todo «un rasgo de expresión personal, una actitud frente a la vida».<sup>1</sup> A través de esta prevaencia de la vida se pone de manifiesto una inflexión que no puede ser abordada sólo con un tratamiento teórico, sino que exige, en un nivel de mayor profundidad, la disposición a cierto tipo de decisiones prácticas, pues lo que está en juego no es tanto los argumentos sino formas de vida, por ende:

“Lo que importa —dice Nietzsche—no es si algo es verdad, sino cuáles son sus consecuencias (...) Todo es bueno, la mentira, la calumnia, la más desvergonzada acomodación cuando sea conveniente para elevar el grado (...)”<sup>2</sup>

Para él, lo importante es que la verdad se abra al ámbito de la praxis, sin embargo, según Jesús Conill, esta apertura no se la debemos a Nietzsche, más bien “ha sido Kant quien ha descubierto el problema de la verdad al ámbito de la praxis, puesto que la razón pura es práctica.”<sup>3</sup> Este intérprete considera pertinente “volver la vista a Kant” para entender a fondo la crítica nietzscheana al concepto

1. A este respecto, Eugen Fink llegó a decir que “Su filosofía de la voluntad de poder quiere convertirse (...) en poder. Quiere tener poder no como reconocimiento universal, sino como la doctrina vital de los pocos llamados al dominio supremo, como la intelección del ser propia de los señores de la tierra.” La filosofía de Nietzsche. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Edit. Alianza, Madrid 1993. p. 202.

2. VP. II, 172, p.119.

3. Véase El poder de la mentira. Edit. Tecnos. Madrid, 1990. p.61.

de la verdad; a su vez, siguiendo a J. Simon,<sup>4</sup> Conill coincide con su interpretación al decir Simon que Nietzsche recuperó ese sentido kantiano debido a que la verdad está determinada en último término para ambos de modo pragmático.<sup>5</sup>

Lo cierto es que la praxis nos obliga a creer en algo, o mejor aún, “es el punto de vista práctico el que permite que las explicaciones conceptuales mediante juicios pretendan validez objetiva y, por tanto, se refieran a algo, (...) si no fuera por la presión práctica, podríamos movernos simplemente entre meras opiniones y, por tanto, en el ámbito de la «frivolidad» y de la irresponsabilidad.”<sup>6</sup> Independientemente de que Nietzsche haya tomado o no este sentido kantiano,<sup>7</sup> compartimos la idea que Conill adquiere a su vez de J. Simon al considerar que en “Kant y en Nietzsche, la verdad es un «tener-por-verdadero» determinado en último término de modo pragmático”.<sup>8</sup> O lo que es lo mismo, más que una necesidad de la razón, la verdad es vista como una necesidad de “fe” o creencia.

4. Véase J. Simon, La verdad como libertad, Sígueme, Salamanca, 1983.

5. Es necesario remarcar un aspecto importantísimo que Jesús Conill no tomó en consideración al referirse a Josef Simon. Es cierto que para éste el concepto de verdad tiene un valor eminentemente práctico: nos ayuda en realidad a darle una orientación a nuestra vida. Sin embargo, es necesario que la verdad —según Simon— esté sustentada sobre una base jurídica, esto es, sin la legalidad la verdad perdería su razón de ser, perdería nada menos que su carácter de objetividad. Conill no insistió en que para Simon “el derecho resulta ser lo constitutivo de la simultaneidad objetiva de los individuos, como su *ratio essendi* por encima de la manera de cómo cada individuo se representa las cosas subjetivamente en cada caso”. En una palabra, la importancia que le da Simon a la legalidad es considerable porque para él sólo bajo relaciones jurídicas podemos los seres humanos realizarnos y constituimos como seres no solamente que buscan la verdad sino como seres propiamente reflexivos. Véase Op. cit., p. 373.

6. El poder de la mentira. p.61 ss.

7. No está por de más recordar que la relación estrecha entre la verdad y la práctica estaba fuertemente arraigada en la cultura griega antigua. Nietzsche como buen helenista lo sabía, pero como se verá más adelante, según el comentario de G. Colli, Nietzsche careció de la paciencia necesaria para desentrañar esa profunda sabiduría contenida en el pensamiento presocrático. Por el momento digamos que en aquellos tiempos no había separación entre teoría y práctica. Tiempo después, bajo esta influencia, Platón, por ejemplo, en el *Lisis* (210b) nos ilustra muy bien esta vinculación de confianza que hay entre las acciones, el conocimiento y la verdad.

8. El poder de la mentira. p. 63.

Pero es necesario hacer ciertas aclaraciones en relación a esto último. Se podría objetar de manera inmediata que esta coincidencia en torno al «carácter pragmático» de la verdad en ambos pensadores resulta quizá demasiado forzada, ¡y más aún!, decir que Kant vió a la verdad como un mero asunto de fe muchos pensarían justificadamente que se está tergiversando por completo al pensamiento de Kant. En efecto, si nos basáramos únicamente en el aspecto formal de *La crítica de la razón pura* esta objeción resultaría válida; es decir, en esta obra ambiciosa Kant quiso establecer las condiciones de posibilidad no sólo de todo conocimiento objetivo sino de toda experiencia posible, incluyendo claro está, la creencia, la mera opinión, el saber, etc. No estamos diciendo que Kant pretendió demostrar la validez de la creencia o de la mera opinión, no, estamos afirmando únicamente que éstas no se pueden establecer con independencia del espacio y del tiempo; todo tipo de representación, cualquiera que esta sea está determinado por las condiciones intuitivas de la sensibilidad. Para Kant la determinación de este tipo de condiciones indispensables era independientemente de toda experiencia, funcionaban a priori, su carácter apriorístico hacía que se elevaran estas condiciones a rango de universalidad y necesidad, por consiguiente, su naturaleza tenía que estar más allá de todo interés práctico puesto que era incondicionada. Esta inferencia es la que impide ver por otra parte a la verdad dentro de la perspectiva kantiana como un mero asunto de fe o creencia, si Kant criticó a la creencia fue por considerarla objetivamente insuficiente.<sup>9</sup> Su deseo era más bien tomar una medida con suficiencia tanto objetiva como subjetivamente, el criterio o medida que satisfacía este requerimiento de la verdad no era otro sino el lógico, por ende, definió a la verdad como la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón”.<sup>10</sup>

9. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978. B 850.

10. A 60

Pero precisamente es esta conformidad (que por cierto Kant no la denomina creencia sino certeza practica –porque vale para todos–) la que Nietzsche pone en tela de juicio. Ya hemos insistido lo suficiente que para él no hay leyes universales ni necesarias provenientes de un mero instrumento del cuerpo como puede ser el de la razón. Sin embargo, no nos contradecemos si afirmamos que a pesar de que existe una gran discrepancia de fondo entre ambos pensadores hay no obstante un punto sutil de convergencia fundamental: consideramos que el trasfondo decisivo en torno a la verdad no está determinado en última instancia por criterios formales; por extraño que parezca tanto para Kant como para Nietzsche la verdad queda situada en un ámbito que rebasa por mucho el aspecto teórico, la verdad así entendida se circunscribe en la esfera de la voluntad, específicamente en el ámbito de las decisiones.

Cabe decir que el servicio vital que presta la verdad a los seres humanos es un acto existencial que no está regido por reglas lógicas, es más bien un acto espontáneo, libre, que tiene que ver ante todo con una predisposición vital por parte de la voluntad de aceptar sin cuestionamiento el “hecho” de que existe algo denominado como la verdad. Esta fe en la verdad ya dijimos que no es de naturaleza lógica sino que es, para decirla en términos kantianos una “certeza moral que se apoya en fundamentos subjetivos”.<sup>11</sup> Curiosamente Nietzsche le concederá a Kant que sin estos «fundamentos subjetivos» no podría darse la comunicación entre los hombres puesto que la posibilidad de la intersubjetividad está dada en tanto que las características subjetivas son análogas, es decir, valen para todo intelecto. Pero que no haya malentendidos, esta “analogía” aunque no tiene el mismo sentido ni alcance en ambos pensadores, como se verá enseguida, sí posee en cambio una función semejante, a saber: Nietzsche le concederá a Kant de que no conocemos las cosas tal cual son, sino que las conocemos mediante es-

11. B 857.

estructuras predeterminadas que están entre nosotros y que imponemos en ellas;<sup>12</sup> lo cual no significa que Nietzsche defiende una subjetividad trascendental si no que simplemente acepta el estatus subjetivo de las formas y de las categorías, pero jamás está de acuerdo con Kant en su pretensión de objetividad; al contrario, para Nietzsche estas estructuras, que no son más que ficciones, son las que dan la posibilidad de hablar de la verdad no porque correspondan al mundo, sino porque se desarrollan y reconocen precisamente en ese ámbito de ficciones, de no ser así, sería imposible que estas estructuras cumplieran la función básica del intelecto que es la sobrevivencia del ser humano. Digámoslo de esta manera: si el mundo aparece originariamente en diversas perspectivas, ya sea que dependa de la constitución del sujeto, de sus estados de ánimo, de su situación, etc., no obstante el horizonte perspectivista permite sin embargo alcanzar una visión común en ciertos órdenes que son válidos para todos, es decir, permite el conocimiento de un mundo común de objetos identificables en todo momento, sin importar que el conocimiento sea una creación universal, necesaria y objetiva como en Kant, o si es una mera ficción como en Nietzsche, si al fin y al cabo el conocimiento se expresa de manera semejante en todos los intelectos.

Empero, las convergencias son muy difíciles de establecer aún en este terreno; el hecho de que ambos autores coincidan en introducir el factor existencial como requisito indispensable para definir a la verdad eso no implica de ningún modo que coincidan también en la forma de considerar el problema. Por un lado, Nietzsche entenderá de una manera muy distinta lo que Kant denominó «hecho» «certeza moral» e inclusive «fundamentos subjetivos»; por el otro, para Kant, estos términos no presentaban ningún problema, funcionaban como tales, esto es, eran evidentes por sí mismos; en cambio para Nietzsche no lo eran en realidad, para él no existían hechos sino meras interpretaciones, o si se quiere, ficciones necesarias que ayudan a sobrevivir a la especie humana, por eso mismo estas con

diciones o principios subjetivos no podían pertenecer, según Nietzsche, a las propiedades lógicas del intelecto, sino a su naturaleza biológica, pertenecen al ser humano como tal. Al introducir este factor biológico en el estudio del conocimiento Nietzsche se aleja considerablemente de Kant.

Y si a pesar de estas diferencias de fondo que existen entre Kant y Nietzsche queremos aún así entrelazarlos respecto al carácter pragmático de la verdad, no perdamos de vista esta diferencia básica que subyace en ambos pensadores con el fin de resaltar en mayor medida la complejidad del pensamiento nietzscheano. La diferencia sutil es esta: para Nietzsche la «fe» en la verdad no debe de tomarse como tal, esto es, no se necesita «creer» ciegamente en ella, sino más bien actuar basándose en ella, estar plenamente conscientes de su naturaleza ficticia y aún así «tomarla como directiva» ¡Irónicamente esta prescripción ya había sido formulada, aunque en un contexto distinto, por el mismo Kant!<sup>13</sup> Sin embargo, aquí nuevamente surge la diferencia entre ambos; gracias al neokantiano Friedrich Albert Lange, Nietzsche radicalizará el principio del cual se sustentaba la filosofía kantiana. En su libro *Historia del materialismo* Lange le proporcionaba a Nietzsche los elementos necesarios para llevar a cabo dicho fin:

[...] admitamos como un hecho lo que Kant da como conjetura, a saber: que lo sensible y el entendimiento tienen en nuestro ser una raíz común; demos un paso más y busquemos las categorías del entendimiento en la estructura de nuestros sentidos[...]<sup>14</sup>

13. Cfr. en especial el Apéndice a la Doctrina Trascendental. No cae dentro de nuestros propósitos actuales el querer establecer con suficiente claridad las correspondientes diferencias que hay entre Kant y Nietzsche. Pero puesto que los hemos relacionado en más de una ocasión nos contentaremos con extraer un comentario que hace Reboul al respecto con el fin de ilustrar la complejidad del problema: según Reboul, la relación entre Kant y Nietzsche es más estrecha de lo que se piensa; incluso llega a sugerir que quizás las divergencias entre ambos se dirijan más que nada a las palabras y que Nietzsche esté más cerca de Kant de lo que cree. Cfr. Op.cit., p.23.

14. F. A. Lange. Historia del materialismo, trad. Vicente Colorado, Juan Pablos, México 1974. p. 211.

En este texto se destacan dos puntos esenciales que Nietzsche hará suyos y que los llevará aún más allá que el propio Lange. Primero, comparte con éste la idea de la unidad psicofísica del ser humano, mas en el caso específico de Nietzsche esta unidad no es estática, como tampoco armónica, ni mucho menos se reduce a esta relación conflictiva entre entendimiento y sensibilidad, sino que el conflicto se extiende a esta integración sintética entre razón e instintos, o para decirlo en términos freudianos, entre lo consciente y lo inconsciente. Empero, lo singular de este conflicto es que no deviene en una guerra estéril y paralizante, al contrario, desde la perspectiva nietzscheana en esta lucha ambos polos quedan fecundados en una relación recíproca que estimula la creatividad de ambas partes. Aunque más tarde redondearé esta idea, he insistido no obstante desde el inicio de mi trabajo, hasta qué punto esta unidad psico-física tiene importancia en relación al tema que nos ocupa que es la voluntad de verdad.

Segundo, a diferencia de Kant, Nietzsche siguiendo a Lange no se limitó a establecer únicamente las condiciones lógicas del pensamiento, muy por el contrario, acepta la propuesta de Lange al querer éste discernir las condiciones biológicas que determinan al mismo pensamiento: sostiene que dichas condiciones no pertenecen a la naturaleza de la mente, van más allá, pertenecen a esta unidad dinámica y compleja llamada naturaleza humana, si por ésta entendemos una multiplicidad abierta e irreductible de procesos vitales.

Si bien Nietzsche comparte respectivamente con Kant que hay estructuras a priori que condicionan al intelecto humano, y por otra parte, que el primero acepte la radicalización llevada a cabo por Lange al decir que estas estructuras no provienen de la razón, sino que son biológicas porque las necesitamos para poder vivir y sobrevivir, esto no implica restarle originalidad ni mucho menos situarlo como mero receptor de ideas. *Lo que distingue a Nietzsche no nada más de Kant o de Lange sino de la tradición entera es que todos ellos comparten la idea de que la ciencia y la filosofía pueden explicar la realidad, en cambio Nietzsche*

*recusa semejante pretensión optimista, para él ninguna teoría nos dará el conocimiento de las cosas puesto que no hay cosas, sino meras interpretaciones con que podamos dominar al mundo.*<sup>15</sup>

Ante esta situación de dominio es de esperar que este «pragmatismo de la verdad» en la filosofía de Nietzsche esté sujeto hoy en día a múltiples controversias tanto a favor como en contra. Citaremos a dos de ellos para así poder diferenciar nuestra posición al respecto: Jesús Conill de manera moderada dice que no es tanto que se hable de una nueva “teoría pragmática de la verdad” sino más bien “del criterio para saber usar las palabras relacionadas con la verdad.”<sup>16</sup> Aunque no de manera explícita, Conill al fin y al cabo no comparte dicha teoría; sin importar de que su obra está muy bien documentada y con muchos méritos a su favor, no encontramos argumentos en contra que desautoricen semejante teoría.

El caso de Olivier Reboul es parecido; en sentido estricto tampoco él da razones en contra de este pragmatismo, sin embargo, es más contundente que aquél debido a que Reboul no comparte ningún tipo de pragmatismo sea cual fuere. Se limita únicamente considerar la crítica que Nietzsche hizo al pragmatismo, pero nunca va más allá, quizá se satisfizo con ese Nietzsche crítico. Al querer resaltar el proyecto desmitificador de este filósofo, Reboul se pregunta:

“¿la verdad como simple mentira vital o una verdad superior que permitiría descubrir las mentiras de nuestras pretendidas verdades? En el primer caso, el pensamiento de Nietzsche se reduciría a un pragmatismo brutal. Y, sin embargo, si hay una filosofía que combate, es precisamente el pragmatismo, ¡brutal o distinguido! Toda su crítica muestra que una creencia pierde todo crédito por el hecho de que tengamos necesidad de ella. Y esto vale no sólo para la praxis, sino sobre

15. Cfr. *Humano, demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. EDAF. España, 2000. 19. p.55.

16. *El poder de la mentira*. p.60

todo para las creencias superiores, las «convicciones» morales o religiosas, las que responden a nuestra necesidad de consuelo, de salud, de sentido...».<sup>17</sup>

Por mi parte, en muchos aspectos esenciales mis opiniones son parecidas a las de ambos, esto se podrá apreciar a lo largo de mi exposición, pero difiero de ellos, principalmente de Reboul, en su no aceptación de ese nuevo sentido pragmático de la verdad. A mi modo de ver, bien puede ser aceptada esta teoría a condición de ser matizada, y en lugar de hablar “del criterio para saber usar las palabras relacionadas con la verdad”, o en el caso contrario, de defender ya sea un “pragmatismo ¡brutal o distinguido!” que con razones de sobra recusó Reboul, nosotros en cambio preferimos mantener hasta donde sea posible esta distinción tan característica de Nietzsche entre lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil, para así poder permitarnos hablar mejor de una tipología no sólo pragmática sino también de una tipología de la verdad.

Ahora bien, si queremos determinar a la verdad desde la «voluntad de poder» y además justificar conjuntamente una tipología “pragmática de la verdad”, es preciso tomar en consideración por lo menos dos ambigüedades en las que incurrió el propio Nietzsche. Primera, al denominar a su filosofía como un «platonismo invertido», ya dijimos que éste hace uso precisamente de la distinción que combate, esto es, a la verdad tradicional le contrapone la no-verdad, a la seguridad la incertidumbre, al ser le opone el devenir, etc. Sin embargo, Nietzsche estuvo consciente de esta deficiencia, fue quizá uno de los primeros en denunciar que el origen de todas estas irregularidades se debían al poder seductor de la gramática;<sup>18</sup> para poder superar esta situación optó por

17. Nietzsche crítico de Kant. Trad. Julio Quesada y José Lasaga, Anthropos, España 1993. p.48.

18. Cfr. MBM 16, p.33

recurrir a una instancia más arcaica que la misma gramática.<sup>19</sup> A esta instancia suprema Nietzsche la denominó indistintamente como «vida» o como «voluntad de poder»; pero lo que le criticamos es que él quiso ir más allá de la representación, esto es, *su error fue el de querer postular un “fundamento” último del mundo, un fundamento extrarrepresentativo*; pero aunque quizá sí se dió cuenta, Nietzsche no logró explicar de manera coherente que lo que él llamó «vida» es ya, en parte, abstracción, y por ello, representación.

Segunda ambigüedad, él nunca llegó a delimitar de manera rigurosa ni al concepto «Vida» ni mucho menos a esa grandiosa metáfora llamada «voluntad de poder».<sup>20</sup> Ante esto, muchos intérpretes, Eugen Fink por ejemplo, considera que el propio Nietzsche las “encubrió por motivos polémicos”.<sup>21</sup> Pero sea lo que fuere, en lo que sí no hay duda es que todos ellos convergen en considerar a la «voluntad de poder» como un principio;<sup>22</sup> la dificultad se inicia cuando la quere-

19. Aunque mi interés no es precisamente su teoría del lenguaje sino el aspecto ético-moral de su filosofía, no obstante más adelante haré ciertas puntualizaciones al respecto debido al enorme peso que Nietzsche atribuyó al lenguaje.

20. Cfr., la nota 12 de este trabajo, pp. 36, 37

21. Fink. p.93.

22. Cfr. Deleuze, p.73.ss; Fink. p.96; Reboul, p.86. Independientemente de cómo lo conciban cada uno de estos autores conviene precisar de antemano que un principio, si es tal, por esencia tendrá que ser incuestionable, es un inicio estrictamente; por lo tanto, es necesario que sirva como fundamento respecto a todas nuestras dudas, certezas, errores, mentiras, soluciones, etc. Esta aclaración no es espúrea, estamos conscientes de sus implicaciones; por ejemplo, sabemos que muchos “nietzscheanos” no estarían de acuerdo con esta interpretación, nos objetarían de manera mordaz que la idea misma de «fundamento» al propio Nietzsche le resultaba no sólo reticente sino nefasta porque encubría actitudes regresivas e incluso cobardes al no querer aceptar ni mucho menos asumir que no hay ningún punto fijo y estable al cual apoyarnos. Sin embargo, a pesar de que la «voluntad de poder» excluye los caracteres fijos, estables y absolutos, no obstante sirve como punto de apoyo, es decir, nosotros queremos verlo como un principio inmanente que no está determinado por ninguna otra condición distinta que no sea el devenir. De hecho, Giorgio Colli se une también a la lista de los que le reprochan a Nietzsche el no haber descifrado de manera clara su propio punto de partida. A este respecto y refiriéndose a este “principio” íntegro que es la «voluntad de poder» Colli sostiene: “La mentira es el instrumento de la voluntad de poder, pero la voluntad de poder no es mentirosa. Esta es la liberación sugerida por Nietzsche, aunque las conclusiones nihilistas, respecto a las expresiones consagradas públicamente, no llegó a deducirlas y sobre todo no las puso en práctica” Véase Después de Nietzsche, trad. Carmen Artal, anagrama, 1978, Barcelona, p.104. Considero que esta interpretación además de dar una coheren-

mos determinar, esto es, las controversias se originan —según mi modo de ver— no tanto cuando se confunde a la vida con la «voluntad de poder», pues en este sentido y sólo en este sentido, Nietzsche fue claro al decir:

“Una especie de vida instintiva cuyas funciones orgánicas se presentan asociadas sintéticamente y confundidas: autorregulación, asimilación, nutrición, intercambios orgánicos; en resumen, una forma previa de la vida.”<sup>23</sup>

Como ya lo indicábamos, lo decisivo está en saber si este principio denominado «voluntad de poder» es inmanente o trascendente a la vida misma, esta decisión es uno de los principales problemas no resueltos que se hallan en la obra de Nietzsche. Por mi parte, no pretendo inmiscuirme en la problemática, prefiero tomarla tal y como fue proyectada por la intuición profunda del filósofo, esto es, considerar a la «voluntad de poder» como un principio inmanente que nos permi-

cia general e interna al sistema nietzscheano nos ahorra al mismo tiempo demasiadas complicaciones que quizá resulten innecesarias en relación al tema que nos ocupa. Es decir, al leer a Nietzsche la mayoría de sus interpretres se cuestionan con razón de ¿cuál es el punto de partida o la base en que se apoya aquél para criticar ya no sólo a la modernidad o a la tradición entera, sino «a la verdad en y por sí misma»? Este punto de partida no es otro sino aquel que Nietzsche llegó a concebir en su período de madurez como la «voluntad de poder»; es cierto que dicho principio es poco claro y que incluso es un “principio polémico” como bien lo señala Reboul, mas no por eso nos vemos orillados a considerar necesariamente a la «voluntad de poder» como un “principio trascendente” tal y como lo interpreta este último (p.88). Sin entrar en detalles sólo diremos que más que trascendente es un «poder interno» como lo define su propio autor (VP., II. 309). Es un poder que no puede ir más allá de sus determinaciones, es más bien como dice Deleuze “un principio esencialmente plástico, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina” (p.74). Así entendida la «voluntad de poder» es a mi parecer una hipótesis de explicación extensible a todos los fenómenos, es un intento de recuperar de manera plena la significación propiamente ontológica de la realidad.

Para finalizar esta nota resaltemos que ambas interpretaciones, las de Giorgio Colli y Gilles Deleuze, las utilizaremos como presupuestos necesarios de la exposición, es decir, las daré por consabidas sin necesidad de aclararlas. La razón de mi proceder se haya justificada por el hecho mismo de la situación: pretender esclarecer este principio cósmico denominado «voluntad de poder» es acceder al territorio más elevado del pensamiento, empresa que rebasa por mucho no sólo mis intereses sino mi capacidad humana. Si pretendo ser consecuente con la interpretación que hace Giorgio Colli en este punto, cabe decir que el principio o fundamento universal no puede aclararse, se parte de él; no se puede aclarar porque es la condición de toda aclaración posible, es el fundamento que precede a lo fundado; es precisamente aquí donde la razón encuentra su límite. (Véase VP. IV, 1060, p. 554)

23. MBM. 36. pp. 61-62

ta explicar y fundamentar nuestra posición en torno a la problemática de la verdad. Para ello, tomaremos como hilo conductor la aclaración previa que nos hace Deleuze: “la voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores.”<sup>24</sup>

## IV

### UNA TIPOLOGÍA PRAGMÁTICA DE LA VERDAD.

Si queremos determinar no sólo a la verdad sino también a la voluntad que quiere lo verdadero hemos de partir a través de este “elemento genealógico de la fuerza” que es la «voluntad de poder». Así, tomando como referente necesario este principio nos podemos percatar que tanto la verdad como la búsqueda de la misma no son más que un síntoma, no son más que cuestiones relacionadas con la fuerza o el incremento de poder. Pero para no tergiversar el pensamiento de Nietzsche y caer en unilateralidades partidistas es preciso distinguir que el término «poder» tiene un doble sentido. El primero de ellos se refiere a la posesión del poder sobre alguien, a la capacidad de dominarlo tal y como lo entendieron los integrantes del Partido Nacional Socialista; el segundo, que es el que se apega al sentido íntimo de la filosofía de Nietzsche, según nuestra interpretación, nada tiene que ver con el hecho de dominar a alguien, sino más bien *el poder entendido como capacidad o potencia*. Esta capacidad se ve reflejada en la medida en que un individuo que se considera potente no necesita dominar y se halla ausente del apetito de poder; mas si aún así se quiere hablar de lucha o dominación hemos de tener presente que la lucha y el dominio es ante todo y sobre todo consigo mismo, pues de lo que se trata es de autoafirmarse e incrementarse a sí mismo, ya sea en un plano individual, ya sea en un plano colectivo.<sup>1</sup>

1. Para Nietzsche, la voluntad dominante a diferencia de la voluntad dominada no necesita del reconocimiento del otro para estimarse, es decir, el amo no necesita hacer reconocer su poder; al contrario, por su propia fuerza, se manda a sí mismo; no necesita de las alabanzas de los demás; no depende del juicio de otros para estimarse a sí mismo porque tiene la seguridad de su propio valor. Cfr. MBM.260-1. Pero en el *Zarathustra* es donde se ejemplifica de manera clara y concisa la problemática,

Ahora bien, después de señalar esta doble significación que entraña el término poder, es conveniente justificar nuestra defensa de una teoría pragmática de la verdad no sólo a partir del texto comúnmente citado que consiste en declarar que: «el criterio de la verdad radica en el aumento del sentimiento de poder»<sup>2</sup> sino también en los siguientes textos, del cual el primero ya lo habíamos citado,<sup>3</sup> aunque esta vez lo haremos en su totalidad debido a que contiene ciertos elementos que son básicos para entender su propuesta:

“Lo que importa –dice Nietzsche- no es si algo es verdad, sino cuáles son sus consecuencias: falta absoluta de probidad intelectual. Todo es bueno, la mentira, la calumnia, la más desvergonzada acomodación, cuando sea conveniente para elevar el grado de calor, hasta llegar a hacer «creer»”

Es decir, Nietzsche les reprocha no sólo a la mayor parte de los filósofos sino al hombre en general su «falta absoluta de probidad intelectual» por el hecho de no querer reconocer que en toda esa supuesta búsqueda de la verdad e inclusive en toda producción de formas, ya sean científicas, artísticas, políticas, lingüísticas, etc., lo que les orilla a todos ellos es en última instancia la necesidad de sobrevivencia; la necesidad de sentirse seguros ante el miedo que provoca el poder avasallador de la naturaleza; en síntesis, el reproche va dirigido a esa actitud de no querer confesar que el problema de la verdad es ante todo una creencia condicionada para la conservación de la especie humana.

Pero el segundo texto al que recurriremos corrobora de manera explícita lo anterior:

en «Sobre la victoria frente a sí mismo» el poeta-filósofo se pregunta: “¿Qué es lo que decide al ser viviente a obedecer, a mandar y a ser obediente incluso mandando? Oíd mis palabras, ¡oh sabios entre sabios! ¡Examinad seriamente si he penetrado en el centro de la vida, hasta sus raíces! Allí donde he encontrado la vida, he hallado la voluntad de poder; y, hasta en la voluntad del que obedece, he hallado la voluntad de ser señor”.

2. VP. III, 528, p.301. A su vez, cfr. Conill, Op.cit., p.60.ss.

3. Cfr. la cita num. 2 de este trabajo, p.44.

“La verdad es el error sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término”.<sup>4</sup>

Esta cita es importante en dos sentidos, el primero ya lo hemos dicho, nos sirve para confirmar nuestra defensa de una teoría pragmática de la verdad; el segundo sentido es que sintetiza de algún modo la idea central que maneja Nietzsche en torno a la problemática de la verdad. Para él, en efecto, la verdad es un error, y lo es debido a que comúnmente se le ha considerado a la verdad como la adecuación entre el intelecto y la cosa, pero para Nietzsche esto es un absurdo porque «entre dos esferas absolutamente distintas como lo son el sujeto y el objeto no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino a lo sumo, una conducta estética (...) un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño (...) para lo cual se necesita (...) una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar».<sup>5</sup>

Estas ideas en torno al carácter poetizador del lenguaje Nietzsche se las debe ante todo a Gustav Gerber y no a Friedrich Albert Lange como algunos suponen.<sup>6</sup> Siguiendo los estudios de A. Meijers quien es la autoridad en la materia, tanto Enrique Lynch, pero sobre todo Jesús Conill coincide con Meijers en señalar que las ideas importantes de la genealogía del lenguaje en Nietzsche siguen los pasos de Gerber.<sup>7</sup> Sin entrar en pormenores, para este autor el lenguaje es esencialmente metafórico y en su libro titulado, *El lenguaje como arte* (Die Sprache als Kunst) Gustav Gerber dejó asentado que el carácter figurativo a través de

4. VP. III, 488, p. 282.

5. *Sobre verdad y mentira* en sentido extramoral. pp. 29-30.

6. Véase los comentarios que hace E. Lynch en su obra *Dionisio dormido sobre un tigre*. Destino, Barcelona 1993. pp. 210 y 218, y la nota 72 de ese texto. También cfr. Jesús Conill, Op. cit., 3.1. Genealogía del lenguaje, pp.35-43.

7. Ibid.

los tropos es lo que constituye propiamente el lenguaje.<sup>8</sup>

Esto último es lo que retoma Nietzsche de Gerber; para ambos el ser humano es un animal poético al que le es esencial un «impulso a la formación de metáforas», este carácter figurativo, o si se quiere, este «impulso artístico» es precisamente el puente que permite la unión entre dos esferas tan heterogéneas como son el sujeto y el objeto. Su consiguiente heterogeneidad impide por otra parte aceptar la definición de verdad como la adecuación entre el pensamiento y la cosa, pero no sólo eso, tanto Gerber como Nietzsche descartan la creencia de que pueda reproducirse la «realidad en sí» debido a que el lenguaje por su misma naturaleza metafórica es incapaz de expresar adecuadamente la realidad.

Sin embargo, a pesar de estar conscientes de que el pensamiento depende del lenguaje y de que éste contiene presupuestos falsos en tanto que inventa «operaciones que no corresponden a la realidad». Nietzsche al respecto nos dirá que los seres humanos olvidan la génesis del lenguaje, pero lo decisivo estriba en que este olvido, o mejor aún, este autoengaño junto con la falsificación inherente que hay en el hombre son al fin y al cabo presupuestos necesarios para la vida. Según él, el carácter seductor y falsificador de las palabras se debe a la naturaleza intrínseca no sólo del lenguaje sino del ser humano como tal; para Nietzsche, los seres humanos son embusteros por naturaleza, son auténticos poetas en el sentido original de la palabra: falsifican para sobrevivir, crean las condiciones para lograr sus metas y el lenguaje es la condición y el medio para que el intelecto pueda llevarlas a cabo, es por eso que afirma:

“El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos (...) En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir (...)”<sup>9</sup>

8. Citado por Conill, Op. cit., p.39.

9. *Sobre verdad y mentira*. pp. 18-9. Cfr. también MBM. 192. p.122

En concreto, para Nietzsche el mundo es verdadero sólo en la medida en que le permite vivir al ser humano, por la sobrevivencia los seres humanos inventan la categoría de verdad para habérselas con el mundo; así, la verdad es vista como una estructura fundamental para la vida del hombre, como tal constituye un gran valor, pues si las personas no tomaran las cosas como verdaderas es muy probable que perecieran, su necesidad de conservación les obliga a suponer que el mundo consiste en cosas que permanecen, en cosas que son verdaderas; por eso mismo la creencia en la permanencia, en la duración, en lo incondicionado, no es «la creencia que es más verdadera, sino que es más útil»<sup>10</sup>.

Desde esta perspectiva, la verdad es el tipo de ilusión que se muestra útil para la vida, ¡ahí está el pragmatismo que estamos defendiendo! pero es necesario matizarlo a través de una tipología pragmática y decir que en la filosofía nietzscheana se pueden dar dos tipos distintos de pragmatismos. El primero es el que Nietzsche repudia, nos referimos al pragmatismo anglosajón y americano; para él, éstos se caracterizan por concebir a la vida de manera fácil y superficial, llena de seguridad y confort, libre tanto de peligro como de sufrimiento, exenta de misterios, etc. Todos estos fenómenos no son más que proyecciones de una moral utilitarista;<sup>11</sup> pero Nietzsche nunca se cansó de decirnos que semejante moral no es más que una «moral de rebaño», que desear la verdad por el simple hecho que nos sea útil para sobrevivir no es ningún triunfo, no es garantía en absoluto de crecimiento; al contrario, es de empobrecimiento, de bajeza, de sometimiento.

10. *Gaya ciencia*. (=GS) Trad. Germán Cano. Edit. Colofón. S.A. Madrid, 2001 Afor. 24, 27, 30. VP. III, 502, p.286.

11. Tomemos en cuenta que sus ataques van dirigidos de manera frontal al filósofo y economista inglés J. Bentham, quien fuera el fundador del utilitarismo como sistema moral. Pero en términos generales Nietzsche va más allá de este sistema por considerarlo demasiado burdo y falta de elaboración. "Por todo, -dice él- el utilitarismo no puede considerarse como una base, sino una doctrina secundaria y de poca validez en suma." VP. III, 720, p.396. En lo referente al utilitarismo en la moral

miento. Todo esto le lleva a reconocer que:

“Mientras la utilidad que domine en los juicios morales de valor sea sólo la utilidad del rebaño, mientras la mirada esté dirigida exclusivamente a la conservación de la utilidad, y se busque lo inmoral precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad: mientras esto ocurra, no puede haber todavía una «moral del amor al prójimo»”<sup>12</sup>

De manera totalmente opuesta, el otro tipo de pragmatismo se denomina dionisiaco, y su correspondiente moral tiene que situarse muy por encima de la utilidad; en este sentido, al ser dionisiaco le importa muy poco la conservación de la especie pues se sitúa en esa extática afirmación del carácter complejo de la vida. A través de esta complejidad, o mejor dicho, a través de este carácter extasiante, la vida misma le confía, según Nietzsche, su más profundo secreto, a saber: *que ella sólo puede triunfar en la abundancia, cuando se derrocha, cuando agota sus energías vitales.*<sup>13</sup> Esta profunda verdad le hará decir a nuestro autor que esa voluntad dionisiaca al conocer lo más terrible y lo más bello de la vida tiene que experimentar forzosamente el poder constructor y destructor de la misma, por consiguiente:

“(…) esa voluntad de vida tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad incondicional de poder: —nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones,

Cfr. MBM. 228, pp. 174-5-6. y en especial la Sec. Novena. ¿Qué es aristocrático?. Así como también GM. I, 2.

12. MBM. 201, p.130 El sentido específico de esta última frase cobrará sentido más adelante debido a que Nietzsche comúnmente se refirió a ella en tono despectivo, pero aquí este no es el caso. Si se habla del «amor al prójimo» en la filosofía nietzscheana tenemos que desligarlo totalmente de cualquier influencia cristiana e incluso religiosa, y decir que este amor sólo se puede dar en determinadas circunstancias a condición de no ver en el prójimo a un ser en donde poder encontrar sólo refugio, consuelo o compasión, sino un ser en donde poder ejercitarse, fortalecerse, enriquecerse, etc., en suma, ver en este amor al prójimo un nuevo sentimiento o deseo de querer acercarse de manera más íntima y radical con la vida entera. Cfr. MBM 295 p. 254.

13. En el apartado titulado «*De la superación de sí mismo*» del *Zaratustra* encontramos lo siguiente: «Un día la vida me reveló un secreto: “Me dijo yo soy la que siempre a de superarse a sí misma.” (...) Y prefiero hundirme en mi ocaso y renunciar a esa única cosa; y es que ahí donde hay ocaso y otoño la

ocultación, estoicismo, arte de tentador y diablerías de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie “hombre” tanto como su contrario—”<sup>14</sup>

El hecho de que hagamos esta diferenciación tipológica de pragmatismos nos permitirá resaltar con mayor énfasis la situación que nos interesa: para Nietzsche el problema de la verdad no es de índole gnoseológica sino que es una cuestión ante todo moral, se trata de determinar en última instancia ¿quién se atreve a buscar la verdad?, y por consiguiente ¿qué tipo de valoraciones subyacen en torno a ella?. A partir de aquí delimitaremos nuestro trabajo en relación a la voluntad de verdad por medio de esta tipología, diferenciando sus contenidos respectivos de valoraciones y finalidades propias de cada uno.

vida se sacrifica por el poder. Y yo quiero ser lucha, devenir, fin y contradicción de los fines. Quien comprenda mi voluntad comprenderá también los abruptos caminos que ha de recorrer (...))»

14. MBM. 44, p.69

## V

### MORAL Y PODER

Ya dijimos de alguna forma que las preguntas por la verdad se deciden en último término conforme a las «disputas por los poderes de la vida». Recordemos también que para Nietzsche «la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento, opresión, dureza, imposición de formas propias»,<sup>1</sup> en una palabra, la vida es «voluntad de poder». Pero de lo ya expuesto hasta aquí lo importante es tomar en consideración lo siguiente: *la voluntad de poder es vista, en principio, desde el hombre, es decir, es vista como autosuperación creadora.*

En *Más allá del bien y del mal* y posteriormente en la *Genealogía de la moral* Nietzsche se apoyará en consideraciones morales y psicológicas para elaborar el concepto filosófico de «voluntad de poder».<sup>2</sup> Este concepto acuñado por Nietzsche pretendió funcionar a pesar de sus ambigüedades como el principio y fundamento de todas las cosas.<sup>3</sup> Su manifestación se hace presente en el hecho de

1. MBM., 259, p.221.

2. En relación a esto último nos dice: “La psicología (...) no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como teoría de la evolución de la voluntad de poder (...) eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos (...)” Ibid., 23, p.45.

3. A diferencia de Conill, considero que “el dinamismo vital y la metafóricidad del lenguaje” no implican necesariamente renunciar al pensamiento fundamentador. Y más aún, aunque Nietzsche no logró integrar su filosofía en un sistema, y que quizá ni siquiera deseo lograr; vemos que de hecho él mismo no consiguió sustraerse a ese afán de un principio básico, pero a diferencia de la tradición metafísica su principio no tiene porque convertirse en un punto de quietud. Al contrario, la vida que lo envuelve todo y que Nietzsche la concibe como «voluntad de poder» no es ningún fundamento que sustente, sino un abismo, un abismo que constituye una amenaza para nuestros intentos «apolíneos» de adquirir firmeza en nosotros mismos; la firmeza, si es que la hay, no puede ser encontrada en otra parte que no sea la vida misma en su eterno fluir. Más adelante veremos que no necesariamente hay una ruptura entre la «voluntad de poder» y la voluntad de verdad como Jesús Conill cree. Cfr. lo que éste dice en la p. 147 de su obra.

que transforma todo en una relación del tipo dominante-dominado, una parte de este todo, la moral, es un producto derivado de la «voluntad de poder».

De manera consecuente, Nietzsche define a la moral como «un lenguaje mímico de los afectos»,<sup>4</sup> pero también la define como «un sistema de valoraciones que se relacionan con las condiciones de vida de un ser».<sup>5</sup> Mas como quiera que se les denomine, el caso es que tanto las valoraciones como los afectos o pasiones delatan algo del modo de ser de los hombres y nos dicen en qué ven éstos sus condiciones de vida, pero lo decisivo estriba en que las valoraciones como las pasiones están guiadas por la voluntad de poder; y aunque no lo confiesen, ambas según Nietzsche, desean el poder, es decir «quisieran desempeñar el papel de ser señor».<sup>6</sup> Pero, ¿qué quieren estos tipos de valoraciones y pasiones con su dominio?, ¿qué es lo que intentan mantener?; en una palabra, ¿qué quieren hacer valer con su moral?

Este pensador no se deja engañar por ninguna mascarada moral, su maestro Schopenhauer le enseñó en cierta medida a desentrañar el alma oculta que tras ella se esconde. A través de su penetrante perspicacia psicológica Nietzsche desliza su mirada a través de todos esos velos que encubren las profundidades de las almas y nos revela sus más secretas actitudes frente a la vida. Gracias a ésta distingue a dos tipos de morales contrapuestas: «Hay una moral de señores y una moral de esclavos».<sup>7</sup> Si hablamos en términos generales y vemos las cosas bajo la óptica de la vida percibimos que cada una de ellas tiene una determinada tendencia vital, esta tendencia entraña una diferenciación correspondiente de ran-

4. MBM. 187, p. 116.

5. VP., 254, p. 165.

6. MBM., 198, pp. 126-7.

7. Ibid., 260, p. 223 ss. Para este apartado de Moral y Poder me apegaré a la sección novena de este libro.

go: la jerarquía de una moral se definirá por su grado de verdad, es decir, por la manera cómo se ajuste y se reconozca en la «voluntad de poder». O mejor aún, según Nietzsche, el valor y la fortaleza de una moral consistirá en el reconocimiento de la «voluntad de poder», la debilidad en cambio, en el apartar la vista de ella.

Pero si hablamos en términos concretos y lo relacionamos directamente con nuestro tema, las preguntas que permiten retomar y darle respuesta a las anteriores son las siguientes: ¿qué quiere el que busca la verdad? ¿cuál es su tipo, su voluntad de poder? Por un lado, la moral de esclavos quiere con su búsqueda de la verdad la conservación de su propia especie, he ahí la importancia de su búsqueda: *la verdad les es útil*. Por consiguiente, llamarán “bueno” y “verdadero” a todo aquello que sea apto para sostener su propia debilidad, para preservarla de daños, para hacerla soportable; en definitiva, lo que quieren hacer valer con su moral es exaltar una vida decadente, baja, débil, enferma, etc. Pero qué tipo de moral es ésta, Nietzsche la denomina moral «reactiva» o del «resentimiento», es decir, una moral que tiene su fuente en el temor y envidia a los grandes y fuertes. El resentimiento y la envidia que los débiles sienten hacia los fuertes es de tal magnitud que los primeros se ven obligados a trastocar de manera fraudulenta sus carencias o debilidades en virtudes, por eso mismo se comprende su deseo de nivelar todas las cosas; su proclama hacia la «voluntad de igualdad»; su odio hacia todo lo que no es como ellos.

Por último, respondamos a la pregunta: ¿qué tipo de voluntad de poder se expresa en esta moral? Aunque Nietzsche no se expresó de manera explícita con estos términos, no obstante se puede inferir por contraposición tomando como referencia simbólica esto que él denominó *El genio del corazón*: digamos que la voluntad de poder que se expresa en este tipo de voluntad es esencialmente negativa; se muestra hostil frente a la vida, desprecia la vida, niega la vida; en

una palabra, esta voluntad es, como más tarde dirá Nietzsche, «una voluntad de la nada».<sup>8</sup>

Del lado opuesto, la moral de señores o moral aristócrata quiere con su búsqueda de la verdad no una vida en conservación, al contrario, para «los señores de la tierra» la esencia de la vida no consiste en la mera y simple existencia, sino en la plenitud de la existencia, en el derroche de sus energías vitales.<sup>9</sup> Y en franca oposición a la moral decadente, el impulso básico de la moral activa o aristócrata no aspira a la conservación, sino al poderío; pero insistámos, no al poderío extrínseco, no al afán de reconocimiento que sólo presta atención a las relaciones sociales exteriores, sino a la íntima plenitud de poderío en el propio ser. Por lo tanto, la moral noble llamará “verdadero” a aquello que favorece a la vida ascendente, es decir, a todo aquello que sirva a la libertad y desarrolle el «valor» y la «fuerza» para ser uno mismo, «este sí mismo» para Nietzsche no puede hacer valer más que una vida altiva, fuerte, sana, experimental, etc., y su tipo de moral no es más que una moral activa, afirmativa, gozosa de su poderío y de su diferencia; su voluntad de poder no puede ser otra sino aquella que expresa la más absoluta afirmación incondicional de la vida a pesar de todos sus dolores.<sup>10</sup>

Sin embargo, Nietzsche no se contenta en contraponer esta diferenciación jerárquica de morales, sino que rastrea el origen del gusto aristocrático como del vulgar y descubre que la moral de señores o moral noble ha nacido del «pathos de

8. Cfr. *Genealogía de la moral*, III, p. 142. Esta obra, que es la continuidad y quizás la síntesis de su pensamiento en torno a la problemática de la voluntad de verdad y su búsqueda, acabará por deducir cada vez más con mayor firmeza y dramatismo que “aquella incondicional voluntad de verdad, es la fe en el ideal ascético mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente...”. Op. cit., p. 174. La problemática está en saber si Nietzsche logró superar este mismo ideal que tantos dolores de cabeza le provocaron. Como es de suponer, esta problemática escapa por completo a nuestras expectativas.

9. Cfr. *Así habló Zaratustra*. Primera parte. *El preámbulo de Zaratustra*, IV.

10. Cfr. MBM. 201, p.130; 262, pp. 228, 229, 230, 231; VP. IV, 951, pp. 509, 510; 1045, pp. 547-8.

la distancia».<sup>11</sup> A mi modo de ver, esta predisposición existencial es la que da sentido y consistencia a todas estas configuraciones del gusto aristocrático, por ende, antes de que mencionara las clases y virtudes del aristócrata como pueden ser: el valor, la lucidez, la simpatía y la soledad,<sup>12</sup> Nietzsche decide iniciar su tema de “*¿Qué es aristocrático?*” examinando mejor el obrar de esta clase rara de «individuos». Ante todo, descubre que dicho obrar expresa «un instinto de separación», un deseo de contraponerse, de separarse, esta separación es el pathos subterráneo que está en la base de toda moral noble.

Mas a pesar de la evidencia que el descubrimiento de esta separación resulta ser dolorosa, no lo es en cambio el hecho de decir que, aunque de manera velada, el dolor que se ve reflejado en esta obra es en el fondo la propia soledad del filósofo Nietzsche. Incluso podríamos decir que el tema del dolor sería el hilo conductor que esclarezca el curso de sus pensamientos debido a que para él «la jerarquía casi viene determinada por el grado de profundidad a que los hombres pueden llegar en su sufrimiento»;<sup>13</sup> Más aún, según Nietzsche, «el sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa»; la experiencia del sufrimiento nos impele a seguir prolongando punto por punto esta diferenciación jerárquica entre ambas clases de morales, bástenos decir que para Nietzsche existen dos clases de sufrimientos y de sufrientes: los primeros, que corresponderían a los de la moral noble, «sufren por la sobreabundancia de vida»; los segundos, que serían los de la moral de esclavos, «sufren por un empobrecimiento de vida» pero más que contraponerlos, lo interesante será resaltar el carácter trágico y transvalorador del sufrimiento.<sup>14</sup>

11. Ibid. 257, p. 219. Cfr. a su vez el comentario que hace al respecto Eugen Fink. Op. cit., pp.150-3.

12. Ibid 284, p. 283.

13. Ibid. 270, p. 240.

14. Los párrafos que utilizaré para resaltar este carácter serán: 56, 203, 225, 269, 270, 271. 289, y el Épodo.

## VI

### VERDAD Y SUFRIMIENTO

Debido a su corrosiva crítica el carácter transvalorador del sufrimiento no se percibe a simple vista, más aún, en esta obra que es *Más allá del bien y del mal* Nietzsche no lo aborda de manera expresa; pero si aplicamos el método que él mismo nos propone, es decir, si buscamos aquello que se oculta debajo de sus afirmaciones no sólo encontraremos sin dificultad la clave que nos permita dilucidar el carácter transvalorativo de su filosofía, sino también nos daremos cuenta que él intenta disimular un ascetismo espontáneo a favor de la exaltación de la vida, y que incluso, esta separación, por muy buscada y querida que fuese le produjo mayor dolor de lo que incluso el propio Nietzsche llegara a reconocer públicamente.<sup>1</sup>

Pero lo decisivo no es su persona sino el núcleo de su filosofía, Nietzsche nos propone, como bien insiste Deleuze,<sup>2</sup> en “pensar de otra manera”, “sentir de otra manera”. En realidad, el problema no es el sufrimiento como tal, Nietzsche puntualiza de manera mordaz diciendo que «todos esos modos de pensar, que miden el valor de las cosas por el placer y el sufrimiento que éstas producen, es decir, por estados concomitantes y cosas accesorias, son ingenuidades y modos superficiales de pensar»,<sup>3</sup> más bien el problema estriba en cambiarle su sentido y

1. Es irónico que un hombre como Nietzsche quien exaltó en mayor medida la capacidad de soportar el dolor y el sufrimiento que provoca la soledad acabara por confesar: “En realidad, no estoy hecho para la soledad y ahora, que ya no veo cómo poder librarme de ella, me asalta casi cada semana un hastío tan repentino de la vida, que me siento enfermo... Me llena de desolación pensar que sigo... condenado a vivir como un paria o como un cínico detractor del género humano...” Carta a su madre, 20/12/85. Janz, pp. 338-9.

2. Op. cit., pp. 55, 95, 139, 141, 230, ss.

3. MBM. 225, pp. 171-2

su valor de manera radical. Si Nietzsche llegó a autocalificarse de «primer filósofo trágico»<sup>4</sup> ello se debe a que para él *la tragedia significará ante todo la figura de la suprema afirmación de la vida, afirmación que no excluye el más grande dolor o sufrimiento sino que puede transfigurarlos en un placer superior en virtud de una voluntad creadora y un sentimiento desbordante de vida*; este sentimiento queda expresado

“en el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente ¡que se repita! no sólo así mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad de este espectáculo —y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo—”<sup>5</sup>

*El rasgo más profundo y filosóficamente relevante de la filosofía de Nietzsche es la afirmación de la vida, es eso que él llamó «amor fati»: la afirmación de la vida simplemente porque se da, porque se es.* En esta afirmación quedan incluidos el amor a la Tierra y al Hombre porque Tierra y Hombre son vida; en este nivel poco importa que el ser humano sea bajo o alto, activo o reactivo, sano o enfermo, etc., independientemente de su condición existencial e incluso religiosa a este hombre se le puede denominar en el mejor de los sentidos “prójimo”. Su razón de ser se haya justificada en el hecho de que la voluntad fuerte y aristócrata lo es porque el «pathos de la distancia» le ha enseñado a aceptar la mezcla de todas las cosas, tanto las más feas como las más hermosas, por eso mismo, aprueba también todas las aprobaciones y todas las reprobaciones pre-

4. Véase EH. 3, p.78.

5. MBM. 56, p. 81; Cfr. GS. 276.

sentes y pasadas por el simple hecho de existir.<sup>6</sup>

Ahora bien, esta aceptación del eterno retorno<sup>7</sup> es, según Nietzsche, la «fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto».<sup>8</sup> Y el «*amor fati*» que es su corolario, lejos de ser una especie de resignación fatalista, será amor de un destino que se ha elegido, que no se ha impuesto, al contrario; lo que caracteriza en definitiva a la moral noble de la moral plebeya y resignada es precisamente este poder sublime de afirmación. Es sólo a través de este poder afirmativo en donde el ser aristócrata puede identificarse de tal modo con su mundo, con el destino que él quiere y crea, y más aún, ¡con el destino que él desea como eterno retorno de lo mismo!.

Esta creencia del eterno retorno es la condición de esa gran prueba concebida como el estado de máximo poder. A juicio de Nietzsche, este poder es tal que si lo incorporamos a nuestras vidas nos transforma de tal modo que incluso hasta el sufrimiento cambiaría de valor y de sentido. Sin embargo, ya hemos dicho un poco más atrás<sup>9</sup> que dentro de la perspectiva nietzscheana el hombre no busca el placer ni evita el dolor, Nietzsche sabía por demás que el placer y el dolor no

6. En su obra capital que es el *Zarathustra*, éste le dice al enano, quien simboliza al espíritu de la pesadez: “Por amor a los ligeros, ¿acaso no tiene que haber también topos y pesados enanos?”. «*Las tablas*, Z. III 2.» Pensamiento idéntico se puede también encontrar en VP. IV, 1034, p. 542.

7. No pretendo inmiscuirme en la significación profunda que entraña la doctrina del «eterno retorno», no sería este ni el lugar indicado ni la obra correspondiente en torno a la problemática. Para el análisis del mismo, véase conjuntamente el aforismo 341 de la *Gaya ciencia* titulado «El peso formidable», obra donde se aborda por primera vez el tema, pero sin lugar a dudas es en el apartado que lleva por nombre «De la visión y del enigma» del *Zarathustra* donde se expone con mayor amplitud y sistematicidad la problemática. Por mi parte prefiero darle mayor importancia a la significación práctica o existencial que encierra la doctrina del «eterno retorno» en y por sí misma, es decir, resaltaré ante todo su poder transformador debido a que el propio Nietzsche estuvo convencido que el poder de su doctrina era tal que su carácter no podía ser otro más que el de una experiencia a realizar: si los que le leemos creemos que todo retorna, ¿qué repercusiones traerá consigo todo esto para nosotros? ¿Acaso no es el rechazo de toda trascendencia y de todo consuelo procedente de los trasmundos? ¿Acaso no es eliminar toda sospecha calumniosa contra la vida? ¿No es a final de cuentas reconocer nuestra finitud y aceptarnos como tales, incluso queremos como tales? ¿No es a final de cuentas una invitación a vivir la vida de manera plena?

8. EH. p.103.

9. Véase la cita num. 3 de este apartado.

eran fines, sino consecuencias, «fenómenos concomitantes». Para él, lo que todo ser vivo quiere es el aumento de poder, por eso el placer y el dolor son consecuencias inevitables del esfuerzo para lograrlo, aquí el dolor no sería lo contrario del placer sino un verdadero estimulante del placer, pues al fin y al cabo el dolor lo produce la resistencia necesaria para el ejercicio de la «voluntad de poder». El hecho de estar consciente de la capacidad en el ejercicio del dolor le permitirá a Nietzsche expresarse justificadamente de la siguiente manera:

“Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento —y no hay ningún “en lo posible” más loco que ése—; ¿y nosotros? ¡Parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca! El bienestar, tal como vosotros lo entendéis —¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un final! Un estado que en seguida vuelve ridículo y despreciable al hombre,— (...) La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento —no sabéis que únicamente esa disciplina es la que ha creado ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la infelicidad que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, — misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido dotadas al alma:— ¿no le han sido donados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento? *Criatura y creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sin sentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo...”<sup>10</sup>

Esta extensa cita no sólo contiene agresión en el sentido literal de su radical, es decir, la palabra latina *aggredi* consta de la preposición ad “hacia” y *gradi* o *gradus* “paso” que significaría algo así como “avanzar hacia adelante”, pero no sólo se trata de avanzar con denuedo hacia un objetivo determinado sino que este avanzar entraña sapiencia: aquí el maestro Nietzsche se une a esa larga tradición

10. MBM. 225, p. 171-2., las cursivas son mías.

antiguísima que se remonta a la época presocrática de los grandes sabios y que se pierde aún más lejos en la doctrina secreta del conocimiento místico.<sup>11</sup> Todos ellos convergen en enseñarle al ser humano a aprender a sufrir dentro de un horizonte de sentido nuevo. En este horizonte lo más significativo de todo reside en la actitud que se adopte en torno al sufrimiento, se trata de darle una significación distinta: el sufrimiento dejaría de ser en cierto modo sufrimiento en el momento en que se le dé otro sentido, es decir, el modo en que cada uno acepte su sufrimiento le daría muchas oportunidades —¡incluso bajo las circunstancias más difíciles remarcará Nietzsche!— para añadir a sus vidas un sentido más profundo; a decir verdad, lo que le orilló a darle tanta importancia a esta doctrina mística del *Eterno Retorno* fue la necesidad de «conferirle a las cosas un valor más profundo».<sup>12</sup> A través de esta nueva valorización activa del sufrimiento Nietzsche cree poder ayudar con su doctrina a que el hombre crezca espiritualmente más allá de sí mismo, es decir, si se aceptasen estas circunstancias difíciles en extremo sería con la finalidad de probar cada uno y por cuenta propia su fuerza interior.

Es evidente que sólo unos pocos —las almas aristócratas al decir de Nietzsche— serían capaces de alcanzar cimas espirituales tan elevadas; su rango les viene dado no por sus acciones o sus obras, tampoco por su ascendencia noble, sino por el conocimiento que tienen de sí mismas, por el respeto que tienen

11. Quizá el mayor mérito de Nietzsche haya consistido en ser el primero en intuir que detrás de los antiguos sabios se encontraban los símbolos divinos, ante todo, las figuras fundamentales de Apolo y Dionisos. Mas diferencia de Aristóteles y de la tradición filosófica, Nietzsche consideró al pensamiento presocrático como la culminación de la reflexión griega y no como un mero análisis propedéutico para el ulterior desarrollo propiamente filosófico. Esta interpretación se encuentra dispersa en dos obras principales cuyo autor es considerado como uno de los mejores investigadores de la filosofía de Nietzsche, nos referimos a Giorgio Colli con sus libros titulados *Después de Nietzsche* (= DN) Trad. C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1988., y el más interesante de los dos, por ser el que recoge de manera minuciosa y profunda el legado de la antigüedad y su influencia, nos referimos a *La sabiduría griega*. Diónisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos, Enigma. Trad. Dionisio Minguez. Edit. Trotta, Madrid, 1995. Principalmente los segmentos dedicados a Diónisos y Apolo.

12. Cfr. la obra de Lou Andreás Salomé. *Nietzsche*. p.142

de sí mismas.<sup>13</sup> Su autoconocimiento les condiciona a ver el sufrimiento personal como un campo de prueba en donde se enfrentaría cada quien de manera radical y auténtica al dolor de la existencia; por eso mismo, quien de veras afirme la vida tendría que mirarla directamente a los ojos y afirmarla a pesar de los dolores reales vistos en todo su horror. Y si se es consecuente hasta el extremo de lo posible sería precisamente la idea del «eterno retorno» quien sirva para comprobar si de verdad un hombre afirma la vida y la existencia en general, no sólo externamente, o mejor aún, no sólo a través del pensamiento, afirmar las cosas nada más con el pensamiento es una pseudo afirmación. De manera totalmente opuesta, Nietzsche proclama que una afirmación en todo su poder va más allá del pensamiento y la palabra, jamás se puede reducir en exclusiva al aspecto teórico, forzosamente tiene que calar en la más honda intimidad humana, así, él encontrará en la «gran razón del cuerpo» esa intimidad afectiva que le permite afrontar de manera completa la problemática existencial, es decir, sólo ostentando su condición corpórea el espíritu humano puede afirmar y bendecir por completo a la vida.<sup>14</sup>

En definitiva, apoyándonos en esta voluntad afirmativa y soberana que proclama y desea el «eterno retorno» de todas las cosas nos dará pauta para abordar no sólo el pensamiento fundamental de la filosofía de Nietzsche sino además el problema de la voluntad de verdad y su relación con el sufrimiento.

13. MBM. 287, p. 248.

14. Cfr. MBM párrafo 202, pp. 228, 229, 230, 231.

## VII

### CREACION Y PODER.

El principio y el fin de toda la filosofía de Nietzsche lo constituye en definitiva la divinización del hombre (filósofo) creador. Para él, la máxima potencialidad a la que puede llegar el ser humano se ve reflejado en el acto de crear, en su obra *Más allá del bien y del mal* dejó asentado esta exigencia: «el auténtico derecho señorial es el de crear valores».<sup>1</sup> Lo que distingue a los seres humanos no sólo del resto de los demás seres en general, sino de sí mismos, es la capacidad de crear un nuevo sentido a la existencia; es aquí donde podemos encontrar la gran diferencia radical entre estos dos tipos de morales que hemos venido manejando: a diferencia del «animal de rebaño» que le es impuesto desde fuera la tabla de valores y los fines que ha de proponerse, el hombre soberano,<sup>2</sup> por el contrario, se pone a sí mismo, conforme a su propia valoración, tanto sus fines como sus normas por las que se regirá, por ende, tendrá que mandarse y obedecerse a sí mismo sin otra mediación que su propio deber. Pero eso no implica de ningún modo reducir la propuesta moral instaurada por Nietzsche a una simple subjetivi-

1. MBM. 261, p. 227.

2. Este tipo de hombre, que Nietzsche optó por denominarlo «Übermenchs» sufrió a lo largo de su filosofía mutaciones esenciales. En realidad, después de la publicación del *Zarathustra* ya no utiliza este término de manera frecuente sino que en lugar de hablar del “superhombre”, Nietzsche decide utilizar casi de manera indistinta los términos señor, soberano, aristócrata, noble, etc. Sin embargo, todas estas acepciones quedarían englobadas de manera precisa con el significado último que Nietzsche le asignó al término «Übermench», pero en lugar de traducirlo por el «superhombre», nosotros preferimos denominarlo «sobrehombre» porque es éste el término que mejor se ajustaría a los requerimientos de su obra. Así, para Nietzsche, el «sobrehombre» ¡sigue siendo un hombre! pero sobrepasa a los demás hombres puesto que reúne a máxima potencia, el instinto y la voluntad más fuerte de poderío, de tal suerte que, en comparación con el hombre común, represente, por así decirlo, una especie más alta de hombre. (Cfr. El Prólogo del libro *Nietzsche, crítico de Kant*, de Olivier Reboul.)

dad caprichosa; si se distingue como filósofo es porque su planteamiento se cuestiona de manera radical las nociones consabidas tales como subjetividad, objetividad, etcétera. A mi modo de ver, al estar Nietzsche consciente del papel fundamental y complejo que juega el lenguaje en torno a la configuración del mundo, pretende darle una “nueva” significación al término de «subjetividad», para él, ésta sólo tiene auténtica legitimidad cuando se circunscribe a los requerimientos que la vida como «voluntad de poder» le impone; estos requerimientos le hacen reconocer que la vida es el juez supremo al cual hay que recurrir una y otra vez en cualquier tipo de valoración o representación alguna. Aprovechemos la ocasión para decir que esta noción de individualidad fraguada a finales del siglo XIX, y que hunde sus raíces en la Grecia más antigua, no aislaba al hombre del reino animal, al contrario, apoyándose en los sabios presocráticos Nietzsche le reprochará a la modernidad entre otras cosas el no saber conciliar las fuerzas opuestas que hay en la naturaleza humana: *se trata de integrar*, por decirlo así, *la animalidad corporal «criatura» y la mente de un dios «creador»*. Habíamos dicho un poco más atrás que Nietzsche lanzó un enérgico llamado a la integración de todo aquello que no sólo se ha incomprendido sino despreciado: el cuerpo, las pasiones, la naturaleza, en una palabra, lo que hay de animal en el hombre. Para él, ver al hombre a través de su filosofía como «voluntad de poder» es integrarlo a su «animalidad», es devolverlo al reino de la naturaleza, pero tomando en cuenta que esto no implica en modo alguno una regresión a la bestialidad primitiva, al contrario, Nietzsche estaba sumamente consciente que el estar atado a la naturaleza el hombre se vería imposibilitado a desarrollar su individualidad, se trata más bien de una progresión de lo natural, de una naturalización de lo humano en donde puedan integrarse a él las máximas potencialidades habidas hasta el momento.

Mas esto último es quizá la máxima diferenciación no sólo entre un hombre y otro hombre sino más concretamente entre un pensador y otro; a diferencia del

filósofo obrero Nietzsche sostendrá que:

“los auténticos filósofos son hombres que dan ordenes y legislan: dicen «¡así debe ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, —ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, *su voluntad de verdad es voluntad de poder*—<sup>3</sup>

Ciertos autores consideran<sup>4</sup> que la «voluntad de verdad» y la «voluntad de poder» en la filosofía de Nietzsche son mutuamente excluyentes, pero entonces, ¿cómo hemos de entender esta cita? ¿Acaso esta voluntad de verdad nietzscheana es radicalmente distinta a la tradición filosófica como cree Deleuze?. A pesar de que expresamente Nietzsche nos esté indicando que la «voluntad de verdad» y la «voluntad de poder» se relacionan, conviene no obstante insistir en que para él «acaso haya (...) realmente algo así como un instinto cognoscitivo (...) sin que ninguno de los demás instintos (...) participen esencialmente de ello»<sup>5</sup>.

3. MBM. 211, p. 155, el subrayado es mío.

4. Véase la nota num. 3 de este trabajo pp. 63, así como también el comentario que hace Deleuze al respecto en la pag. 141 de su libro.

5. MBM. 6, pp. 26-7 Pero aquí surgen una vez más las dificultades e incluso las contradicciones de su teoría. En este mismo párrafo Nietzsche nos presenta dos perspectivas diametralmente opuestas y teóricamente irreconciliables: por un lado se muestra totalmente renuente a aceptar de que haya algo así como «un instinto de conocimiento»; en más de una ocasión nos dijo que eso no era verdad, que en realidad buscamos el conocimiento no por el deseo de conocer sino por causas muy ajenas al mismo; pero del otro extremo nos deja entrever lo contrario, esto es, nos dice que quizá se podría dar el caso de que hubiera «un instinto cognoscitivo». Mas nosotros nos preguntamos ¿un instinto puede forzar a otro instinto a cambiar y a perseguir otros objetos o fines? No lo creemos, más bien somos de la idea de que no es posible concebir al «yo» como algo que se ha construido a sí mismo a partir de los instintos, lo cual no significa que los estemos negando, para nada, sabemos que los instintos intervienen como factor energético, pero es la «voluntad» humana la que aplica esta energía y puede disponer de ella. Curiosamente, a partir de aquí bien podríamos hacer otra diferenciación entre Schopenhauer y Nietzsche: para el primero la «voluntad» se traducía al fin y al cabo en una fuerza ciega, inconsciente y brutal que escapaba al dominio de la potencia humana; mientras que para Nietzsche la esencia de la voluntad en tanto expresión propia del cuerpo es ante todo y sobre todo «voluntad de poder». Este poder, que se traduce principalmente como afán de crecimiento y superación es lo que le quita el carácter de brutalidad y cegazón a la voluntad. Por consiguiente, bien podríamos salir de la aporía en que se sitúa el pensamiento de Nietzsche si optamos por sugerir que en ciertas condiciones la energía

Mas con todos estos antecedentes podemos afirmar que, lejos de oponerse a la tradición filosófica Nietzsche no hace más que recuperar las condiciones primitivas de la sabiduría griega.<sup>6</sup> Giorgio Colli considera que Nietzsche fue el primero en intuir, aun con todas sus deficiencias y parcialidades, que la sabiduría había nacido del mundo religioso, es decir, del contacto con lo divino: la Grecia arcaica no escindía el mundo animal del mundo divino, ambos se relacionaban perfectamente; los antiguos sabios pretendían manifestar el impulso originario de la vida como un todo unificante. O mejor aún, las dos grandes figuras simbólicas, Diónisos y Apolo expresaban la gran capacidad que tuvieron los griegos para tomar la vida como una totalidad, esto es, la vida vista como un juego en donde se reconciliaban todos los opuestos: al hacer un análisis minucioso del pensamiento griego antiguo, Colli considera que esa profunda “sabiduría olvidada” consistió en contemplar la insolencia del conocer<sup>7</sup> debido a que en los griegos el poder máximo se expresaba en forma de conocimiento, esto se debía a que semejante poder se manifestaba ante todo a través de esa avidez por saborear toda la vida en su relación antitética, en ese eterno fluir de la vida que Nietzsche denominó «voluntad de poder». Sin embargo, esta gran intuición es de proceden-

instintiva está regida por una instancia no instintiva, o si se quiere, que no sólo hay un inconsciente instintivo, sino también un inconsciente espiritual que dirige nuestros propósitos y expectativas.

Todo este comentario —que por cierto nos lo sugirió Conill— no tiene otra finalidad que hacer resaltar la importancia constitutiva que Nietzsche le otorga a los instintos, pero con la salvedad de que éstos no están en detrimento de la libertad, sino que se consolidan de manera directa en el marco y en el nombre de la libertad, pues “ese impulso radical del hombre por el poder —como acertadamente señaló Conill— se ha denominado «libertad»”. Cfr. Ob. cit., el capítulo titulado. *Voluntad de poder* pp. 131-136.

6. Cfr. lo que dice Giorgio Colli en sus obras *Después de Nietzsche* y *La sabiduría griega*.

7. En su Introducción a *La sabiduría griega* Colli afirma: “En la contemplación de Diónisos, el hombre no logra despojarse de sí mismo, como lo hace al contemplar a los demás dioses: Diónisos es un dios que muere. Al crearlo, el hombre se ha sentido arrastrado a expresarse a sí mismo, todo su ser entero, e incluso algo más que él mismo. (...) Aquí precisamente radica el origen más oscuro de la sabiduría. La presunción del conocimiento que se manifiesta en esa avidez por sacarle el jugo a la vida, a la vida entera con todas sus consecuencias, el extremismo y la simultaneidad de la contradicción, todo apunta a la totalidad, a la experiencia inenarrable de la totalidad”. pp. 15-6.

cia griega y así nos lo hace saber el propio Nietzsche en una de sus obras:

“Yo he visto (en los griegos) su instinto más fuerte, la voluntad de poder (...) Se sentía necesidad de ser fuerte (...) La magnífica agilidad corporal, el temerario realismo e immoralismo que es propio del heleno fue una necesidad, no una naturaleza. Fue una consecuencia, no existió desde el comienzo. Y con las fiestas y las artes no se quería tampoco otra cosa que sentirse a sí mismo por encima, mostrarse por encima; son medios para glorificarse a sí mismo y a veces para inspirar miedo de sí”<sup>8</sup>.

Por consiguiente, esa supuesta radicalidad que se le atribuye a Nietzsche y que incluso él mismo se llegó a tomar como tal bien puede ser cuestionada. La orientación básica de su filosofía, la vida como «voluntad de poder», así como su pensamiento más abismal que es la idea del «eterno retorno» son también de inspiración ante todo griega,<sup>9</sup> pero cabe sospechar que incluso Schopenhauer tenga mucho que ver en ello..<sup>10</sup> Pero a diferencia de Schopenhauer, Nietzsche no

8. CI, p. 132, el subrayado es mío.

9. En EH, p. 79, encontramos lo siguiente: “La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas, esta doctrina de Zaratustra podría en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito...”.

10. Que el mundo como «voluntad de poder» nietzscheano sea una reminiscencia del mundo schopenhaueriano como «voluntad y representación» no cabe la menor duda. Lo problemático es hacer las diferencias de fondo entre la una y la otra. A nosotros nos interesa resaltar únicamente las implicaciones prácticas en relación al «eterno retorno». Ahora bien, en el tomo I, del libro IV, § 54, p.314 de *El mundo como voluntad y como representación* Schopenhauer ya había sacado la consecuencia, aunque de pasada, de que quien de veras afirma la voluntad de vivir, afirma también que quiere el reiterado retorno de su vida. El texto dice así: “Un hombre (...) ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia sabe que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto deseara con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus goces con los cuidados y tormentos a que está expuesto...”. Sin embargo, a pesar de que Nietzsche haya o no atribuido esa consecuencia a Schopenhauer, su gran mérito consistió, a mi parecer, en haber sido el único filósofo de su tiempo en llevar a cabo por vía experimental los avatares de dicha consecuencia; así como también en ser sin duda uno de los pocos pensadores verídicos, es decir, en él esta dramatización resulta creíble: pensamiento y vida van indisolublemente asociados. Como ya lo había dicho en la introducción, son precisamente estos motivos los que me orillan a escribir sobre Nietzsche. Cfr. MBM. 56, p. 81; VP. 11, 459, pp. 269-270; IV, 846, pp. 458-9; 998, p. 527.

encuentra ninguna objeción en contra de la vida, cree que ella es lo suficientemente valiosa por sí misma como para justificar cualquier tipo de sufrimiento. En realidad, daba por consabido que el dolor era una condición inherente a la existencia, y lejos de negarlo, como lo hacía su maestro a través de la negación de la voluntad, el discípulo decide afirmar de múltiples maneras tanto a la voluntad como a la existencia en general.<sup>11</sup> Sin embargo, Nietzsche no sólo se caracteriza por contrarrestar ese “no” schopenhaueriano con ese estruendoso y altivo “sí” dionisíaco, insisto, además de ese aspecto *sine qua non* de su filosofía, él se distingue de la gran mayoría de los pensadores modernos por ser ante todo un filósofo verídico: sus dramatizaciones son auténticas, —¡en verdad Nietzsche vive su filosofía!—. No tenemos que tomarlo a la ligera cuando lanza su invitación a todos aquellos que se atreven a hacer del sufrimiento «una fiesta del conocimiento», en realidad sus afirmaciones no son simples recursos estilísticos para llamar la atención, sino que son más bien vivencias existenciales auténticas. En fin, Nietzsche nos sorprende porque asume de forma completa sus escritos; en el caso del dolor nunca vaciló en integrarlo de manera consciente a su vida, vale decir que es precisamente esta búsqueda consciente y apasionada del dolor en relación directa con las implicaciones existenciales de la verdad lo que determinó en última instancia mi interés hacia la filosofía de Nietzsche. Concretamente quería determinar si su obsesión hacia el dolor traía consigo connotaciones patológicas; si bien es cierto que su personalidad tiene rasgos evidentemente masoquistas eso no implica necesariamente que su filosofía desemboque en semejante enfermedad mental; al contrario, en toda su obra jamás encontraremos el típico comportamiento que caracteriza a un masoquista: la queja, el compadecerse a sí mismo y la gran necesidad de aprobación ante los

11. Las formas de las cuales se vale Nietzsche para afirmar a la voluntad son el juego, la danza, y la risa. Aunque ambas se interrelacionan sólo me interesará destacar por cuestiones prácticas el papel liberador y trasgresor de la risa.

demás.<sup>12</sup> Si hay una filosofía que combata de manera implacable a este modo de ser enfermo es sin duda la de Nietzsche, valiéndonos del lenguaje psicoanalítico podríamos definir a este paradójico pensador como “psicótico sano”, esta expresión la utilizó a su vez Ben-Ami Scharfstein en su obra al esclarecer la conexión directa que se establecía entre la vida concreta de los filósofos y sus respectivos sistemas.<sup>13</sup> Conviene extraer de ahí una carta que Nietzsche le envía al médico A. O. Eiser en Enero de 1880:

“Mi existencia es una terrible condena. Hace tiempo que la habría mandado a paseo si no hubiera estado haciendo las más instructivas pruebas y experimentos en el terreno intelectual y moral precisamente en esta condición de sufrimiento y casi absoluta renuncia: esta alegría sedienta de conocimiento me lleva a alturas que me sobrepongo a todos los momentos y a toda la desesperación”<sup>14</sup>

Sabemos que Nietzsche tuvo la gran capacidad para explotar su sufrimiento de manera sana y creativa, quizá fue el único de su tiempo en haber comprendido de manera cabal que todo sufrimiento se transforma en grande y noble cuando está al servicio de seguir adelante; su orientación biofílica se lo dictaba, su cuerpo se sentía atraído hacia el crecimiento en todas las esferas independientemente de la intensidad correlativa del dolor y del placer que esto provocase. Sin embargo la definición arriba mencionada no nos satisface en manera alguna, es decir, que Nietzsche era un «psicótico sano» es a mi parecer insuficiente e incluso demasiado vaga, pero ahora gracias a este paradójico pensador alemán dispone-

12. Cfr. A. Lowen. *El lenguaje del cuerpo*. Trad. Diorki. Edit Herder, Barcelona, 1985. Parte segunda. pp. 203-246.

13. Véase *Los filósofos y sus vidas*. Trad. Alfredo Brotons. Edit. Cátedra, Madrid 1984, p. 396.

14. Citado por Scharfstein en esta obra p.375

mos de una metodología conveniente para acceder de manera directa y concreta a la problemática; por consiguiente el necesario punto de arranque será el siguiente: ¿quién y qué tipo de filosofía defiende aquella persona que hace del devenir, de la contradicción, de la angustia y del sufrimiento motivos para celebrar no una fiesta sino la gran fiesta de la vida y del conocimiento?.

## VIII

### UNA RECAPITULACIÓN DEL PROBLEMA

Concretamente en relación a la filosofía y los filósofos Nietzsche se mostró por demás ambiguo; algunas veces ensalzó a la filosofía y otras veces hizo de ésta una simple subordinada de la psicología, por ser ésta al parecer la «señora de las ciencias», «el camino que conduce a los problemas fundamentales».<sup>1</sup> Lo mismo podríamos decir del filósofo, unas veces lo presenta como un ser mezquino, rencoroso e incluso perverso;<sup>2</sup> otras como aquél a quien le es reservado el más alto destino, «como el hombre que tiene la responsabilidad más amplia de todas, que considera asunto de su conciencia el desarrollo integral del hombre».<sup>3</sup>

Bajo esta serie de paradojas es menester aclarar ¿cuál es la posición central que adoptó Nietzsche en relación a la filosofía y su correspondiente objeto de estudio?. Para llevarlo a cabo conviene realizar esta labor tomando en consideración la siguiente interrogante que él mismo se plantea:

“¿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...”<sup>4</sup>

A pesar de que Nietzsche se caracterizó por ser un gran crítico no sólo de la modernidad sino de la tradición filosófica en general no obstante vemos que su respuesta no se aleja en definitiva de la actitud fundamental que ha asumido la

1. MBM. 23, p. 46.

2. Ibid. 25, p. 49

3. Ibid. 61, p. 86

4. Ibid. 43, p. 67

filosofía desde sus orígenes hasta la fecha, es decir, la filosofía y los filósofos siguen y seguirán haciendo siempre lo mismo: dar razón de las cosas, pero eso sí, siempre de manera diferente. Después de Nietzsche esta manera diferente de buscar la verdad se ve comprometida con dos requisitos indispensables que él reclama para la prosecución de la verdad: por un lado el no ser dogmático; por el otro, que la búsqueda de la verdad se haga con necesidad de empeño vital. Aunque ambos requisitos ya han sido expuestos a lo largo de nuestra investigación conviene sintetizarlos para así poder resaltar el aporte que Nietzsche hizo a la filosofía. De entrada, este pensador rechazó la idea de lo «ya dado» en todas sus vertientes, llámesele substancia, objeto, verdad, moral, ser, etc. Dijimos que para él lo problemático no era buscar el sentido de la esencia de la verdad sino el sentido de la voluntad que quiere lo verdadero; ahora bien, este nuevo sentido recusa categóricamente buscar lo verdadero, pues esta búsqueda implicaría postular un criterio de verdad que tendría que suponer, a su vez, la posibilidad de conocer lo que es el ser. Es este dogmatismo que Nietzsche rechaza con todas sus fuerzas, su mérito consiste en haber dicho que esta supuesta voluntad de verdad no es más que un síntoma, no es más que el resultado de fuerzas reactivas. Pero el *quid* del asunto es que detrás de toda esta sintomatología se esconde una manera baja de pensar, una forma de ser que aún ha prevalecido a lo largo del tiempo, y que ha seguido y sigue defendiendo hasta la fecha, a más de un siglo de la muerte de Nietzsche, los poderes establecidos: el conocimiento lo monopoliza la ciencia, ella dictamina qué es lo verdadero y lo falso, lo real y lo no real, lo objetivo y lo subjetivo, lo necesario y lo contingente; en suma, ¡la ciencia nos dice cómo son las cosas independientemente de nuestra percepción!. Ocurre algo similar con nuestras valoraciones, a saber, lo que sea el bien y el mal está subordinado a lo que ordena la moral imperante, ésta no se equivoca, siempre es verdadera y recta porque ve los intereses de la mayoría, por eso, a todo aquello que esté en contra de sus intereses se le considera malo e inmoral, es preciso

combatirlo a favor de su tanpreciado bienestar común. Por último, el tercer poder que ejerce su dominio sobre el hombre lo constituye la esfera de la religión; cada uno a su manera se erige como juez ante la vida, ya sea en el dominio gnoseológico, ya en el axiológico o en el religioso se le imponen condiciones a la vida tales como leyes de causalidad, códigos morales, mandamientos en forma de decálogo, y todo esto con el fin de asegurar su existencia, con el deseo de tranquilizar a su consciencia y con la esperanza de alcanzar la tan sonada felicidad; en conjunto todo esto se puede alcanzar siempre y cuando se renuncie a lo sensible, se infravalorice el mundo en el que vivimos.<sup>5</sup>

Se esté o no de acuerdo en definitiva con el punto de vista que adoptó Nietzsche en contra de los poderes establecidos es una discusión que no está dentro de mis expectativas; lo importante es que él quiso ser y representar el lado totalmente opuesto de esta forma decadente de pensar; estaba consciente que la vida nunca es segura, ni tampoco previsible ni mucho menos controlable; esto explica por qué Nietzsche estaba verdaderamente enamorado de la vida: ante todo ésta se le presentaba más como una aventura que como una seguridad, en la aventura se vive y esta vivencia rebasa por mucho el ámbito del control, no se trata de regular o de imponerle condiciones a la vida, se trata más bien de sentirse atraído por ésta en tanto que brinda la fuerza y la alegría necesaria para situarse en el mundo. Precisamente es en esta situación donde podemos apreciar qué hay detrás de todo esto; en el fondo y de manera directa la filosofía de Nietzsche se dirige en contra del poder que ejercen las fuerzas reactivas, se trata concretamente de una lucha por el poder: a las fuerzas reactivas Nietzsche opone de manera vigorosa las fuerzas activas; contra ese poder extensivo y predominan-

5. Estas relaciones estrechas entre el conocimiento, la moral y la religión Nietzsche las analizó de manera prolija y extensa en *La genealogía de la moral*, sin embargo también las podemos encontrar aunque de forma dispersa en esta obra que es *Más allá de bien y del mal*. Pero lo que he querido resaltar aquí es ante todo la recuperación e integración que hace Nietzsche de todo aquello que se ha no sólo rechazado sino vilipendiado hasta el momento.

te que se personifica en una voluntad nihilista el filósofo del «*eterno retorno*» propone una voluntad afirmativa por excelencia. Gracias a esta voluntad esencialmente alegre no sólo combate a las fuerzas reactivas sino a la manera de cómo ellas conciben al mundo; lo típico de estas fuerzas es su ya característico dualismo en todos sus aspectos, pero a Nietzsche le preocupa ante todo la oposición de los valores, su crítica se dirige a «la creencia en la antítesis de los valores»; en éstos cree encontrar el reflejo que nos permita distinguir entre la bajeza o la nobleza de un pensamiento, recordando claro está, que es en última instancia la vida quien determina el valor de los valores.

Aunque bajo la influencia de Spinoza,<sup>6</sup> Nietzsche decide «partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor» a modo hipotético de concebir al mundo en su «unidad instintiva», es decir, es una perspectiva metodológica que hace posible una interpretación del mundo «desde dentro» sin separar bajo ninguna circunstancia hombre y naturaleza, explicando nuestra unidad instintiva como una ramificación de la única forma básica de la voluntad en cuanto «voluntad de poder».<sup>7</sup> Notemos que al radicalizar el hallazgo spinoziano, Nietzsche estuvo plenamente convencido de dos cosas: primero, de que éramos cuerpo; segundo, de que gracias a éste podíamos encontrar la auténtica razón humana, pero esto era así porque desde su perspectiva «el cuerpo es una gran razón». Aquí el pleonasma no está de más, se trata de resaltar y dignificar el papel del cuerpo en la vida del ser humano, gracias al cuerpo estamos en contacto directo con la realidad, esta intimidad profunda Nietzsche la sentía en sus entrañas y como muchos lo sabemos las entrañas no mienten, porque en su funcionamiento no está presente el aparato mediatizador y reproductor de un sin fin de falsificaciones y

6. Spinoza, *Ética*, III, 2 sc. “Ya he demostrado que no se sabe lo que puede el cuerpo o lo que se puede deducir de la única consideración de su naturaleza, y que por experiencia se comprueba que de las leyes de la naturaleza producen un gran número de cosas que jamás se habría creído que se pudiesen producir, sino bajo la dirección del espíritu...”

7. MBM 36, pp. 61-2

errores llamada la conciencia; para ejemplificarlo basta decir que, cuando sentimos dolor, placer, angustia, confusión, calma, llanto, alegría., etc., el cuerpo se expresa de manera inmediata. Tenemos una seguridad instintiva de nuestros estados y situaciones en la que nos encontramos que no necesitamos de la corroboración de dicho aparato cognitivo, puesto que la entrega, la confianza y la seguridad no llega a través de un razonar sino de un sentir, tan es así que Nietzsche no duda en llamar al cuerpo «soberano poderoso y sabio desconocido».<sup>8</sup>

Ante este planteamiento de conjunto resulta absurdo querer abordar los grandes problemas sólo con la ayuda del pensamiento y sus estructuras lógicas; por eso Nietzsche nunca se cansó de decirnos que «los problemas se viven con el cuerpo y con el espíritu» siendo así que en el ejercicio de la filosofía y por consiguiente en la “búsqueda” de la verdad el individuo tiene que poner en juego todo su ser. Tomando en consideración lo ya dicho hasta aquí, abordemos la ya postergada pregunta de ¿qué entiende Nietzsche por filosofía?.

8. Cfr. *Así habló Zaratustra* «De los despreciadores del cuerpo»

## IX

### UNA FILOSOFÍA DEL MAL

Creemos que la originalidad de este extraño pensador radica precisamente en el modo de concebir esa “búsqueda”, esto es, para Nietzsche, la búsqueda de la verdad tal y como él la entiende implicaría todo un esfuerzo de conquista, un deseo incluso temerario puesto que muy pocos se atreverían a seguir semejante ideal, en rigor una minoría es la que podría atreverse a conquistar este tipo de verdad en tanto que se necesita mucho denuedo para abrazar un requerimiento que Nietzsche impone a sus escuchas, el requisito es el siguiente: «(...)la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de “verdad” que soportase (...)»<sup>1</sup>. Con esta unidad de medida una vez más queda expresada la relación íntima que existe entre la verdad y el dolor dentro de la filosofía de Nietzsche, una relación que se hace más notoria al tomar en cuenta que, para él, la verdad es vista como una mentira necesaria de orden vital, mentira que se ve reflejada por ser nada más que un bosquejo del mundo con apariencia de verdad objetiva, pero que simplemente procura al ser humano una justificación y consuelo a su existencia, o lo que es lo mismo, la verdad es vista como aquello que le permite al animal más débil de la tierra seguir viviendo.<sup>2</sup>

1. Esta unidad de medida fue expresada en *Más allá del bien y del mal*, 39, p.64, pero la podemos encontrar también en sus obras posteriores, lo cual indica que tuvo un valor especial dentro de su filosofía. Cfr. EH. p. 19; VP. IV. 1034, pp. 542-3

2. Sin embargo, donde mejor quedó expuesta la experiencia trágica de que se debe hacer uso de la falsedad como falsedad fue en *Humano demasiado humano*. En la pag. 65 Nietzsche se interroga de la siguiente forma: “Pero nuestra filosofía, ¿no se convierte así en una tragedia? La verdad, ¿no es hostil a la vida, a lo mejor? Una pregunta parece aflorar a nuestros labios y, sin embargo, no quiere ser enunciada: ¿si pudiésemos permanecer conscientemente en la contra-verdad!; o bien; en el caso de que tuviésemos que hacerlo, ¿no sería preferible ya la muerte?”.

Esto último representa sólo un aspecto de la filosofía de Nietzsche: la parte crítica o destructiva que produce dolor y hastío; la otra parte, que es complemento del primer aspecto, pero que resulta ser lo decisivo de su pensamiento bien podemos denominarlo gozoso y creativo. Para esto, hemos de tener presente el carácter paradójico de su pensar.<sup>3</sup> El placer de destruir va indisolublemente unido al placer de construir, o como él mismo dice, «negar y aniquilar son condiciones del decir sí».<sup>4</sup> Desafortunadamente esta paradoja no la podemos abordar de manera directa, ante todo porque el mismo autor complica de manera extraña esta unidad subyacente que hay entre el construir y el destruir, entre el sí y el no, entre la afirmación y la negación, etc; haciéndonos ver que entre ambas instancias existe en verdad un antagonismo real difícil de conciliar; pero por otra parte, esta última cita nos indica una interpretación distinta que nosotros compartimos y que consiste en ver a la creación y la destrucción como dos aspectos polares de la vida en el cual cada oponente soporta y potencializa al contrario. Hemos dicho de manera reiterada que no se trata de quebrantar la tensión trágica entre ambos aspectos, se trata de integrarlos en una interdependencia evitando cualquier tipo de dicotomía que nos prive de la total comprensión de la vida como una unidad compleja. Sin embargo, lo que queremos resaltar aquí es un aspecto muy concreto que tiene que ver con la comprensión de la vida como una unidad dinámica y compleja, esto es, para concebir a la vida como una unidad antitética implica una radical asunción no sólo de los contrarios primordiales de la existencia como son: creación-destrucción, sufrimiento-alegría, justicia-injusticia; etc., sino que ante todo implica una conciencia y por consiguiente una vivencia que no es posible realizar

3. Giorgio Colli llegó a decir que: “A veces lo paradójico casi roza el vicio, moderno y decadente, de querer buscar la originalidad a toda costa”. Pero antes ya nos había indicado que “Toda la obra de Nietzsche es una lucha por la conquista de un lenguaje nuevo y superior del poeta, del pensador, del profeta, del mistagogo”. Véase *Después de Nietzsche*, pp. 143-4 y 108 respectivamente

4. Cfr.EH.p.138., así como también p.117

si se carece del poder necesario para llevarlo a cabo. Aceptar a la vida como una exuberancia de fuerzas se requiere de mucho poder personal que se vea reflejado en ese profundo amor hacia ella a pesar de los múltiples horrores que entraña; por lo tanto el poder es *sine qua non* tanto para la afirmación como para la creación, y más aún cuando se trata de una transvaloración de todos los valores.<sup>5</sup>

Por lo ya dicho hasta aquí, cabe decir que el aspecto decisivo de su filosofía Nietzsche lo situó por encima del hombre, en su capacidad creativa es donde se manifiesta el carácter divino del ser humano; si «criatura y creador están unidos en el hombre» es por que éste puede legislar, y legislar significa aquí creación de nuevos valores. Mas esta novedad no debe entenderse como un mero cambio de valores, como una simple sustitución de valores viejos por nuevos, sino que, como bien puntualiza Deleuze, se trata de “un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores”, un cambio que Nietzsche denominó transvaloración de todos los valores conocidos hasta el momento. “La apreciación —continúa diciendo Deleuze— en lugar de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder, la voluntad como voluntad afirmativa”.<sup>6</sup>

Como persona, esto es, como ser en el mundo, Nietzsche era poseedor de un espíritu afirmativo como muy pocos han habido en el mundo; como pensador, su originalidad resalta en torno al tema de la creación. De acuerdo a su perspectiva la diferencia entre el «filósofo obrero» y el «filósofo legislador», es que este último no “busca” la verdad a la manera tradicional, esto es, su búsqueda rompe con la mistificación de lo ya dado; para el «filósofo del futuro» no hay algo que exista independientemente del sujeto al cual haya que someterse de manera absoluta e incondicional; como tampoco ha de alcanzarse la verdad a través de un recorrido metodológico que mantenga la distancia y que después mediante un re-

5. Cfr. MBM. 203, pp. 135-7; 211, p. 155; 261, p. 22

6. Ob. cit. p. 240.

curso tan abstracto como es la adecuación enlace paradójicamente elementos radicalmente tan heterogéneos como son el pensamiento y el ser. Concebir a la verdad como adecuación es, desde la perspectiva de Nietzsche, el modo de proporcionar seguridad a los hombres, mostrando al mismo tiempo que la búsqueda de la verdad aparece en conexión directa con la búsqueda del fundamento, así ambas se complementan pues se satisface de este modo una misma exigencia de fundamento y, por consiguiente, la necesidad de seguridad.<sup>7</sup>

Pero el problema a discutir es que, en Nietzsche, la “búsqueda de la verdad” tal y como él la entendió presupone también una forma, aunque distinta, de fundamentación. Estoy consciente que el tema es de hondo significado y que merece por sí mismo un desarrollo ulterior para analizar los múltiples aspectos implicados, sin embargo, las condiciones existentes no me lo permiten; no obstante me veo en la necesidad de identificar por lo menos uno de los aspectos que entran en su composición: el psicológico. En efecto, más que una necesidad de fundamento y de seguridad en la filosofía de Nietzsche *se exige una nueva forma psicológica de seguridad y de fundamentación*, es decir, esta exigencia entraña una nueva forma de ver y de relacionarse con todas las cosas: aquí el individuo no se hallará arraigado en la protección que reciba de parte de algún poder establecido ajeno a él. Jamás se encontrará el fundamento en cualquiera de estos tres poderes establecidos: el conocimiento, la moral y la religión; su razón estriba en que lejos de suprimir el miedo, la angustia, la inseguridad, la violencia, etc., estos poderes no hacen más que mantenerlos e incluso perpetuarlos en condiciones diversamente enmascaradas. Basta con recurrir a la historia para que corrobore este hecho. Pero por otra parte sería totalmente erróneo presuponer que esta psicología dionisiaca pudiera encontrar la tan deseada seguridad eliminando el carácter trágico de la vida, ¡al contrario!, es ahí —dirá Nietzsche— donde se

7. Véase la nota 22 de este trabajo pp. 53-54.

localiza el fondo primordial de todas las cosas. Por consiguiente, si la fundamentación es posible lo es en la medida en que se acepte sin reservas la contraparte de todas las cosas; alejándonos de todo engaño de confianza, benevolencia, ingenuidad, etcétera; en una palabra, sólo aceptando a la vida como una estructura cambiante y trágica podemos seguir hablando todavía de seguridad en la filosofía de Nietzsche. Así, la nueva seguridad tendrá que ser dinámica y no se basará en la protección que brinde una verdad que esté en el mundo el cual se pudiera encontrar y descubrir; más bien la seguridad se encontrará en el *crear*, en la actividad espontánea, afirmativa y gozosa que adquiera el hombre a cada instante por medio de tal esfuerzo.

La siguiente cita corrobora de manera sintética el *quid* de la discusión:

“El afán de verdad es un anhelo de estabilización, el hecho de hacer verdadero y duradero, una supresión de ese carácter falso, una transposición de éste al ser. La verdad no es en consecuencia algo que esté ahí y que haya que sorprender y encontrar, sino algo que hay que inventar, que dé su nombre a una operación. Mejor aún, a la voluntad de conseguir una victoria, voluntad que, por sí misma, carece de fin: admitir la verdad es iniciar un proceso “in infinitum”, una determinada acción activa, y no la llegada a la conciencia de alguna cosa fija y determinada. En una palabra, para la voluntad de poderío”<sup>8</sup>

En este texto se condensa, quizá como en ningún otro, el significado en sus dos facetas, la crítica o destructiva, así como también la propositiva o constructiva, de lo que para Nietzsche representó la búsqueda de la verdad. En relación a la primera vimos que Nietzsche rechazó tajantemente la creencia en una verdad metafísica, este rechazo dejó al descubierto a una voluntad doliente e improductiva que, cansada de la vida y sin fuerza para crear el mundo que desea se satisface con hacer de la verdad un valor absoluto y elevar el conocimiento al rango de un imperativo categórico; pero la implicación más funesta que se ex

trae desde esta perspectiva es que la vida misma tendría que ser sacrificada por el amor a la verdad.

Pero lo importante y decisivo es saber que hay otra forma de buscar la verdad. En esta búsqueda es donde reside el aspecto constructivo de su filosofía. Ante todo debemos de tomar en cuenta que su modo de plantear la búsqueda de la verdad no está motivada por hacer de ella una nueva propuesta teórica o metódica que sirva como alternativa a la ya criticada; es decir, si Nietzsche criticó a esa voluntad de verdad como valor absoluto supone desde su perspectiva la ruptura con el dogmatismo metafísico. Ahora su búsqueda no le permitirá mantener esa idea de la verdad como penetración en el ser en sí del mundo, no hay un «ser en sí», sólo hay una multiplicidad de verdades en relación a la «voluntad de verdad» y ésta exige por principio la radicalización del planteamiento: la «voluntad de poder» no expresaría de ninguna forma un impulso hacia la conservación de la especie, sino la exuberancia de la fuerza en la victoria sobre un mundo menos cómodo y seguro sin pretender alcanzar posiciones últimas ante las cuales debiera atenerse la voluntad. En este momento la voluntad de verdad tal y como la concibe Nietzsche se ha de parecer en su ejercicio a la vida misma y constituirse como un experimento, una prueba, una búsqueda sin fin.

Esta noción de verdad como lo creado y no como lo «dado» se convierte en un gran acontecer, se transforma en una pasión por el saber que viene determinado por un temperamento muy distinto al que comúnmente se le asocia: a diferencia de la tradición filosófica, la pasión de Nietzsche viene asociada con la incertidumbre y no con la certeza, esto es, su búsqueda de la verdad jamás es una invitación a permanecer quieto para encontrar la certidumbre; al contrario, su goce por la verdad reside no en su posesión sino en la relación que establece con ésta y del efecto que le produzca. Nos atrevemos a decir que quizá su forma de ser solitaria le ayudó a comprender que ninguna posesión, ya sea del conocimiento, de la verdad o incluso de la mujer es definitiva; y así nos los hizo

saber en su Prólogo de *Más allá del bien y del mal* a través de un símil: «suponiendo que la verdad sea una mujer», para concluir un poco más adelante que “(...) lo cierto es que ella no se ha dejado conquistar.”<sup>9</sup>

Ahora la búsqueda de la verdad deviene aventura, es completamente parecida a un torrente, siempre llena de movimientos violentos, constantemente asediada por peligros provenientes de todos lados, es en definitiva un «estado de perpetuo peligro» en donde ya no hay cabida a ningún punto fijo, permanente y seguro, pero que lejos de amedrentar al espíritu aristócrata o «filósofo del futuro» le ayuda a sobreponerse de todo aquello que le condiciona; ¡incluyendo al psicologismo e incluso al biologicismo! Esto es, sabemos que en la búsqueda de la verdad ambos aspectos están centrados en el condicionamiento no sólo gnoseológico sino vital del hombre, el mismo Nietzsche remarcó estos condicionamientos y en muchas ocasiones lo hizo de manera exagerada; pero también se percató de que estas corrientes científicas dejaban a un lado la existencia personal que está detrás del organismo psicofísico, esta existencia se refiere siempre a la persona individual y a la situación concreta, ya que no sólo corresponde a cada persona individual sino a cada situación personal ir «más allá» de los condicionamientos. Sin embargo, Nietzsche considera que el mandato de superación proviene de la vida<sup>10</sup>, por consiguiente, es necesario superar tanto a la situación como a sí mismo, porque en cada instancia el individuo conoce mejor su situación a la vez que va conociéndose mejor a sí mismo. En esa lucha perpetua por la superación ante todo de sí mismo, el individuo no sólo conoce, experimenta y se aventura a nuevas posibilidades de ser que resultan insospechadas, sino que visto de un modo más radical, su propio espíritu inquieto que no encuentra reposo y seguridad en ninguna parte le incitan

9. MBM p.17

10. Véase nota 13 p.61.

a afirmar de manera demoníaca con esa «carcajada aurea»<sup>11</sup> toda la diversidad de lo múltiple en su máximo esplendor; es más, podríamos decir que para Nietzsche la lucha es condición de la risa,<sup>12</sup> tan es así que la siguiente cita lo corrobora de manera expresa:

“«la vida es un medio para el conocimiento»: Con este principio en el corazón, no sólo se puede vivir bravamente, sino *vivir con alegría, reír de alegría*. Y ¿cómo sabríamos reír y vivir, si no supiésemos antes luchar y vencer?»<sup>13</sup>

Pero con toda su teoría de la verdad como creación y de la vida como aventura del conocimiento Nietzsche no suprime sin embargo el comienzo de la filosofía occidental, es decir, no renuncia a esa raíz antiquísima de la verdad como actitud veraz del hombre;<sup>14</sup> por el contrario, considera la veracidad como la virtud suprema,<sup>15</sup> virtud aristocrática o caballeresca que se opone ya no sólo a la mendacidad característica de la moral vigente sino a la falta de valor de no querer asumir los riesgos que entraña la probidad intelectual, riesgos que denotan una verdad libre de ilusiones, una verdad que por su misma índole no va dirigida a todos, pues a los filósofos del futuro «tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera».<sup>16</sup> Por consiguiente, con Nietzs-

11. MBM. 294, p. 251.

12. El misterioso poder que encierra el fenómeno de la risa es y seguirá siendo una de las más bellas, nobles y sanas enseñanzas de este pensador solitario. Y aunque no haya hecho de la experiencia de la risa una exposición suficiente y elaborada, si hizo y fué el primero en hacerlo, en elevar a la risa a un nivel más allá humano. Vale la pena subrayar que en la filosofía de Nietzsche la risa tiene ante todo un gran poder afirmativo y transfigurador. Véase al respecto «Sobre la visión y el enigma» del *Zaratustra*.

13. GS Afor. 324, las cursivas son mías.

14. Filósofos como Giorgio Colli y Eduardo Nicol, ambos conocedores de la cultura griega, al ir en pos del logos auténtico nos revelan que antes de que existiera la filosofía, la verdad era vista ante todo como un modo de comportarse frente al otro, esto es, como un modo de ser veraz. Cfr. Nicol, E. *Metafísica de la expresión*. FCE. VI. «El ser de la verdad»; Colli, G. *Después de Nietzsche*. p. 81.

15. Cfr. MBM. 260, p. 223; 295, p. 253; así como también EH. p. 137.

16. MBM. 43, p. 67.

che no todos acceden a la verdad tal y como él la entendió, ésta le es reservada sólo a una elite; lo mismo se puede decir de su filosofía, muy pocos tendrían el valor de seguir con paciencia sus arduos caminos, sólo unos cuantos le seguirían en su peregrinar, todavía menos se atreverían a perderse en esos abismos sin fondo que él propone, mas esta minoría estaría forzosamente al tanto que:

“La filosofía, tal y como yo la he entendido y vivido hasta este momento, es la investigación voluntaria de los aspectos aun más detestados e infames, de la existencia. Por la larga experiencia que semejante peregrinación a través de los desiertos y glaciares me ha otorgado, aprendí a mirar de otro modo lo que hasta ahora ha sido base de la filosofía; poniéndose muy en claro para mí la escondida historia de la filosofía, la psicología de sus grandes hombres (...) Toda conquista del conocimiento es consecuencia del valor, de la dureza consigo mismo, de la pureza para consigo mismo... Tal “filosofía experimental”, como yo la vivo, sin querer decir con esto que se detenga en una negación, en el “no”, en una voluntad de negar. Más que esto, lo que quiere es penetrar hasta lo contrario, —hasta una afirmación dionisíaca del mundo, cual éste es, sin detracción, ni excepción, ni elección— quiere el círculo eterno: las mismas cosas, la misma lógica e idéntico ilogismo del encadenamiento: ser dionisíaco frente a la existencia; mi fórmula en este punto es “amor fati”<sup>17</sup>

No se trata sólo de entender sino de sentir la imposibilidad de llevar a la práctica dicha formulación si se carece de los medios necesarios para su realización. Huelga decir el papel fundamental que desempeña el «valor» y la «pureza consigo mismo» si se toma en consideración que es en última instancia el amor el componente fundamental y subordinante que permite la realización completa y afirmativa del mundo. Afortunada o desafortunadamente tampoco es nuestra

17. VP. IV. 1034, p. 542.

intención atrevernos a hacer un análisis detallado de la experiencia amorosa, sólo rozaremos aquí este ámbito en la medida en que se correlaciona con lo que aquí hemos desarrollado. Si decimos que el amor es fundamental y subordinante lo es en cuanto aceptación integral y entusiasta de la vida en todos sus aspectos, aún en los más crueles, tristes y desconcertantes. Delimitando su carácter inmediato podríamos decir que el amor es ante todo espontaneidad y por eso mismo «lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal».<sup>18</sup> La fuerza espontánea del amor permite superar el ya característico dualismo metafísico de los dos mundos; concilia la naturaleza y el espíritu; va más allá de la recompensa y del castigo; ¡en verdad se afirman todas las cosas!. Más si intentásemos esbozar por otra parte el carácter mediano y complementario del amor tendríamos que resaltar ante todo su fantástico poder transformador: el amor se manifiesta en esa necesidad de transformar en algo deseable y digno de ser afirmado aquello que para la gran mayoría no representa ninguna razón o motivo para hacerlo. Se trata en suma de poner en práctica el «arte de la alquimia», esto es, de «transformar cualquier desierto en tierra firme», de convertir en algo precioso lo que para muchos carece de valor.<sup>19</sup>

Por otra parte, ahora sí estamos en condiciones de responder a la pregunta que hicimos al inicio de nuestro trabajo: ¿qué tipo de filosofía se puede desprender de todo esto? Independientemente de que se la califique como «filosofía experimental», «filosofía hipercrítica», «filosofía de la creación», etcétera; al igual que Bataille, responderíamos que la filosofía de Nietzsche es una «filosofía del mal».<sup>20</sup> Más a diferencia de este pensador francés, pretendemos fundamentar lo someramente apoyándonos en esos tres tipos de males que alguna vez Nietzsche

18. MBM. 153, p. 107.

19. Cfr. GS, 370; MBM. 116.

20. Cfr. Su libro *Sobre Nietzsche*. Trad. Fernando Savater. Taurus, España, 1989. p. 17. En una nota a pie de página podemos encontrar expresamente su justificación cuando dice “Tomar el partido del mal es tomar el de la libertad, «la libertad, aligeramiento de toda sujeción».” Nota. 6, p. 27.

che llegó a distinguir y que de alguna forma los hemos estado manejando de manera implícita a lo largo de nuestra exposición: “el azar, lo desconocido, lo repentino.”<sup>21</sup> Estos males siguen siendo hasta la fecha los más temidos por el ser humano, su razón de ser es que ninguno de ellos al parecer aporta seguridad ni esperanza. Aceptar el azar implicaría condenar al hombre al sin-sentido puesto que en el azar no puede haber ni orden, ni finalidad, ni por consiguiente el tan necesitado sentido en el mundo; bajo tales condiciones de complicación no nada más teórica sino también práctica, esto es, de evidente peligro existencial, es de esperar el rechazo tanto de la comunidad científica en particular como de la gran mayoría de los seres humanos en general. La dificultad que entraña la falta de sentido es alarmante, sin embargo, Nietzsche acepta el reto, si no hay sentido en el mundo es menester crearlo, pues al fin y al cabo es esto lo que nos sugiere con su doctrina del «eterno retorno»: encontrar el sentido en el sin-sentido mismo; sacarle el provecho necesario a la adversidad; afirmar en lugar de negar; bendecir a maldecir; experimentar a padecer, etc.

En cuanto a lo desconocido, que correspondería al segundo mal, es natural que los seres humanos se inclinen siempre del lado opuesto, es decir, instintivamente tienden a buscar el lado conocido y seguro de todas las cosas; raras veces, incluso hoy en día, muy pocos se atreven a abandonar el terreno seguro de la razón para aventurarse al terreno pavoroso de lo desconocido. Nietzsche en cambio fue una de las pocas excepciones —antes que él fue sin duda Schopenhauer— que se atrevieron a seguir ese lado oculto y terrible de la realidad; desde sus primeros escritos se pueden identificar fuertes inclinaciones hacia lo desconocido, hacia el

21. La primera versión de este texto titulado *Religión* fue escrita en 1887. Puede consultarse tanto en las *Meditaciones nietzscheanas* de Georges Bataille, Ediciones Pablo Sigg, México, 2001, p.99, del cual extraigo la cita; así como también en el tomo 14 de las obras completas de Nietzsche.

lado oculto e irracional que tanto ha insistido el psicoanálisis.<sup>22</sup> Pero en su tercer período, esto es, en la época de su madurez, deliberadamente Nietzsche se lanza de manera abierta y franca hacia lo prohibido, en más de una ocasión nos lo hizo saber con una frase que tomó prestada de Ovidio: *Nitimur in vetitum* (nos lanzamos hacia lo prohibido).<sup>23</sup>

Por último, respecto a lo repentino, vemos que éste tiene relación directa con los otros dos males citados; todos ellos en conjunto se oponen a lo necesario, a lo previsible, a lo calculado de antemano, o lo que es lo mismo, a lo seguro. Si decimos que Nietzsche es el “filósofo del mal” es por que éste nos orilla a ejercer la libertad como jamás se nos ha permitido, la licitud es tal que incluso se podría

22. Aprovechemos la ocasión para resaltar aquí una diferencia substancial que subyace entre el padre del psicoanálisis y la filosofía de Nietzsche. Para Freud, los impulsos del inconsciente eran algo así como una caja de pandora de sentimientos meramente negativos, destructivos y hostiles de los cuales uno debía liberarse. Desafortunadamente dicha liberación ha tendido a aumentar la división entre el ego y el cuerpo, o en un sentido más amplio entre cultura y naturaleza. Al parecer, Freud no se tomó el tiempo necesario para matizar la siguiente aseveración, según él: “(...) la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es defendernos de la naturaleza”. Véase Freud, S. *El futuro de una ilusión*. Obras completas V. XXI. Trad. José L. Etcheverry. Amorrortu Editores; Buenos Aires, 1986. p.15.

Mientras que para Nietzsche cualquier intento de separar al hombre de la naturaleza es estipular de antemano todo un proyecto decadente de civilización «Tener que combatir los instintos: esa es la fórmula de la decadencia» (CI. p. 43). Se trata más bien de renaturalizar al hombre, pensarlo de un modo completo en donde sus distintos impulsos no se combatan entre sí, sino que se integren y se espiritualicen en un conjunto “armónico”, y en lugar de defendernos de éstos, sublimar nuestras tendencias impulsivas hasta hacerlas creadoras. «Finalmente, —dice Nietzsche— se viviría entre los hombres y consigo mismo como en la naturaleza, sin alabanzas, reproches ni entusiasmos, saciándose como de un espectáculo de muchas cosas de las que hasta entonces no se podía tener más que miedo. Nos desembarazaríamos del énfasis y no sentiríamos ya el aguijón de este pensamiento, que no es solamente naturaleza o que es más que naturaleza. En verdad, sería preciso, como he dicho, un buen temperamento, un alma segura, dulce y en el fondo gozosa, una disposición que no tendría necesidad en modo alguno del tono gruñón ni del gesto hosco, odiosos caracteres, como sabemos (...). Por el contrario, un hombre emancipado de los lazos ordinarios de la vida hasta tal punto que no continúe viviendo más que en vista de hacerse cada vez mejor, debe renunciar, sin envidia, ni despecho, a mucho, incluso casi a todo, de lo que se valora entre los demás hombres: debe estar satisfecho como de la situación más deseable, de volar así libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las apreciaciones tradicionales de las cosas ...». HH. p. 66. En suma, a diferencia de Freud, Nietzsche no pretende eliminar la tensión que producen los impulsos inconscientes, no comparte las hipótesis freudianas de que la descarga de la tensión es la única tendencia primaria del ser vivo, sino que más bien quiere mantener la tensión con el fin de que ésta permita llegar a la plenitud existencial.

23. Véase MBM. 227, p. 173; así como también EH. p. 19.

llegar al asesinato de lo más sagrado siempre y cuando logremos ser dueños de nosotros mismos y así poder ampliar nuestros horizontes a posibilidades aún no exploradas. Todo esto Nietzsche nos lo sugiere a través de una serie de interrogantes, la serie inicia de la siguiente manera:

“¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda experiencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada, este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte...”<sup>24</sup>

Con la muerte de Dios no sólo muere la idealidad trascendente de todos los valores, no sólo recobra sus legítimos derechos el ser humano como autor de dichos valores, sino que, con la muerte de Dios, el precio que se paga por esa osadía es demasiado costoso: ¡ya no podemos reposar en nada ni en nadie que no seamos nosotros mismos!<sup>25</sup> Ahora se inicia el gran viaje inexorable que pone de manifiesto el carácter de aventura y de juego de la existencia humana; este viaje

24. MBM. 55, p.81.

25. Vale la pena citar en su totalidad el impresionante apartado de la *Gaya ciencia* titulado *Apóstrofe del insensato*, ya que en él se condensa de manera clara la idea que hemos querido resaltar en torno al asesinato de Dios. El texto dice así: “¿Dónde se ha ido Dios? Yo se los voy a decir, les gritó. ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido actuar así? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol? ¿A dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia delante, hacia atrás de todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿El vacío nos persigue con su hálito? ¿No hace más frío? ¿No ven oscurecer cada vez más? ¿No es preciso encender linternas en pleno mediodía? ¿No oímos aún el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Nada sentimos aún de la descomposición? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! Y somos nosotros quienes lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre asesinos? Lo que el mundo tenía de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos obligados a inventar? ¿La grandeza de este acto no es demasiado grande para nosotros?...”

es por sí mismo peligroso, emprenderlo a solas resulta mortal, semejante empresa requiere de asociación, pero la situación de Nietzsche fué por demás dramática, en vano buscó «seres afines»<sup>26</sup> que le ofrecieran su apoyo para llevar a cabo tremendo reto, pero como aparecieron, este pensador solitario se vio en la necesidad de invocar a Diónisos como compañero.<sup>27</sup>

26. De manera por demás dramática nos lo confesó en EH. p. 19; mas en el caso contrario, esto es, si él mismo no nos lo hubiera confesado, su poema que sirvió de Épodo a *Más allá del bien y del mal* que lleva por título “Desde altas montañas” sería una prueba fehaciente de esa soledad descorazonada que Nietzsche experimentó hasta el final de sus días de manera heroica. A mi modo de ver, es precisamente en este poema y no en otra parte de la obra, donde mejor queda expuesto que el dolor ahí reflejado no es más que la propia soledad orgullosamente mantenida por Nietzsche. Pero es menester hacernos las siguientes preguntas: ¿hasta qué tanto esa soledad orgullosamente mantenida beneficia y potencializa a la vida? Digamos que a estas alturas del camino no podemos acallar ciertas interrogantes que vienen surgiendo de manera rebelde desde el interior de nuestro ser y que tienen que ver con la aspiración extrema a la que pugnó la filosofía de Nietzsche: *buscar por todos los medios la plenitud del ser humano*. En este trabajo quisimos resaltar el aspecto integrador y transfigurador de su pensamiento ante todo por el deseo de investigar hasta qué tanto la propuesta de Nietzsche pudiera autenticar esa plenitud existencial, esto es, ¿acaso esa «dureza del espíritu para consigo mismo» e inclusive «esa gran disciplina del sufrimiento» no afecta de igual medida al corazón humano e impide su desarrollo pleno? Hablar aquí del «corazón humano» va más allá de ser una simple metáfora; las ciencias de la salud nos enseñan que demasiada rigidez ¡por mucho que se tenga un cuerpo vigoroso y sano! afecte el sistema cardiovascular y repercute considerablemente el funcionamiento de nuestro cuerpo. Por consiguiente, aunque a la voluntad se le conciba como «voluntad de poder» no obstante tarde o temprano se va a doblar y si únicamente estamos atados a ella pereceríamos irremediablemente (Nietzsche en su persona representó el paradigma por excelencia de este colapso). Más aun así, utilicemos sus propias armas en contra de él y preguntémosnos: ¿qué ocultaba el filósofo Nietzsche con su excesiva disciplina? ¿Acaso no su «dureza de espíritu» era un mecanismo de defensa ante un presagiado colapso que lo hundió al fin y al cabo en el abismo? No sé hasta qué tanto mis objeciones sean acertadas, lo que sí sé es que Nietzsche irónicamente fue un gran pensador que no logró estar a la altura de su propia teoría, pues mientras ésta promueve la superación del dolor que aleja el resentimiento y permite la creatividad, su vida en cambio acabó siendo todo lo opuesto que su doctrina combatió. Pero mi objeción no está en los fines que alberga su teoría sino en los medios, esto es, en su carácter unilateral: Nietzsche consideró que «únicamente esa disciplina —del gran sufrimiento— es la que ha creado todas las elevaciones del hombre». Sin embargo, ¿de qué nos sirve elevarnos a nosotros mismos si no vivimos plenamente nuestra vida, si lo hacemos incluso en detrimento de nuestra propia vida? ¿No es demasiado costoso el precio? ¿No acabaríamos irónicamente renegando de la vida tal y como lo hizo Nietzsche? Véase nuevamente la carta reveladora que éste le envió a su madre el 20 de diciembre; p. 68 de este trabajo.

27. MBM. 295, p. 252.

## X

### INVOCACIÓN A DIÓNISOS

Y sin embargo, no podemos pasar a las conclusiones si antes no hacemos un pequeño comentario en relación directa con las dramáticas implicaciones que conlleva la muerte de Díos y la tan controvertible invocación a Diónisos. Autores como Olivier Reboul sugieren que Nietzsche “(...) cae de hecho en la «regresión» que denuncia”, que al parecer no estuvo a la altura de su ateísmo y que tal vez con su filosofía se acabe al fin y al cabo “por adorar «la piedra, la pesadez, el destino, la nada» y, quizá la «estupidez».”<sup>1</sup> La objeción que le podemos hacer a este tipo de interpretación se basa en dos puntos esenciales. Primero, Reboul se queda únicamente con ese texto que acabamos de citar, y lo que es peor aún, lo hace de manera casi literal, pero cabe preguntarnos ¿acaso Nietzsche quiso que lo leyéramos al pie de la letra?, ¿no nos advirtió de lo contrario? es más, ¿no nos dijo que detrás de «toda palabra se esconde también una máscara»?.<sup>2</sup> ¡Irónicamente Reboul lo sabía de antemano!. Segundo, mas lo llamativo de todo esto es que Reboul no matiza su sugerencia, no la relaciona con el conjunto y fin de toda la obra de Nietzsche; en efecto, por todo lo que ya hemos dicho estaría de más traer a colación algún texto específico que dé cuenta de forma expresa que en su filosofía no implica en modo alguno ninguna «regresión». Bastaría con señalar que, en general, el objetivo fundamental de su obra fue que el hombre se superara a sí mismo; más que «regresión», en la filosofía de Nietzsche hay una «progresión indefinida», tan es así que incluso no

1. Op. cit., p.112.

2. MBM. 209, p. 249.

dudamos en afirmar que Nietzsche preferiría el ocaso de la humanidad antes que cualquier tipo de «regresión». Sin embargo vamos a recurrir a una cita para que el propio Nietzsche responda a las objeciones no sólo de Reboul, sino también y en cierta medida, a las que yo le he hecho. La finalidad es ilustrar la enorme complejidad que encierra la filosofía de Nietzsche en torno a esa gran pasión por el conocimiento y la verdad:

“El conocimiento se nos ha transformado en una pasión que no se aterra ante ningún sacrificio y que, en el fondo, a nada teme más que a su propia extinción; sinceramente creemos que bajo la presión y el sufrimiento de esta pasión, el conjunto de la humanidad tendría que creerse a sí misma más noble y confortada que hasta ahora (...) Incluso, tal vez la humanidad perezca por esta pasión del conocimiento, (...) ¿No son hermanos el amor y la muerte? (...) ¡Todos nosotros preferimos el ocaso de la humanidad antes que el retroceso del conocimiento!. Y por último, si la humanidad no perece por una pasión, perecerá por una debilidad: ¿qué se prefiere?. Esta es la pregunta fundamental. ¡Queremos para ella un final en el fuego y en la luz, o en la arena!”<sup>3</sup>

Pero a decir verdad, la posición de Reboul también es ambigua porque, por un lado, además de no matizar su sugerencia en torno a las “inconsecuencias” y “regresiones” que real o supuestamente trae consigo este “ateísmo difícil” de

3. Nietzsche F. *Aurora* Trad. Genoveva Dieterich. Alba Editorial, S.L., España, 1999. §429. Esta pregunta fundamental le obsesionó a Nietzsche de manera terrible a lo largo de su vida, en algunas ocasiones no llegó a responder de manera tan osada como aquí lo hace, más bien prefirió ser más cauto e incluso en cierta forma más inquisitivo (véase la nota núm. 2 p.87 de este trabajo); lo cual nos revela que la complejidad es de tal envergadura que una y otra vez Nietzsche tiene que cuestionarse y calar con mayor profundidad sobre el mismo problema. Mas nosotros, qué podemos decir al respecto, esto es, si tuviésemos que responder a la pregunta fundamental ¿habría quizá una contradicción de fondo por parte nuestra si contestásemos que no dudáramos en elegir la primera opción?. Pero, ¿acaso el conocimiento posee un valor intrínseco? De ser así, ¿estará por encima de todo lo demás? ¿Por encima incluso de la propia humanidad? ¿Hasta dónde puede llegar la ambición por el conocimiento! Estas interrogantes no son más que expresiones particulares de una pregunta mucho más vasta y radical que bien podría enunciarse de la siguiente manera: ¿en qué consistirá un uso sano de la razón?

Nietzsche, por el otro, reconoce y sostiene también que dicho ateísmo “nunca significó para Nietzsche indiferencia o cómoda certidumbre, sino combate incesante, doloroso, acaso contra sí mismo”<sup>4</sup> Si comparamos ambas posiciones resulta no sólo contradictorio sino patológico que una lucha que se asume sin reservas a sabiendas del dolor que ella entrañe pueda desembocar aún así en una «regresión». Al parecer, los escollos bien podrían superarse si matizamos en sentido positivo y no negativo la objeción que Reboul le hace a Nietzsche, esto es, según su interpretación Nietzsche adopta “una de las formas más extravagantes de neopaganismo”.<sup>5</sup> Si bien Nietzsche regresa al mundo pagano lo hace porque considera a la época presocrática como el momento más álgido de la especulación occidental, momento de máximo esplendor cognoscitivo que se contrasta de manera abierta a nuestra época y a su tan característico dualismo y parcialización de las cosas; al recuperar el abismo del pasado, el hombre —según Nietzsche— tendría que identificarse con el dios de todas las contradicciones: Diónisos. Al invocarlo, aquél no pretende otra cosa sino contagiarnos de una visión exaltante de toda la vida, visión que va unida a experiencias interiores, a realidades vivas que un escrito no puede restituir, y cuyo fin e implicación más importante sea quizás entender la vida como «una fiesta del conocimiento» debido a que Diónisos no es vida inmediata pura y simple, sino que es una vida como conquista cognoscitiva, como vértice del hombre, como norma de conducta en donde teoría y práctica se unen.<sup>6</sup>

4. Op. cit.,p.9

5. Op. cit.,p.112

6. Nuevamente remito al lector a la nota 7 de nuestro trabajo, pp. 77.

## CONCLUSIONES

A Nietzsche lo podemos considerar como un gran crítico, precisamente es ahí donde sobresale el genio de su persona. Por lo que vimos, y en resumidas cuentas, la crítica en torno al concepto lógico-metafísico de la verdad no es más que la crítica a la idea de una pureza abstracta, pureza que se ve reflejada no sólo en el ámbito teórico sino también en el práctico. Respecto al primero, esto es, en el ámbito teórico, Nietzsche recusó la idea de una verdad pura, impersonal, adecuada, objetiva y necesaria; estos caracteres de la verdad le parecían espúreos debido a que no tomaban en cuenta el carácter condicionado, ya sea histórico, ya sea vital o fisiológico de toda verdad humana. Mas esta crítica bien puede ser circunscrita de igual forma en el ámbito práctico; en la búsqueda de la verdad no sólo actúan en ella elementos lógicos o gnoseológicos, sino también y ante todo elementos fisiológicos que tienen su origen en instintos y tendencias que por lo regular nos resultan casi siempre ocultos. Con su genealogía nos muestra que detrás de la búsqueda de la verdad se encuentran tendencias que no son «desinteresadas», al contrario; según él, esta búsqueda se origina por la conveniencia que brinda la verdad en sus múltiples aspectos: en lo psicológico, necesidad de sentirse seguros; en lo social, el beneficio que la verdad pueda aportar; en lo biológico, la verdad es necesaria para sobrevivir.

Sabemos que los tres aspectos van concatenados y que cada uno de ellos juega un papel fundamental dentro de su filosofía, sin embargo, y a pesar de las múltiples críticas que se le ha hecho al aspecto biológico, se quiera o no éste se ha constituido en una pieza clave dentro de su obra. Resulta indiscutible que para sobrevivir el ser humano haga gala de un instrumento que lo hace diferente respecto a cualquier otro ser, a esta diferencia ontológica los griegos la designaron con el término *logos*. No necesitamos complicarnos más allá de lo debido con este término, sólo digamos que por *logos* se ha entendido hasta la

fecha como palabra y razón, pero en el caso de Nietzsche esta traducción e inclusive la vinculación entre la una y la otra es por sí misma complicada. Me explico, desde su perspectiva y ya insistiendo en demasía, se busca la verdad por motivos de sobrevivencia y esta sobrevivencia tiene como trasfondo caracteres pulsionales y no racionales. Pero la complicación, que rebasa por mucho el campo biológico, surge cuando tomamos conciencia que entre las pulsiones y lo que llegamos a saber de ellas siempre se ha de interponer el lenguaje, es decir, ningún tipo de pensamiento, pulsión o verdad puede ser concebible fuera de las posibilidades de la enunciación; por ende, Nietzsche insistirá una y otra vez que sólo pensamos bajo la forma del lenguaje; paradójicamente el lenguaje constituye el límite y la condición no sólo de todo pensar sino también de todo sentir posible. Así, gracias a sus investigaciones, además de tomar conciencia de nuestra dependencia natural respecto al lenguaje accedemos al mismo tiempo a una reflexión radical sobre el propio lenguaje cuya finalidad sería “liberarnos” en la medida de lo posible de la “seducción de las palabras”.

Sin embargo, mi interés no estaba centrado precisamente en esa concientización lingüística, sino que quedo remarcado en el aspecto ético de la verdad, es decir, quise resaltar ante todo el comportamiento teórico y práctico de aquel que “busca la verdad” a pesar de todos los inconvenientes que ésta pueda reportarle. Y precisamente en esta actitud ante la verdad entendida como «voluntad de poder» Nietzsche diferenciará dos tipos contrapuestos de morales: «la moral del señor» y «la moral del esclavo»; a esta última él la designó de múltiples maneras: moral del temor, del resentimiento, del rebaño, etc; el caso es que esta moral va en pos de la verdad por conveniencia y utilidad, para este tipo de seres la verdad les sirve para la conservación y la adaptación de su especie. Contrario a este tipo de moral, la moral de la nobleza o del poder es una moral de la superación y del crecimiento continuo; mas a diferencia de la anterior, si la moral aristócrata aún así insiste en buscar la verdad es porque la concibe no como adecuación a lo real

sino como aquello que favorece a la plenitud de la vida, y esta plenitud incluye también la aceptación de lo falso; esto es, para Nietzsche, lo constitutivo de su propuesta no se cifra en la búsqueda de la verdad ni en la aceptación de la falsedad como tal, sino más bien; ¿en qué medida ambas estimularían y engrandecerían a la vida!. Lo que quisimos resaltar fue su extraño pragmatismo, saber que con su crítica al concepto clásico de verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa este pensador intempestivo nos abría la posibilidad de utilizar cada verdad y cada falsedad al servicio de la vida, esta apertura de la verdad ponía mayor énfasis no en la correspondencia a lo real sino a todo aquello que sirviese a la libertad y que desarrollase el valor y la fuerza para ser uno mismo, por consiguiente, la verdad tenía que ser ante todo no lo que ya nos es dado sino el acto producido por la voluntad al afirmarse y superarse a sí misma.

Pero hemos de confesar que el punto litigioso de nuestra exposición lo constituye precisamente esta forma de afirmarse tanto a sí mismo como a la idea que hay en el trasfondo de todo esto, es decir, lo problemático reside en torno a la necesidad de la búsqueda del fundamento. A diferencia de la gran mayoría que ve en la idea del fundamento o de la verdad un lugar de reposo y seguridad, sostengo por mi parte que también Nietzsche nos propone, aunque de manera renovada y difícil de explicar en términos teóricos, una nueva seguridad con su doctrina de la «voluntad de poder»; mas con la grave diferencia de que ésta no es ni estática ni cómoda sino dinámica y peligrosa, esto se debe a que bajo el reconocimiento del mundo como «voluntad de poder» el ser humano tiende a inclinarse de manera casi instintiva —según Nietzsche— hacia todo aquello en el cual pueda medir y ejercitar su fuerza y su poderío, esto es, una ejercitación activa que busque de manera espontánea la aventura, el peligro, lo desconocido, etc., por ser ellos mismos el adecuado y digno enemigo para llevar a cabo dicho propósito.

Por otra parte, si a Nietzsche lo hemos considerado como «el filósofo del mal» es justamente por esto: un hombre que resulte capaz de abrirse a lo incierto, a lo

imprevisible, a lo inimaginado; o mejor aún y sin tantos rodeos, un hombre que sea capaz de aceptar el horror y el sufrimiento en alma y cuerpo es muy común caracterizarlo como un ser malvado o demoníaco. Esta especie de hombre no es cabalmente el señor Nietzsche sino aquel que designó como el “*Übermenschs*”, sin embargo, aunque no hayamos utilizado en nuestra exposición los términos que a continuación manejaré, vimos al fin y al cabo que a diferencia del «hombre bueno», el «ser demoníaco» o «sobrehombre» no subordina todo a la búsqueda de la seguridad ni mucho menos a la tan deseada felicidad imaginaria del «animal de rebaño»; al contrario, el «animal sano y fuerte» se caracteriza ante todo por su capacidad y fortaleza de concebir a la verdad como «voluntad de poder», es decir, la verdad vista como la vida misma «desde su interior». Pero esta mirada introspectiva exige acoger el todo de la vida en su máxima expresión, esto es, aceptarla tanto en su poder constructor como destructor, y el único ser capaz de lograr contrastar con el hombre nihilista de nuestro tiempo es el hombre afirmativo por excelencia.

Podemos decir que la atracción hacia su filosofía surgió precisamente por esto, es decir, en Nietzsche la verdad adquiere una significación eminentemente trágica: la verdad era todo aquello que permitía restaurar la fuerza, la realización creativa o como él mismo decía «el sentimiento de poder». Vemos que su originalidad rebasa por mucho el plano de la mera crítica, puesto que no se contenta con criticar a la modernidad; a la búsqueda de la verdad; al hombre del resentimiento y su moral; en realidad Nietzsche va más allá del ámbito propiamente discursivo, es ante todo un filósofo que compromete: promueve a trascender las necesidades vitales y sociales. Desde su perspectiva los condicionamientos del ser humano no eran simples datos fácticos, sino retos, retos que se tienen que superar. Quisimos resaltar el aspecto práctico de su filosofía y para ello insistimos en que Nietzsche fué de los pocos filósofos de la modernidad que comprendieron las ventajas existenciales que reportan las

adversidades; específicamente nos interesó el valor del sufrimiento: su teoría nos enseña a ver el sufrimiento desde otra perspectiva. Para Nietzsche, sufrir significaba obrar, significaba crecer, —¡y más aún!— «imponerse al sufrimiento» le parecía algo mucho más elevado que cualquier conocimiento e incluso que cualquier curación. En fin, con su filosofía aprendemos a apreciar lo finito de las cosas y a darle su valor correspondiente, de igual forma y correlativamente es un llamado a reducir drásticamente el egocentrismo de nuestra época, a saber: la ridiculez de creer que el mundo gira a nuestro alrededor, la absurda pretensión de querer imponer condiciones a la existencia; o lo que es lo mismo, el no haber escuchado aquella profunda enseñanza antiquísima que decía «lo sabio es reconocer que todas las cosas son una». Nietzsche también bebió de las fuentes antiguas, a través de éstas intuyó la gran capacidad que tuvieron los griegos de tomar la vida en su totalidad y como totalidad, esto es, estar conscientes que no somos únicamente individuos sino que formamos parte del todo y por eso podemos escuchar la voz del *logos*.

Paradójicamente —hablo en primera persona y me río— lo que me ha enseñado Nietzsche es a tomar una saludable y necesaria distancia con respecto a los pesares que me abaten y al mismo tiempo aprendo a reírme de ellos. Sé que este tipo de aprendizaje no está condicionado por el intelecto sino por la experiencia, pero también he de aclarar que este tipo de risa está muy lejos de la experiencia común de reír; no me refiero en absoluto a esa risa que se asocia con lo chusco, lo agradable o cosas por el estilo; para este tipo de risa no necesitamos de la enseñanza, se da por sí misma. Me refiero al tipo de risa que va necesariamente unida al sentimiento trágico, esto es, hablo de la *risa soberana* que Nietzsche nos propone como una respuesta posible ante la aceptación del dolor. Sé también que esta aceptación encierra un problema tan extraño que quizá sólo sea posible asimilarlo hasta que lo hayamos vivido en carne propia; ante esto, estoy consciente que al utilizar el apócope “nos” mis posibilidades o recursos con los

que cuento para enfrentarme a este juego trágico de la existencia son demasiado endebles, pero aún así, no por eso he de renunciar a semejante propósito. Es más, por otra parte, he de confesar que me inquieta y a la vez me fascina el hecho de percibir que alguien se regocije de algo que pueda poner en peligro el equilibrio de su existencia; no sé si esto acarree trasfondos patológicos, pero lo que sí sé es que si bien Nietzsche es ese alguien y además quiso determinar el sentido trágico que esconde dicha fascinación, con justeza bien lo podemos denominar como el “filósofo del mal”, pero eso sí, con la grave reserva de que este mal está vinculado necesariamente a la voluntad de crecimiento indefinido y a la plenitud de la existencia.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Nietzsche

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Trad. Luis Ml. Valdéz y Teresa Orduña. Tecnos, Madrid, 1990.

El nacimiento de la tragedia. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, México, 1973.

Humano, demasiado humano. Trad. Carlos Vergara. Edaf, España, 1984.

Gaya ciencia. Trad. Germán Cano. Colofón S.A. Madrid, 2001.

Así habló Zaratustra. Trad. Andrés S. Pascual. Alianza, Madrid, 1977.

Más allá del bien y del mal. Trad. Andrés S. Pascual, Alianza, México, 1986.

Genealogía de la moral. Trad. Andrés S. Pascual. Alianza, México, 1989.

La voluntad de poderío. Trad. Aníbal Froufe, Edaf, España, 1981.

Crepúsculo de los idolos. Trad. Andrés S. Pascual. Alianza, México, 1992.

Ecce homo. Trad. Andrés S. Pascual. Alianza, Madrid, 2001.

## Obras de Consulta

- Bataille, G. Sobre Nietzsche. Trad. Fernando Savater. Taurus, Madrid, 1989.
- Bataille, G. Meditaciones nietzscheanas. Edición, compilación, traducción y notas de Pablo Sigg, México, 2001.
- Colli, G. Después de Nietzsche. Trad. C. Artal. Anagrama, Barcelona, 1988.
- Colli, G. La sabiduría griega. Dionisos, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreos. Trad. Dionisio Minguez. Edit. Trotta, Madrid. 1998.
- Conill, J. El poder de la mentira. Tecnos, Madrid, 1990.
- Deleuze, G. Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
- Fink, E. La filosofía de Nietzsche. Trad. Andrés S. Pascual, Alianza, Madrid, 1993.
- Freud, S. El futuro de una ilusión. Obras completas. V. XXI. Trad. José L. Etcheverry. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986.
- Janz, Curt Paul. F. Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza, España, 1985.
- Lowen, A. El lenguaje del cuerpo. Trad. Diorki. Herder, Barcelona, 1985.
- Lynch, E. Dioniso dormido sobre un tigre. Destino, Barcelona, 1993.
- Nicol, E. Metafísica de la expresión. F.C.E. México, 1989.
- Reboul, O. Nietzsche crítico de Kant. Trad. Julio Quesada y José Lasaga. Anthropos, España, 1993.
- Ross, W. F. Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía. Trad. Ramón Hervás, Paidós, España, 1994.
- Safranski, R. Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Trad. Raúl Gabás. Tusquets, México, 2001.

- Salomé, L. Andrés. Nietzsche. Trad. Ramón Alvarado Cruz. Juan Pablos, México, 2000.
- Scharfsten, Ben-Ami. Los filósofos y sus vidad. Trad. Alfredo Brotons. Cátedra, Madrid, 1984.
- Schopenhauer, A. El mundo como voluntad y representación. Trad. Eduardo Ovejero, Aguilar, Madrid, 1960.
- Simon, J. La verdad como libertad. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1983.