

NIETZSCHE, TRES ENSAYOS

Primera edición 2020

Nietzsche, tres ensayos

DR © Nelson Guzmán
DR © Leobardo Villegas Mariscal
DR © Sergio Espinosa Proa
DR © Taberna Librería Editores
Plaza Tacuba local 4
Calle Tacuba 182,
Centro Histórico,
98000, Zacatecas, Zacatecas
tabernalibreriaeditores@gmail.com

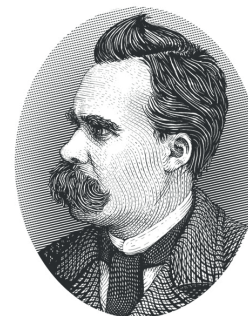
Diseño y edición: Juan José Macías

ISBN: 978-607-8731-27-5

Impreso y hecho en México

Nietzsche, tres ensayos

NELSON GUZMÁN
LEOBARDO VILLEGAS MARISCAL
SERGIO ESPINOSA PROA



MMXX



taberna librería editores



<i>Nietzsche y nosotros</i>	9
NELSON GUZMÁN	
<i>El principio de individuación en Schopenhauer y Nietzsche</i>	13
LEOBARDO VILLEGAS MARISCAL	
<i>Friedrich Nietzsche en la historia de la metafísica</i>	63
SERGIO ESPINOSA PROA	
<i>Vistas a lo trágico</i>	91



EN ESTE LIBRO PARTIMOS, de modo programático aunque implícito, de la amplia y ciertamente arriesgada premisa de que la filosofía no es ni lo que la ciencia ni la religión, tal como las conocemos (es decir, la tecnociencia y el judeocristianismo), ni el sentido común, en su generalidad, esperan de ella. Nunca ha podido, aunque lo haya querido y presumido, darles lo que creían necesitar: saberes confiables y eficaces, salvación o consuelo de las almas, estabilidad y tranquilidad emocional. Desde Nietzsche se sabe muy bien que la filosofía es un compromiso con la lucidez, y ello *a cualquier costo*. Desde él se sabe que la filosofía no es una ciencia positiva, sino su crítica; que no es una religión establecida, sino su disolución; y que no brinda los frutos que el sentido común desea; por el contrario, los estropea. Es trágica, pero en el preciso modo en que Nietzsche lo entiende: sin necesidad de forzar las cosas, sin violentar su indiferencia, sin condicionar su inocencia. Arrancando de esta perspectiva, el pensamiento filosófico se halla expuesto a infinidad de malentendidos: no es lo que cierta filosofía analítica quisiera, pero tampoco lo que la hermenéutica, en todos sus tipos, consideraría debido. No es que a Nietzsche le importara definirla, porque lo decisivo está en no darles a una y otra aquello a lo que suponen tener derecho. Tampoco es que no sea posible aplicar a ella una u otra estrategia; simplemente no se estará, cultivándolas, en posición de obtener su máximo rendimiento, que en modo alguno es limitado.

De Friedrich Nietzsche se ha dicho prácticamente todo. Comentarios atinadísimos, ingeniosos, malévolos o delirantes. Probablemente es uno de los filósofos más comentados y leídos de la historia; también de los peor comprendidos, en parte por voluntad propia: «Menuda canalla la que crea en mí», exclamó. De Nietzsche habla cualquier persona; tenga o no los merecimientos y credenciales para hacerlo. Su estilo es inconfundible: seductor, escandaloso, exaltado, sanguíneo, efervescente, riguroso: vivo. ¿Es su única virtud? ¿Ser un enormísimo, eximio escritor? Es cierto: no sólo ha arrojado sus hechizos entre los filósofos de profesión. Ha sido importante, por no decir decisivo, en personajes no estrictamente filosóficos como Rainer María Rilke, Thomas Mann, Oswald Spengler, Georg Simmel, Sigmund Freud, George Groddeck, Victor Tausk, Franz Kafka, Henrik Ibsen, Walt Withman, Paul Verlaine, Emile Zola, André Breton, Samuel Beckett, Hermann Hesse, Milan Kundera, Robert Musil, Stefan Zweig, Hans Magnus Enzensberger, Ernest Jünger, Thomas Bernhard, George Steiner, Albert Camus, Pío Baroja, Miguel de Unamuno, Ramón Gómez de la Serna, José Bergamín, Juan García Ponce... Sin mencionar a músicos como Richard Strauss, Gustav Mahler, Carl Orff, Anton Weber, Luciano Berio o Paul Hindemith. Esta lista no es, desde luego, exhaustiva. Nadie que se pretenda mínimamente avisado o culto se puede permitir el lujo de ignorarlo: bien para admirarlo o bien para denostarlo. Pero su obra es vertiginosa y, hasta cierto punto, oscura e intratable. Proporciona un buen ejemplo de *la vida del pensamiento*: cambiante, enérgica, apacible, tornasolada, impredecible. Heidegger, arrebatándose a la propaganda nazi, lo comparará con Aristóte-

les. Otros pretenderían empequeñecerlo o trivializarlo. Lo cierto es que Nietzsche no está -ni nos deja- nunca en paz.

El ensayo de Nelson Guzmán Robledo (Monterrey, 1975) *Sobre la renuncia y el entusiasmo*, aborda la cuestión concerniente al principio de individuación en Schopenhauer y Nietzsche. Considerándolo como uno de los principios fundamentales para comprender el mundo de la representación y la subjetividad, ambos se plantearon vías de superación de dicho principio: uno lo encontró en la renuncia ascética del deseo y los impulsos vitales; el otro, por el contrario, en la exaltación de los mismos. El artículo pretende mostrar cómo el ámbito de lo dionisiaco en Nietzsche se desprende de las consideraciones en torno a las reflexiones que Schopenhauer realizó de la individuación, reformulándolas para erigir lo que podemos considerar uno de los núcleos más auténticos de su propio pensamiento.

En su caso, el escrito *Friedrich Nietzsche en la historia de la metafísica*, de Leobardo Villegas (Zacatecas, 1969), analiza el problema de la epistemología y la filosofía del lenguaje en la obra de este pensador. El mundo sin el hombre, la aparición del intelecto, el origen de las palabras, el conocimiento como ficción, la pluralidad de estructuras sensitivas, el subjetivismo animal, la relación del mapa con el territorio, la psicología de los filósofos metafísicos, el perspectivismo, la ilusión del mundo y del yo, son algunos de los temas abordados en el decurso de sus páginas.

Vistas de lo trágico, de Sergio Espinosa Proa (Ciudad de México, 1952), parte de una sospecha: una cosa es preguntarse

desde dónde habla Nietzsche y otra, desde dónde se le lee. Su crítica a la modernidad no se yergue contra la verdad en cuanto tal, sino contra las pretensiones de la lógica al presentarse como la única vía para formularla. Lo real *incluye* un componente imaginario, engañoso, ilusorio. La lógica, acaso sin proponérselo expresamente, moraliza la realidad –y se conforma con ello. «No tengamos miedo de decirlo, como no lo tuvo Nietzsche hace ya más de un siglo: ni la ciencia ni la religión nos han hecho *mejores*. Y la filosofía, sólo si recupera sus orígenes trágicos, se vería en condiciones de hacerlo. No sabemos, la verdad, si podrá. Ella también, con y sin ayuda institucional, está en franca decadencia».

A 120 años de su muerte, proponemos aquí estas tres formas de leerlo y de pensar a su lado.

SERGIO ESPINOSA PROA



NELSON GUZMÁN

*Sobre la renuncia y el entusiasmo.
El principio de individuación
en Schopenhauer y Nietzsche*

Dos disciplinas pueden conducirnos a la virtud: la abstinencia y el desenfreno, el ejercicio de la carne o su castidad.

Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia*.

BASTA RECORDAR la brevedad de las palabras con que Nietzsche concluye *Ecce homo* y su obra entera, para notar el tono de una última exhortación agonizante que ofrece una explicación de lo que se ha propuesto acaso en toda ella: —¿Se me ha comprendido? —*Dioniso contra el Crucificado...*¹ Es como si la locura que se aproximaba le obligara a condensar todo su pensamiento en una breve sentencia que contuviera lo absolutamente esencial; como si, diecisiete años después de la publicación de *El origen de la tragedia*, la figura del dios persistiera como el mensaje capital, tal vez el único, de su obra.

Y es que, la revaloración del éxtasis orgiástico con que se asocia al dios tracio, es probablemente una de las aportaciones que, a contracorriente de toda la tradición occidental, no podríamos de ninguna forma negarle. Pero tampoco deja de ser cierto que buena parte de los conceptos desde los que Nietzsche comprende la figura del dios de la música, la danza y la embriaguez, tienen una enorme deuda para con Schopenhauer.

¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, en *Obras completas*, Vol. IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 859.

Al respecto hay que mencionar que en ella tiene lugar una concepción donde se prescinde de los encubrimientos que habitualmente religión y metafísica hacen del semblante terrible y ominoso del mundo. Este es concebido como una voluntad ciega, violenta e irracional. Aunque Nietzsche plantea sus reservas frente a la manera en que Schopenhauer hace derivar esta concepción de la filosofía kantiana, ella tendrá un efecto de largo alcance en su pensamiento.

Pero también, y relacionado con el aspecto anterior, Nietzsche abrevará de la relación que Schopenhauer establece entre la voluntad y la representación con el *principio de individuación*, del cual se valdrá para distinguir la figura de Dioniso de la de Apolo y para definir el polo de la oposición entre ambos, desde el que elabora su teoría.

En el presente artículo nos proponemos indagar acerca del principio de individuación en Schopenhauer y el efecto que tuvo en la filosofía nietzscheana, así como establecer cómo a partir de las diferencias entre ambas concepciones concernientes de dicho principio, se extiende la brecha que separa el talante y la disposición de ambos autores en lo que se refiere a la valoración de los vínculos que el humano puede guardar con el mundo.

SCHOPENHAUER: UNA ONTOLOGÍA DEL CUERPO

Los primeros dos libros de *El mundo como voluntad y representación* están dedicados a la exposición de los conceptos inherentes a la *representación* y a la *voluntad*. El primero realiza una suerte de *fenomenología*, un análisis de la estructura de la representación y de sus componentes elementales: la relación sujeto y objeto, el principio de razón, las nociones *a priori* de espacio, tiempo y causalidad, así como una in-

terpretación de lo que es el conocimiento, la ciencia y los conceptos. En síntesis, la arquitectura del mundo que cae bajo el entendimiento humano, la forma del fenómeno o del mundo tal y como los humanos lo percibimos y comprendemos. El segundo libro se adentra en el examen de la *voluntad* o *cosa en sí*, esto es, la realidad independientemente de nuestra representación y, por ende, ajena al sujeto que se erige como síntesis última de la experiencia y principio supremo que subyace a todo fenómeno.

Schopenhauer afirma explícitamente su deuda con la filosofía de Kant, aunque se separa de ella en dos puntos. Por una parte, a pesar de que su obra abre la posibilidad de interpretar toda la esfera de la experiencia a partir de la forma que la subjetividad le imprime, Kant no sostuvo, como hará Schopenhauer, que el ámbito de lo fenoménico sea eminentemente un campo ilusorio, meramente aparente.

Por otra parte, Schopenhauer desoye la prohibición kantiana de escudriñar, o siquiera plantearse, qué sea el *ser en sí mismo*. Debido a que todo contenido de la representación está mediado por la estructura trascendental de la conciencia, Kant declaraba imposible formarse idea alguna de lo que el ser fuera *en sí mismo*, más allá de como el humano lo piensa. Schopenhauer se propone comprender qué sea este ser en sí, independiente de nuestra representación, empleando para ello un procedimiento doble: por un lado, toma como punto de partida la única forma de «*experiencia*» que rebasa el ámbito de la mera representación y, por otra, concibe a la voluntad de manera negativa, a partir de lo que *no es* la representación, pues solo despojándose de las formas bajo las que concibe a ésta, es que se puede discurrir sobre la *cosa en sí* o, como él la llama, *voluntad*.

El primer procedimiento que emplea para abrirse camino para discernir qué sea el *ser en sí*, es inusitado en la historia del pensamiento occidental y se encuentra descrito en las secciones dieciocho y diecinueve de *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer no obviaba que, a partir de la necesidad inherente a todo fenómeno de articularse bajo el entramado de las categorías e intuiciones *a priori* con que la conciencia lo configura y ordena, Kant sostenía la imposibilidad de discurrir o concebir siquiera qué fueran las cosas en sí mismas, independientemente de la conciencia que las tiene por objeto². A partir de la imposibilidad de abordar discursivamente el *ser en sí* o *noúmeno*, Schopenhauer sostenía, sin embargo, que existe una única forma de experiencia que tiene el privilegio de ser la que, además de ser objeto de conocimiento (como *representación*), se muestra a la conciencia simultáneamente como *ser en sí*: la experiencia del propio cuerpo. No sería posible versar sobre el mundo nouménico, si no tuviéramos constancia alguna y experiencia directa del ser. Al cuerpo no lo experimentamos como un objeto más: es aquello cuya presencia no solamente nos es conocida como objeto, sino aquello que además *somos*, aquello cuyo ser se nos muestra íntimamente y no solamente como un objeto para un sujeto. Hay por lo tanto una experiencia del cuerpo que no se constituye a partir de las prerrogativas de la repre-

2 Después de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer dedicará todavía algunos escritos a esta cuestión. Principalmente lo tratará en *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Cfr. *Über den Willen in der Natur*, en *Werke in zehn Bänden*, Band V, Diogenes, Zurich, 2017, pp. 280-289. En español: *Sobre la voluntad en la naturaleza* Alianza, Madrid, 1996, pp. 136-150), pero también dedicará un capítulo en los *Complementos a El mundo como voluntad y representación*, titulado *De la cognoscibilidad de la cosa en sí*. Cfr. *Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich*, en *Die Welt als Wille uns Vorstellung*, (en lo sucesivo, WWV), II, *Werke in zehn Bänden*, Band III, pp. 223-233.

sentación. No se trata del conocimiento del cuerpo como un objeto más, tal y como Descartes lo describía en sus *Meditaciones metafísicas*, excluyéndolo del ámbito de la subjetividad puesto que era, frente a la conciencia, un objeto más³. Para Schopenhauer, por el contrario, si bien el cuerpo puede ser visto desde el punto de vista objetivo de la representación, de él se tiene una experiencia que sobrepasa el mero hecho de ser objeto de conocimiento y es sencillamente la constancia de que *vive*, como la presencia inevitable de la danza de la arteria, el pulso y la respiración que anhelan y que existen eminentemente como un *querer*. Esta presencia de la vitalidad del cuerpo, al rebasar la esfera del conocimiento objetivo, cae por lo tanto en el dominio de la intuición, es decir de la inmediatez de su existencia.

Así entonces, Schopenhauer le concede al cuerpo el privilegio de establecer una relación entre la conciencia y el ser, papel que no tiene parangón en la historia del pensamiento moderno. Es cierto que Spinoza había reivindicado y ennoblecido al cuerpo al hacer de él un atributo de Dios, más no lo concebía como el medio único de experiencia del ser, sino como un atributo que, al lado del pensamiento, ofrecía un escorzo de la realidad o sustancia divina de la naturaleza: cuerpo y pensamiento son ahí aspectos de un mismo ser, atributos de una misma sustancia⁴. En Schopenhauer, la experiencia del propio cuerpo es incluso antagónica a la del pensamiento y constituye la vía que nos permite salir de la esfera cerrada de la representación, concediéndole así un carácter eminente en su sistema, al mantener precisamente la

3 R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1987, p. 24.

4 Cfr. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, 15 (escolio), Trotta, Madrid, 2000, pp. 49-52.

absoluta heterogeneidad del cuerpo con respecto al pensamiento. Para decirlo en otras palabras, el cuerpo no solo se piensa, *el cuerpo se existe*.

La relevancia otorgada al cuerpo, no será sin embargo una doctrina afirmativa del mismo, pues no olvidemos que esto se refiere al ámbito exclusivo de la metafísica y no de aquello que en el libro cuarto denominará *filosofía práctica*. Schopenhauer reivindica el estatuto ontológico del cuerpo, invirtiendo la primacía ontológica dada ordinariamente al entendimiento por encima de él. Pero esto tiene como contraparte su doctrina ética, que entraña una execración absoluta del ser, merced a su condición irracional y sinsentido, una repulsa ante el mundo, cuya violencia haría preferible la quietud del vacío. Schopenhauer execrará al cuerpo, sencillamente porque execra al mundo.

Conocemos la *voluntad* directamente, solo porque tenemos una intuición inmediata de ella. La *voluntad* es real e indemostrable. El cuerpo puede ser conocido y, por ello mismo, percibido también desde la óptica de la representación, hay una diferencia entre intuir y conocer al cuerpo. El conocimiento del cuerpo se da cuando se tiene conciencia del deseo que anticipa a la acción, ahí se emplaza la acción del cuerpo en el ámbito de la causalidad y por lo tanto se ubica al interior de la esfera del principio de razón que rige a la representación. Ahí el querer y el actuar aparecen a la conciencia como un antecedente y un consecuente, como causa y efecto. En la intuición del cuerpo, en cambio, queda fuera la separación del querer y del obrar y se muestran como idénticos. Se trata entonces de la fuerza inconsciente del cuerpo en su inmediatez, como el latido persistente y ciego del corazón. Solo en cuanto intuimos de manera di-

recta la fuerza para la que el querer y el obrar son uno solo, es que podemos por analogía concebir qué sea la voluntad. Mi cuerpo es por lo tanto el punto de partida para la intuición de lo que sea la voluntad de la naturaleza. El ser no es un mero existir, sino una agitación perpetua y sin causa, pues las causas solo rigen en la finitud antepuesta por el entendimiento a través del cerco de las categorías. El mundo es, por analogía con el cuerpo, *voluntad*⁵.

El segundo aspecto bajo el que Schopenhauer caracteriza la voluntad es relativo al modo negativo con el que la describe. De hecho, el trazo que va de la conciencia a la *voluntad* a través de la intuición del cuerpo, es ya eminentemente negativo. Es la presencia de la acción del cuerpo en ese infinitesimal punto de contacto inmediato, es decir, del cuerpo aún no reflexionado ante la conciencia y por ende aún no convertido en sujeto. La intuición del cuerpo *no es* el conocimiento del cuerpo, sino esa palpitación e inquietud que solo se manifiesta en su actuar.

Aunado a este proceder negativo con que Schopenhauer describe la intuición del cuerpo, hay otro aspecto fundamental de la *voluntad* que es descrito por vía negativa: la unidad de la voluntad frente a la pluralidad de los objetos de la representación, o lo que es lo mismo, la voluntad se define negativamente como aquello donde el *principio de individuación* está ausente.

LOS DOS SIGNIFICADOS DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

El *principium individuationis* tiene en la filosofía de Schopenhauer un papel fundamental con un doble significado: en un primer sentido, se trata del principio bajo el que se conciben

⁵ Cfr. WWV, I, §20, pp. 150-153.

los objetos singulares que entran en el ámbito de la representación; en otro, es el principio a través del cuál explica la graduación ontológica de la objetivación de la voluntad.

En el primer sentido, constituye el principio bajo el cual se configuran ante la representación la identidad y la diferencia de los seres que caen en su dominio, el cual se conforma como un conjunto de *entidades* singulares, que se distinguen entre sí merced a su emplazamiento en el tiempo y en el espacio, particularizándose como seres individuales para la conciencia. Schopenhauer toma este concepto inspirado por las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez y empleándolo como la piedra de toque para discernir entre el mundo de la representación del de la voluntad. Así, mientras la representación conforma un mundo de entes particulares con límites que definen sus individualidades, en la voluntad no subsisten estas diferencias: es en principio *una*, pero al ser la totalidad, no es una unidad cuya identidad pueda discernirse por oposición a cualquier otro ser. El mundo de la voluntad es por tanto un mundo indistinto, ya que la distinción, sostenida por intermediación de la identidad y diferencia, solo puede ser trazada por una conciencia.

La voluntad como cosa en sí se halla, de acuerdo a lo dicho, fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas [...] está además libre de toda *pluralidad*, aunque sus fenómenos en el tiempo y el espacio son incontables: ella misma es una: pero no como un objeto lo es, cuya unidad solamente será conocida en oposición a la posibilidad de pluralidad; ni tampoco como lo es un concepto, que ha surgido solamente a través de la abstracción de la pluralidad: sino que es como aquello que se encuentra fuera del espacio

y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad.⁶

Tenemos entonces que, en un primer sentido, la individuación está referida a los objetos de la representación, que dibuja, no sin arbitrariedad, un mundo de identidades y diferencias entre las cosas. Por dicho principio puedo discernir este animal de aquel al que caza y devora, un árbol de la piedra en cuyo derredor serpentean sus raíces, la hoja que cae al suelo de la rama que la ha dejado caer. La representación es por principio un *mundo de cosas*, donde se fijan una serie de identidades que de manera artificial el hombre ha trazado para sí. Ésta es introducida por los segmentos indicados por el espacio y del tiempo bajo los que se rige el mundo como representación. Recordemos que para Kant, espacio y tiempo son los formas *a priori* de la intuición y, por lo tanto, radican en el ámbito de la subjetividad. Espacio y tiempo no existen fuera de la conciencia humana. De ahí que Schopenhauer no solo postulara al espacio y al tiempo como figuras de la representación, sino que, junto con la causalidad, conformarían los elementos del *principio de razón* que impera en las representaciones propias del conocimiento. Las distinciones de los objetos de la representación solo son para la conciencia, pero en sí mismas, no son nada.⁷

6 *Ibid.*, §23, p. 158 [Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagte zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen [...] er ist ferner frei von aller *Vielt*heit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer: jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem *principio* (sic) *individuationis*, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt] (se ofrece una traducción propia en el cuerpo del texto para facilitar la fluidez de la lectura y la transcripción original en la nota al pie).

7 En este punto, la *voluntad* de Schopenhauer tiene enormes similitudes con la

Por ello, frente a este mundo de cosas y fuera del principio de razón que las individualiza, el mundo de la voluntad, es pensado de manera inversa a las prerrogativas que acompañan al *principio de individuación*. El mundo real no es un mundo de cosas, sino que es *un solo ser* para el cual, las fronteras que delimitan las cosas se desvanecen en una suerte de continuidad. Fuera de nuestro entendimiento, los objetos del mundo permanecen en la indistinción. La individuación supone la pluralidad a la que se opone. Cada identidad se forma por contraste frente a las demás identidades, operación que es ejecutada únicamente por el entendimiento humano. Frente a las unidades discretas de los entes separados por la representación, existe la unidad continua de la voluntad.

A pesar de que Schopenhauer concibe el principio de individuación como el medio a través del cual la representación cristaliza los objetos como entidades singulares, no deja de emplear el término *individuación* en un segundo sentido: para comprender las diversas manifestaciones de la voluntad como una serie de grados en los que ésta se objetiva y se expresa. Esto le permite desarrollar una descripción de la voluntad, prescindiendo de la cual, su análisis quedaría reducido al mero postulado de una unidad continua y amorfa, a la que no se aplican las categorías de la razón. Lejos de ello, Schopenhauer describe un movimiento gradual de la objetivación de la *voluntad* inspirándose en parte, en algunos desarrollos de la *Naturphilosophie*, como la graduación de los seres a partir de las oposiciones descrita por Kiehmeyer y, en

sustancia spinocista, que se distingue de los *modos* o *afecciones*, que forman las entidades individuales. Cfr: Spinoza, *op. cit.*, I, 25 (corolario), p. 59.

parte, en la teoría platónica de las ideas,⁸ la cual interpreta de una manera muy acorde con sus propósitos, pues hace de ella una teoría que expondría las formas de representación exentas del principio de individuación.⁹

En el libro segundo, Schopenhauer emplea creativamente esta interpretación para poder describir la gradación de los *géneros* a través de los cuales la voluntad se objetiva, doctrina acorde con las tendencias de la ciencia romántica de la época¹⁰, proclive a observar en la naturaleza una escala gradual de manifestaciones que van de las fuerzas inorgánicas al hombre, pasando por el vegetal y el animal. Schopenhauer intentará observar cómo en cada grado de objetivación de la voluntad, ésta se expresa como un *querer* de naturaleza distinta, pero con un trasfondo común. Siendo la voluntad única y la misma, está presente en todos los grados, pero manifestándose de modos diversos del querer, ya sea como fuerza, como instinto o como deseo¹¹, cuyos fenómenos actúan respectivamente en razón de causas, estímulos y motivos, y que en distinto grado afectan los reinos de lo inorgánico, lo vegetal, lo animal y lo humano.

8 Cfr: WWV, I, §26, pp. 182-183.

9 A todas luces, la interpretación que Schopenhauer hace de Platón es tendenciosa y omite una consideración fundamental para comprender su *teoría de las ideas* y es que, al menos como es formulada en el *Fedón*, ésta es concebida abiertamente como una teoría de la causalidad, que es justamente lo opuesto a la lectura que Schopenhauer hace para sus propios fines. Cfr: Platón, *Fedón* (99b-100e), en *Diálogos*, Vol. III, Gredos, Madrid, 1997, pp. 107-109.

10 Cfr. Marco Segala «*La Fisiología de Schopenhauer*», en J. Montesinos, *et al.*, *Ciencia y Romanticismo*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Maspalomas, 2003, pp. 133-143. En el texto se resalta la influencia de autores como Blumenbach, Reil y Kiehmeyer, entre otros. Por otra parte, es indudable la influencia que tuvo en la época Herder con su teoría de la organización gradual de la vida expuesta en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, donde proyecta esta concepción de una *scala naturae*. Cfr. *op. cit.*, Losada, Buenos Aires, 1959, pp. 61-90.

11 Cfr. WWV, I, §23, 160-163.

Toda esta gradación encuentra en Schopenhauer una justificación no solo en el modo de comportamiento que la causa, el estímulo y el motivo producen en los diferentes seres, sino también en otra condición fundamental que los describe, consistente en su grado de individualidad: *En los grados superiores de objetividad de la voluntad vemos que surge significativamente la individualidad, especialmente con el hombre.*¹² La gradación que corresponde a un diverso grado de manifestación de la voluntad en la fuerza, el instinto o el deseo, coincide con el grado de individualidad de los fenómenos descritos por estos grados.

Mientras que ahora cada hombre se ha de ver así como un fenómeno de la voluntad especialmente determinado y caracterizado, incluso, por decirlo así, como su propia idea, en los animales ese carácter individual falta en conjunto, mientras que solamente la especie tiene un significado peculiar, y su huella desaparece cada vez más, cuanto más lejos están de los humanos; las plantas finalmente no tienen en absoluto más peculiaridades individuales que las que se dejan explicar completamente por los favorables o desfavorables influjos externos del suelo y el clima, y por otras contingencias; y así desaparece finalmente en el reino inorgánico de la naturaleza completamente toda individualidad.¹³

12 *Ibid.* p. 158 [Auf den obern Stufen der Objektivität des Willens sehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen].

13 *Ibid.* p. 180 [Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen (sic) als seine eigene Idee anzusehn ist, bei den Thieren aber dieser Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen absteht, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und andern Zufälligkeiten vollkommen

A diferencia de la individuación en el sentido de los entes diferenciados por y ante la representación, aquí encontramos un sentido ontológico de la individualidad. No se refiere a la mera identidad que la conciencia asigna a los diferentes objetos que se le presentan, sino a la constitución del tipo de ser a través del cual se manifiesta la voluntad. La complejidad característica de la idea de un ser se corresponde el grado de individualidad propia de su existencia. En este sentido, una piedra por ejemplo no es un individuo, mientras que solo el humano alcanza el grado pleno de individualidad.

Schopenhauer explica que la distinta constitución de los grados de objetivación obedece a un salto que por encima de sí mismos realizan merced a las oposiciones que les son inherentes: cada grado manifiesta una lucha entre sus elementos, una tensión que produce formas de objetivación más complejas que terminan por negar o sobreponerse a las formas precedentes: la vida da un salto por encima del mero juego de las fuerzas físicas de la naturaleza, lo mismo que el instinto sobre el estímulo al que responde el vegetal y, finalmente, la conciencia por encima del instinto. En cada salto se constituye una forma más individual de ser, que culmina con el advenimiento del humano en quien se gesta la forma más acabada y en donde tiene lugar exclusivamente el universo de la representación: *De este modo, del conflicto entre los fenómenos inferiores surgen los superiores, devorándolos a todos, pero también realizando la aspiración de todos en un grado superior.*¹⁴

Esta gradación no debe, sin embargo, confundirnos. No

explicar; so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzliche alle Individualität].

14 WWV, I, §27, p. 196 [Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben in höherm Grade wirkliche hervor].

se trata de una teleología. Cada objetivación de la voluntad realiza un salto, pero no una superación. En esa tensión de la que ha derivado cada género, la individualidad adquiere paulatinamente un equilibrio más precario, una existencia más compleja e inestable. Siendo fruto de la oposición inherente a las formas de existencia primitivas y simples, los fenómenos posteriores, más evolucionados y compuestos, pierden siempre la batalla frente a aquellas que les preceden, recuperando el equilibrio que retorna a su simplicidad. De este modo, la vida tiende siempre al estado inorgánico representado por la muerte, lo mismo que la conciencia retrocede a las exigencias de los impulsos instintivos ante los que mantiene una resistencia.

Mientras la idea o la objetivación de la voluntad superior solo puede surgir a través del sometimiento de las inferiores, sufre la resistencia de éstas, las cuales, aunque llevadas a servidumbre, siempre se esfuerzan por alcanzar la manifestación de su esencia independiente y completa [...] Del mismo modo, cada fenómeno de la voluntad [...] sostiene una lucha permanente contra las múltiples fuerzas físicas y químicas que, como ideas inferiores, tienen un derecho primordial sobre aquella materia.¹⁵

La voluntad es entonces una agitación y pugna consigo misma, una suerte de unidad tumultuosa que se reconvierte en

15 *Idem*. [indem die höhere Idee, oder Willensobjektivierung, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen [...] eben so unterhält jede und auch die Willenserscheinung [...] einen dauernden Kampf, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben].

formas cada vez más complejas cuyo trazo tiene como fin la más contradictoria de las criaturas, la más inestable e individualizada: el hombre: El desarrollo hacia esta figura retrocede siempre, sin embargo, a la simplicidad del mero ser, como la llama consumida de la hoguera vuelve a la quietud de las cenizas.

Esta evolución de las formas más complejas e individualizadas hacia las formas simples, es de suma relevancia pues muestra el incremento de su carácter ilusorio. Frente a los idealistas alemanes que, imbuidos en este modelo gradual de la Naturaleza, daban a ella un sentido teleológico, un fin universal, Schopenhauer destaca su carácter eminentemente contradictorio y violento. Hegel concebía a la naturaleza como un despliegue que, si bien expresa la teleología finita, su verdadera finalidad da como resultado el mundo del espíritu donde el concepto tiene su existencia *para sí*: el fin de la naturaleza consiste en negarse a sí misma en el mundo humano¹⁶. Por su parte, Schelling buscaba la correspondencia entre el espíritu y la naturaleza y contemplar en ésta, la realización inconsciente del primero¹⁷. En ambos, encontramos un sentido último de la naturaleza que de una u otra manera apunta al hombre. Si en los tres, está reproducida la misma escala gradual, Schopenhauer le concede una interpretación distinta y opuesta a la de los idealistas; no concede, como aquellos, una finalidad última al conjunto de lo real. Antes bien, lo único que acarrea el trazo por el que los seres se individualizan es una mayor violencia de la oposición y lucha interna, pues surgida de las convulsiones primitivas de los es-

16 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999, p. 436.

17 F. W. J. Schelling, «Introducción a *Ideas para una filosofía de la naturaleza*», en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 110-111.

tados elementales de la voluntad, su agitación se incrementa, lo mismo que el sufrimiento, la violencia y el absurdo de una existencia coronada por la individuación, cuya única finalidad es la muerte, es decir, retroceder a las expresiones de la voluntad que las preceden, lo que podría llevarnos afirmar que si hay un fin en el universo, este es absurdo.

De lo anterior podemos observar que Schopenhauer emplea el concepto de individualidad en dos sentidos. Por una parte, para trazar la singularidad de los objetos a partir del principio de razón y ponerlos en la representación; por otra, para describir los grados de objetivación de la voluntad conforme a un criterio que permite observar su paso sucesivo por las fuerzas inorgánicas, la respuesta a estímulos del vegetal o del animal, o la acción motivada del hombre; cada una, ostentando un incremento en su individuación. Schopenhauer entiende entonces la individualidad en dos niveles: en el de la individualidad para la representación y en el de la individualidad como constitutiva de la objetivación de la voluntad.

Schopenhauer no se demora en establecer las relaciones entre ambos sentidos y en ocasiones los toma indiferentemente, lo cual podría considerarse una de las imprecisiones u omisiones más notables de su sistema. Solamente por el uso y el objeto de sus consideraciones podemos trazarlas, pero él mismo nunca atendió la diferencia entre ambos conceptos de individuación.

LA NEGACIÓN DEL SER QUE NOS PRECEDE

Así entonces, ni la acción humana, ni la historicidad, ni la libertad, conceden un sentido trascendente a la especie humana, pues el sentido es por principio ilusorio. Todos los

proyectos de redención que confieren una finalidad al mundo y que por lo tanto lo afirman, son cómplices del carácter violento, carente de sentido y absurdo de la existencia. Schopenhauer concibe a la vida eminentemente como sufrimiento, por lo que sostendrá que la afirmación de la vida es la afirmación del dolor.

Solo en la negación de lo que constituye el trasfondo del mundo humano (o más aún de la existencia misma) puede uno excluirse de este universo maldito. Para ello, Schopenhauer traza en su obra dos caminos posibles: el del consuelo del arte y el de la liberación mediante la renuncia. En ambos se halla implicada la superación de cada uno de los sentidos de individuación que hemos abordado: la individualidad del mundo de objetos en la representación y la individualidad propia y constitutiva del sujeto, es decir, la que concierne al ámbito de su conocimiento y la que corresponde al de su ser.

Las relaciones entre una y otra negación son profundas y se implican mutuamente: la individuación que alcanza la voluntad en el individuo humano es precisamente la que le constituye como sujeto, que a su vez implica la condición de toda representación, al trazar la individualidad de los seres que caen bajo su dominio. A su vez, el mundo de objetos separados e individualizados por el principio de razón es correlativo al sujeto mismo de la representación, ante cuya ausencia, como sucede en el arte, desvanece la forma de su individualidad, para convertirlo en mero sujeto contemplativo que se ha emancipado de la afirmación de su voluntad.

Para comprender lo anterior, es necesario discernir la naturaleza de la experiencia estética, que implica un abandono de la forma de la individuación en el primero de los sentidos. No es ni negación de la voluntad, ni de la repre-

sentación, sino solo de un aspecto de la representación: el principio de razón. Pero aún así conserva su rasgo esencial, que no es otro, sino que exista un objeto para un sujeto.

Solo se ha apartado de las formas subordinadas del fenómeno, que concebimos todas bajo el principio de razón o, más bien, no ha llegado aún a ellas; pero ha mantenido la forma primera y más universal, la de la representación en general.¹⁸

Schopenhauer concibe al arte exclusivamente como contemplación y se encuentra entonces afanzado en el mundo de la representación. Lo que cambia es el modo en que se ofrece el objeto ante el sujeto, modo distinto del conocimiento, al no estar definido por el principio de razón. Siendo así, en la contemplación estética quedan borradas las asociaciones con el espacio, el tiempo y la causalidad que juntos conforman el principio de razón.

Empleando de manera imprecisa la obra platónica para sus propios fines, Schopenhauer hace coincidir este objeto de la contemplación estética con la *idea platónica*, haciendo eco del carácter atemporal que Platón le confería. Dos razones parecen llevarlo a escoger la idea platónica para explicarse: en primer lugar, porque ésta era concebida como el *ser en sí*, que bajo el influjo de Kant implica el objeto fuera del mundo fenoménico. Pero, además, las ideas platónicas poseían como rasgo la eternidad, que Schopenhauer interpretará como la atemporalidad que se excluye del principio de razón. Se trata por lo tanto de una resignificación de la idea

18 WWV, I, §32, p. 228 [Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begrieffen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt].

en Platón, que las introducía precisamente como una teoría del conocimiento y la causalidad¹⁹, es decir, justo como lo contrario al propósito con que Schopenhauer las emplea.

Lo que sí resulta claro es que la contemplación estética se manifiesta como la forma de representación en su mayor pureza, como aquella en la que solo subsiste ya el mero objeto para un sujeto. Lo anterior se produce cuando nos enfrentamos ante una suerte de extrañamiento de los objetos cotidianos que hemos dejado de ver, que mantenemos bajo un sistema de relaciones.

Considerar las cosas fuera del principio de razón, permite abrirse a una forma de representación que despoja la contemplación de la sumisión al interés personal. Schopenhauer encumbra así lo estético por encima de lo cognitivo, pues ella constituye una liberación al menos parcial de la individualidad que solo se mantiene como una superficie reflejante del mundo, pero que no introduce en su reflejo las demandas de su provecho.

El objeto despojado así de las relaciones habituales libera al sujeto de la servidumbre a la voluntad que trae aparejado el mundo sometido al principio de razón. Las relaciones que traza el conocimiento están siempre sometidos a una función. Son relativas al interés del sujeto y son por lo tanto parciales. La contemplación estética del objeto lo libera de esas relaciones y con ello también al sujeto que las traza. Esto trae consigo un desvanecimiento relativo de la individualidad, pues esta ya no se constituye en el agente integrador del objeto, puesto que desaparece su interés. Más tarde Nietzsche profundizará en el carácter derivado del conocimiento en relación con las necesidades de ese animal desamparado

19 Cfr: *supra*, n. 9.

que es el hombre.²⁰ Algo muy relevante para considerar el principio de razón, es que este es un dispositivo que obedece siempre al interés del sujeto y a la sumisión ante las prerrogativas de la voluntad. El conocimiento, como un siglo después explorará con mayor detenimiento Georges Bataille²¹, está siempre al servicio de la utilidad, al establecimiento de relaciones delimitadas por los condicionamientos y las necesidades humanas.

Esto no impide que la contemplación se constituya como una especie de representación, pero una especie tal que, despojando al objeto del *principium individuationis*, también transfigura a quien lo contempla en *sujeto puro del conocimiento*, elevándolo por encima del conocimiento ofrecido por las ciencias o derivado del ámbito práctico, porque se ha despojado de sus intereses individuales:

Y así, según una significativa expresión alemana, se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida precisamente su individualidad, su voluntad, y permanece solamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto; de modo que es como si solo existiera el objeto, sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que mira de lo mirado, sino que ambos se han vuelto uno.²²

~~~~~  
20 Cfr: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en eKGWB, 2, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL>.

21 En numerosas obras, Bataille vinculará siempre el dominio del conocimiento y de la ciencia al ámbito profano y servil de la utilidad. P. ej. *Théorie de la religion, Œuvres complètes*, t. VII, Gallimard, Paris, 1976, pp. 299-300.

22 WWV, I, §34, p. 232 [indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand v e r l i e r t, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so, daß es ist, als ob der Gegenstand allein dawäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern Beide Eines geworden sind].

Ciertamente la anulación de la individuación de los objetos libera al sujeto de la sumisión a la voluntad, liberación que produce el placer desinteresado del arte. De cierta forma, la aniquilación de la individuación del objeto arrastra consigo el desvanecimiento de la propia individualidad del sujeto, pero mantiene incólume su desdoblamiento esencial característico, y con ello, la escisión que lo mantiene como individuo frente al resto de los seres. El arte presenta un consuelo frente a las vicisitudes del mundo ordinario de la representación, pero no lo supera.

Una superación tal, solo puede darse según Schopenhauer bajo la forma de una negación rotunda de la voluntad, como una negación de lo que constituye al sujeto como tal. Se trata aquí de la negación del segundo sentido de individuación, el de la idea objetivada de la voluntad expresada en el modo de existencia del individuo humano. En la negación no de las cosas singulares que percibe, sino de la propia individualidad que lo constituye.

A diferencia de la mera negación del principio de razón, esta anulación de la individualidad del sujeto arrastra consigo la anulación misma de la representación. Ésta supone siempre a la voluntad y a su manifestación en el individuo humano. Detrás del conocimiento acampa siempre el deseo y la lucha de la voluntad que, manifestándose en el hombre, que se constituye como sujeto del conocimiento, afirma su existencia individual en su más fehaciente expresión.

Al ser la cúspide de la individuación, el hombre funda para sí un nuevo ámbito: el reino de la representación, un mundo constituido *para él*. Su mera existencia entraña por lo tanto también la cima del egoísmo, aquella en la

que se erige todo un universo de acuerdo al interés individual. Pero el sujeto también es víctima de su propia individuación. El hombre se pierde en la búsqueda incesante de satisfacer los motivos ilusorios del egoísmo, que nunca se ven satisfechos. Además, su vida está atravesada por el temor la muerte, que si bien para la voluntad no es nada,<sup>23</sup> el hombre la experimenta con la mayor de las angustias, al pretender perpetuar la ilusión de su propia existencia, aunque ello dependiera de la desaparición del universo entero. Siendo la cúspide del absurdo de la realidad, el hombre es el fenómeno más ostensible de la voluntad luchando consigo misma.

En última instancia, el hombre, en el carnaval de sus aspiraciones y deseos no ve sino afirmar sino el delirio de su propia individuación. El carácter ilusorio de la afirmación del individuo, se manifiesta ahí donde la misma exaltación de la individualidad es la que le procura el sufrimiento. Con el egoísmo, raíz de la maldad, se llega a la negación rotunda de todo y de todos, siendo además una condena para quien lo porta. El que obra injustamente lo hace en función del grado de egoísmo que alcanza la voluntad. Pero el sufrimiento es ocasionado precisamente por el propio deseo que se alimenta de su insuficiencia y de la voluntad expresándose en un ser particular como si fuera ella toda:

Por eso, porque el mucho y violento sufrir es inseparable del mucho y violento querer, ya la expresión del rostro de los hombres sumamente malvados lleva el sello del sufrimiento interior: incluso cuando han conseguido toda felicidad ex-

~~~~~  
23 Cfr. «Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens», WWV, II, K. 24, pp. 542-596.

terna, parecen infelices tan pronto como no sean capturados en un júbilo momentáneo o disimulen.²⁴

Así entonces, no existe forma alguna de salvación del sujeto individual, pues ella exige la extinción de todo aquello que lo constituye como individuo y sobre todo del deseo, que ejerce una violencia sobre los demás seres, pero principalmente, sobre el sujeto mismo que lo manifiesta.

El despojamiento de todo aquello que afirma la existencia individual es por lo tanto la senda que Schopenhauer traza para la liberación de la voluntad misma. Dicho camino comienza con la negación de la maldad característica del justo y del bueno que traspasa de manera parcial el *principium individuationis*, pues concede a los demás seres un derecho igual a la felicidad que a sí mismo, luego atraviesa el sentimiento de compasión universal, que niega con mayor énfasis la individuación al asumir en carne propia la existencia del otro y llega hasta la renuncia absoluta de la voluntad por la vía ascética y mística. Este último paso es el que permite una liberación cabal del *principium individuationis*, pues en él cesa ya todo querer. No es la compasión a través de la cual se afirma aún el derecho a la existencia de todos los fenómenos de la voluntad, sino la extinción rotunda de su ser mismo:

Pero aquel que, traspasando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello el todo, no es ya

~~~~~  
24 WWV, I, §65, pp. 451-452 [Dieserhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich ist, trägt schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens: selbst wenn sie alles äußerliche Glück erlangt haben, sehn sie stets unglücklich aus, sobald sie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen sind, oder sich verstellen].

susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares al mismo tiempo y se sale. —Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja solo en el fenómeno, sino que lo niega. El fenómeno a través del cual esto se anuncia es el tránsito de la virtud al *ascetismo*. En efecto, ya no es suficiente amar por igual a los demás y a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que surge un horror hacia la esencia de la que su propio fenómeno es expresión, la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha reconocido como lleno de miseria.<sup>25</sup>

Schopenhauer echa mano aquí de la tradición hindú, principalmente de la doctrina de los *Upanishad* que había conocido desde 1814 a través de la traducción que del persa hizo al francés, Anquetil-Duperron, así como la influencia de quien fuera su vecino, el filólogo Karl C. F. Krause y que acrecentó con la lectura permanente del *Asiatischen Magazin*.<sup>26</sup> Si ya desde Herder se había descubierto el pensamiento hindú y fascinado por la doctrina sagrada que encarna, la traducción de dicha doctrina al lenguaje kantiano insuflaría por primera vez el pensamiento oriental al seno de la metafísica moderna.

~~~~~  
25 WWV, I, §68, p. 470 [Jener aber, der, das *principium individuationis* durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich, und tritt heraus. — Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund giebt, ist der Uebergang von der Tugend zur A s k e s i s. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu von dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, Dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt].

26 Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2008, pp. 268-271.

Para Schopenhauer, la doctrina del ascetismo que implica una superación del yo y con esta de la voluntad misma que en él se manifiesta, es aquella que puede por lo tanto liberar al hombre de la vocación originaria del ser hacia el sufrimiento. No se trata de una mera depuración de la individuación del objeto, como ocurre en la experiencia estética; tampoco de la afirmación de la totalidad de las cosas del piadoso o compasivo, es la extinción de la flama de la existencia misma a través del sofocamiento del deseo que para el pensamiento occidental, altamente habituado en la afirmación vehemente de la existencia, aparece como la nada. En la cima de esta experiencia, desaparece el yo y el tú, el sujeto y el objeto, el deseo y la insatisfacción.

Si en la experiencia estética desaparece la individualidad de los objetos que tenemos frente a nosotros, subsiste sin embargo la representación, y por tanto el binomio que lo forma: sujeto y objeto. En el éxtasis desaparece tanto el mundo como el sujeto que le da un soporte. Ya no es la superficie reflejante de la cosa en sí puesto que el desdoblamiento de la imagen dada en el espejo se extingue.

Si se insistiera en alcanzar de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía solo puede experimentarse negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de éxtasis, arrebató, iluminación, unión con Dios, etc.; estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente conocimiento, puesto que no tiene ya la forma de sujeto y objeto.²⁷

~~~~~  
27 WWV, I, §71, p. 506 [Würde dennoch schlechterdings darauf bestanden, von

Schopenhauer construye las dos manifestaciones edificantes de la existencia humana en función de la anulación del *principium individuationis* en sus dos sentidos: como negación del mundo de cosas a través de la contemplación desinteresada del arte y como extinción del soporte mismo de la posibilidad de toda forma de representación: el yo volente.

Esta doble respuesta a la individuación, dada en el arte y en el éxtasis místico, no solo será el gráfico o el bosquejo que guiará la primera obra de Nietzsche, sino que le proveerá el punto de apoyo sobre el que hará girar su pensamiento en dirección opuesta a la de Schopenhauer, asumiendo de manera afirmativa el carácter trágico de la existencia, mediante el asentimiento del aspecto dionisiaco de la existencia, que opondrá rotundamente, a la negación de la voluntad, la afirmación de la vida y del sufrimiento, pero que, al igual que aquella, supone la abolición del individuo.

#### AVATARES DE UN DISCÍPULO INSUMISO

El entusiasmo que despertó la obra de Schopenhauer sobre Nietzsche fue, desde que entró en contacto con ella, inmediato y apasionado. Así lo revelan las referencias constantes que hace de ella en su correspondencia —sobre todo la que mantiene, durante los primeros años que suceden a su descubrimiento en 1865, con Gersdorff, Mushacke, Deussen y Rohde. En ella se trata constantemente el tema de la defensa de Schopenhauer frente a sus detractores, la importancia de

---

Dem, was die Philosophie nur negative, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntniß zu erlangen; so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle Die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Ent-rückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. s. w. bezeichnet hat; welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntniß zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat].

su filosofía para la vida o las decepciones de no encontrar suficiente gente iniciada en su estudio.

Pero, a pesar de su temprana admiración incondicional, Nietzsche no fue nunca un lector acrítico de Schopenhauer. La lectura de *Historia del materialismo* de Albert Lange y de algunos estudios sobre Kant, gestan en su fuero interno algunas reservas incipientes, pero crecientes. A pesar de ello, pareciera que Nietzsche pareciera resistirse a abandonar su admiración por Schopenhauer. En una carta dirigida a Carl von Gersdorff, declara que Lange le ha hecho ver con claridad el significado de la filosofía de Schopenhauer: *Lo que tenemos en él, me lo ha aclarado recientemente otro escrito, que en su género es excelente y muy instructivo: Historia del materialismo y crítica de su significado para la actualidad de Fr. A Lange.*<sup>28</sup>

Esta obra explicaba cómo el concepto de la *cosa en sí* derivaba de la oposición última de la conciencia, que le impide indagar si posee un significado fuera de la experiencia y concluyendo de ahí su carácter absolutamente desconocido. Esto permite que los filósofos puedan comportarse libre y creativamente ante ella, tratándose de hipótesis especulativas, cuyo valor radica en la posibilidad de articular un sentido edificante, sentido que Nietzsche encuentra indiscutiblemente en Schopenhauer: *Si la filosofía debe edificar, no conozco al menos a ningún filósofo que más edifique como nuestro Schopenhauer.*<sup>29</sup>

Consideraciones parecidas encontramos en las notas sobre Schopenhauer redactadas entre 1867 y 1868. En una nota

---

28 Cfr. eBVN 517, *An Carl von Gersdorff im Feld*, Naumburg, Ende August, 1866, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1866>. [Was wir an ihm haben, hat mir kürzlich erst eine andere Schrift recht deutlich gemacht, die in ihrer Art vortrefflich und sehr belehrend ist: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart von Fr. A. Lange].

29 *Idem.*, [wenn die Philosophie erbauen soll, kenne ich wenigstens keinen Philosophen, der mehr erbaut als unser Schopenhauer].

dedicada a Rohde resuenan también las críticas de Lange<sup>30</sup>. Nietzsche reduce a mera tentativa, lo que para Schopenhauer constituiría el mayor descubrimiento de su filosofía: la voluntad como explicación de la cosa en sí. Aunque en ellas no hace referencia explícita a Lange, considera, al igual que en la carta a Gersdorff, que referirse y especular sobre qué sea la *cosa en sí*, es posible aunque indemostrable:

Puede darse una cosa en sí, pero solo en el sentido de que, en el plano de lo trascendente, cualquier cosa incubada en el cerebro de un filósofo es *posible* [...] una antítesis entre cosa en sí y fenómeno, aunque es indemostrable, sigue siendo pensable.<sup>31</sup>

El tono, resulta notoriamente más crítico en comparación con la carta a Gersdorff, en donde Nietzsche enfatizaba el carácter edificante del sentido que tenía la interpretación de la *cosa en sí* dentro del sistema de Schopenhauer y por medio de la cual, la filosofía era justificada como una especie de *arte*: *Luego, opina Lange, se deja libre a los filósofos, siempre que con ello nos edifiquen. El arte es libre, también en el campo de los conceptos*<sup>32</sup>. En este último fragmento en cambio, encontramos una disposición más combativa respecto a la licencia que se toma Schopenhauer en lo referente a la *cosa en sí*, pues inmediatamente después de conceder la posibilidad de concebir qué sea ella, Nietzsche afirma:

30 La crítica dirigida a Schopenhauer en estas notas no alude expresamente a Lange, 31 F. Nietzsche, «*Sobre Schopenhauer: P I 6, otoño de 1867-primavera de 1868*», en *Obras completas*, Vol I, Ténos, Madrid, 2016, p. 295.

32 *eBNV* 517 [Folglich, meint Lange, lasse man die Philosophen frei, vorausgesetzt, daß sie uns hinfüro erbauen. Die Kunst ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe].

Ahora bien, cualquier pensamiento honesto debería alzarse contra semejante amalgama de posibilidades; si bien, también a esta objeción ética se podría siempre responder que el pensador, enfrentado al enigma del mundo, no tiene más remedio que conjeturar [...] ¿Será esta clave la palabra voluntad? He aquí el punto sobre el que debemos dirigir nuestro cuarto ataque. La propia trama de Schopenhauer se le enreda entre sus dedos.<sup>33</sup>

Las consideraciones de Nietzsche con Schopenhauer estarán oscilando (al principio siempre influenciado por Lange y convencido de la imposibilidad de discurrir racionalmente sobre la *cosa en sí*) entre concederle el valor de una obra que, de manera artística, edificante y creativa, ofrece una solución al enigma del mundo (el de la *cosa en sí*) y la acusación de falta de probidad filosófica por el mismo motivo. Más o menos en el mismo período en que escribe este polémico fragmento, escribe a Paul Deussen una carta con el mismo tono apologetico que el de la carta dirigida a Gersdorff un año antes:

A quien quisiera refutarme a Schopenhauer con fundamentos, le susurraría al oído: «Pero, querido señor, las visiones del mundo no se crean ni se destruyen con la Lógica. Yo me siento cómodo en esta atmósfera, y tú en aquella. Déjame entonces en paz, de la misma manera que yo lo hago contigo».<sup>34</sup>

33 F. Nietzsche «*Sobre Schopenhauer, P I 6*», p. 295.

34 F. Nietzsche, *eBNV* 551. *An Paul Deussen in Berlin*, Naumburg, Oktober/November 1867, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1867>. [Wer mir Schopenhauer durch Gründe widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: „Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch

Podríamos conjeturar que Nietzsche se mostraba más condescendiente hacia Schopenhauer frente a los cómplices de su admiración, que en sus notas personales, más íntimas, si no es porque esa misma nota estaba dedicada a Erwin Rohde (aunque al parecer no se la hizo llegar, pues no figura en ninguna de las cartas que le dirigió por la época) y porque un año más tarde escribe en otro cuaderno personal bajo el mismo tono apologético de las cartas. Así entonces, se trata más bien de una postura ambigua y oscilatoria ante Schopenhauer que solo se decantará por la defenestración alrededor de veinte años después.

Lo cierto es que en el fragmento dedicado a Rodhe encontramos la actitud crítica más sólida frente a Schopenhauer durante el primer lustro que siguió a su descubrimiento. Y en él, el asunto concerniente a sus preocupaciones también resulta muy claro: la descripción de la *cosa en sí*. Esta crítica sobre todo se sostiene por la observación de que Schopenhauer yerra al pretender, más allá del sentido «poético» que pudiera tener, hacer una descripción de la voluntad con caracteres prestados de la esfera de la representación, particularmente a través del *principium individuationis*. Citando la sección veintitrés de *El mundo como voluntad y representación*<sup>35</sup>, en la que Schopenhauer aborda especialmente la unidad de la voluntad, Nietzsche considera que el núcleo fundamental de sus contradicciones estriba principalmente en dicha unidad, pues al igual que la atemporalidad y la libertad, se trata de un predicado tomado de la representación a las que a lo sumo trata negativamente:

---

vernichtet. Ich fühle mich heimlich in jenem Dunstkreis, Du in jenem. Laß mir doch meine eigne Nase, wie ich Dir die Deinige nicht nehmen werde].

35 Cfr: *supra*, n. 6.

Pero todo el sistema de Schopenhauer y, en particular, su primera exposición en el primer libro de *El Mundo como Voluntad*, nos persuade de que su autor, cuando le conviene, se permite el uso humano y no trascendente de la unidad de la voluntad, y, a fin de cuentas, no recurre a dicha trascendencia más que cuando las lagunas del sistema se le muestran demasiado evidentes. Sucede con la «unidad» lo mismo que con la «voluntad»: ambas son predicados de la cosa en sí tomados del mundo fenoménico y en los que el núcleo verdadero, lo trascendental, se desvanece.<sup>36</sup>

Nietzsche acertadamente afirma que Schopenhauer ha procedido negativamente a la hora de describir el mundo de la voluntad. Sorprende sin embargo la omisión de Nietzsche en torno a la intuición del cuerpo, que Schopenhauer toma como el fundamento último de nuestro acceso a la voluntad, sobre todo porque a lo largo de su obra, Nietzsche será un defensor de la primacía ontológica del cuerpo sobre el intelecto.

Pero sobre todo, prestemos atención al énfasis puesto en la individuación: Nietzsche era consciente de que el atributo esencial de la voluntad era la ausencia del *principium individuationis*, lo mismo que de la multiplicidad. Para Nietzsche la explicación dada por Schopenhauer al desarrollo de las manifestaciones de la voluntad entraña el uso de las mismas categorías de la representación que se propone anular en ella. El asunto principal sería el punto en el

---

36 F. Nietzsche «*Sobre Schopenhauer*, PI 6», p. 297. Nótese algunas imprecisiones en el texto de Nietzsche como el uso indistinto de «trascendente» y «trascendental» cuya diferencia es de suma importancia para Kant, además de equivocarse al referir que los textos citados corresponden al libro segundo de *El mundo como voluntad y representación* (*La objetivación de la voluntad*), y no al primero (*La representación sometida al principio de razón*).



que la voluntad llega a manifestarse como entendimiento. Para ello, como hemos visto, Schopenhauer establecía una gradación de las manifestaciones de la voluntad mediante la cual, las oposiciones al seno de cada manifestación producían formas diversas y cada vez más complejas hasta llegar al hombre. Toda esa descripción remite a diferencias al seno de la voluntad que entrañan el *principio de individuación*, la temporalidad y la causalidad:

Schopenhauer imagina así una sucesión evolutiva de manifestaciones de la voluntad con necesidades siempre crecientes para su existencia: para satisfacerlas, la naturaleza se serviría de una sucesión de medios entre los que figura el entendimiento, desde la sensación más confusa hasta la mayor lucidez. Semejante concepción pone al mundo fenoménico antes del mundo fenoménico, si es que queremos permanecer fieles a la letra misma de lo que Schopenhauer dice de la cosa en sí. Incluso antes de la aparición del entendimiento vemos el *principium individuationis* y la ley de causalidad en plena acción.<sup>37</sup>

Lo que Nietzsche constantemente critica es la contradicción que encuentra entre la negación del *principium individuationis* y la descripción de la gradación de las manifestaciones de la voluntad, pues la explicación del entendimiento a partir de esta gradación *presupone ya un mundo prisionero del principium individuationis y de las leyes de la causalidad*<sup>38</sup>. La observación es relativamente injusta, pues Schopenhauer fue consciente que, en efecto, al hablar de esta gradación estaba

~~~~~  
³⁷ *Ibid.*, pp. 297-298.

³⁸ *Ibid.*, p. 299.

refiriéndose a los *fenómenos* de la voluntad y no a la voluntad misma, aunque desde luego esto implica de cierta manera un rodeo y solo tiene el alcance de una mera analogía. En todo caso, Schopenhauer era consciente de que la voluntad es en sí misma ininteligible.

Lo que parece que Nietzsche no comprende es que, al hablar de la individuación del sujeto a partir de la gradación de los seres, Schopenhauer no estaba hablando en sentido estricto del *principium individuationis*. Bajo este principio, cada cosa individual, sea una piedra, un animal o un humano, aparece ante la conciencia como una entidad separada. Es la representación la que distingue como unidades discretas a los objetos. Un significado diferente tiene la individuación según los grados de manifestación de la voluntad con la que Schopenhauer explica la individualidad que comporta una manifestación *para sí*³⁹. Bajo este sentido (que más arriba se ha tratado de precisar) Schopenhauer no se refiere a cómo los objetos adquieren individualidad para la conciencia, sino cómo en una larga cadena evolutiva que va del ser inorgánico al hombre, las manifestaciones de la voluntad van adquiriendo paulatinamente una existencia individual, aunque ésta solo se logra en sentido propio con el hombre. Para Schopenhauer, objetos tales como una gota de agua o una piedra pueden ser tenidos como entes individuales para la representación merced al *principium individuationis* que ella opera, pero en el sentido concerniente a la manifestación de la voluntad, tales seres no son considerados individuos, como no lo es tampoco, aunque vayan aproximándose a ello, la planta o el animal.

~~~~~  
<sup>39</sup> Schopenhauer no usa los términos para sí o en sí, tan caros al idealismo alemán que era el objeto principal de sus diatribas.

Sin embargo, no se le puede reclamar a Nietzsche no comprender lo que Schopenhauer mismo muestra de manera confusa, según hemos tratado de mostrar en las secciones precedentes, donde describimos los dos sentidos que la individuación tiene en su obra.

Independientemente de esa crítica, lo que Nietzsche concede, aunque con ciertos titubeos, es que la interpretación de la *cosa en sí* como voluntad tiene valor en la medida en que resulta útil para la vida. Que, ante el punto ciego que tiene la conciencia para contemplar el enigma del mundo, lo decisivo es que esa interpretación edifique y pueda ser asentida según el talante de cada cual.

En enero de 1867 (tan solo unos meses después de la carta donde afirma que no hay filósofo que edifique más que Schopenhauer) Nietzsche dirige a Gersdorff otra carta para expresar sus condolencias por la muerte de su hermano recién fallecido. Tras expresarle su solidaridad y empatía, aprovecha para hacer una reflexión sobre la puesta a prueba de la obra de Schopenhauer, que solo se puede hacer bajo las circunstancias de un dolor tan profundo como el que sufría Gersdorff con motivo de la muerte de su hermano:

Pues bien, querido amigo, ahora —eso observo en el tono de tu carta— has experimentado en ti mismo por qué nuestro Schopenhauer glorifica el sufrimiento y las tribulaciones como un espléndido destino, como el *δεύτερος πλοῦς* para la negación de la voluntad. Tú has experimentado y percibido también la potencia purificadora del dolor que calma y fortalece interiormente. Estamos en una época en la que tú mismo puedes probar cuánto hay de verdad en la doctrina de Schopenhauer. Si el cuarto libro de su obra principal

te causa ahora una impresión desagradable, deprimente y molesta, si no tiene la fuerza de elevarte, de hacerte salir del dolor más extremo, para conducirte a aquel estado de ánimo melancólico, pero feliz, que nos vincula también a la audición de una música noble, a ese estado en el que uno se ve desposeído de sus restos mortales: entonces ya no quiero tener nada que ver con esta filosofía. Solo aquel que tiene el corazón lleno de dolor puede y debe pronunciar una palabra decisiva sobre tales cosas.<sup>40</sup>

El pasaje al que Nietzsche alude en esta carta está en la sección sesenta y ocho del *El mundo como voluntad y representación*, que podríamos considerar como la culminación del sistema, ya que en este largo pasaje es donde Schopenhauer trata la superación del *principium individuationis* a través de la renuncia ascética. Schopenhauer se refiere en ella a una «segunda navegación» (*δεύτερος πλοῦς*) aludiendo al pasaje del *Fedón*<sup>41</sup> en donde Sócrates propone la teoría de las ideas como una *alternativa* a las teorías físicas de la causalidad. Schopenhauer emplea aquí el término de manera retórica,

40 F. Nietzsche, *eBVN-1867*, 537 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1867,537>, [Nun, lieber Freund, Du hast jetzt — das merke ich an dem Tone Deines Briefes — jetzt selbst an Dir erfahren, warum unser Schopenhauer das Leiden und die Trübsale als ein herrliches Geschick, als den *δεύτερος πλοῦς* zur Verneinung des Willens preist. Du hast auch die läuternde, innerlich beruhigende und festigende Kraft des Schmerzes erfahren und empfunden. Es ist eine Zeit, in der Du selbst erproben kannst, was wahr ist an der Lehre Schopenhauers. Wenn das vierte Buch seines Hauptwerkes jetzt auf Dich einen häßlichen, trüben, lästigen Eindruck macht, wenn es n i c h t die Kraft hat, Dich zu erheben und Dich aus dem äußeren heftigen Schmerze hindurchzuführen zu jener wehmüthigen, aber glücklichen Stimmung, die uns auch beim Anhören edler Musik ergreift, zu jener Stimmung, in der man die irdischen Hüllen von sich abfallen sieht: dann mag auch ich nichts mehr mit dieser Philosophie zu thun haben. Der Schmerzerfüllte kann und darf allein über solche Dinge ein entscheidendes Wort sagen].

41 *Cfr.* Platón, *Fedón*, (99d, ss.), p. 108.

para expresar que el sufrimiento sería una vía alterna e involuntaria al ascetismo, que conduce lo mismo que aquel a la negación de la voluntad, a través de la resignación:

Si vemos ahora el ejercicio de los que han llegado ya a la negación de la voluntad para mantenerse en ella; así también el sufrimiento en general, tal y como es impuesto por el destino, es una segunda vía (δεύτερος πλοῦς) para llegar a aquella negación: podemos conceder que la mayoría solo acceden a ella así, y que es ese mismo sufrimiento sentido, no simplemente conocido, lo que más frecuentemente trae la total resignación, a menudo solo con la cercanía de la muerte.<sup>42</sup>

Lo que deja ver Nietzsche en su carta a Gersdorff es que su interés por la obra de Schopenhauer se funda en su aptitud para elevar desde el sufrimiento a esa «*felicidad melancólica*» que, de manera semejante a la música, pueda conducir a quien la atiende por encima de las vicisitudes de la vida común. Mientras todavía le conceda algún mérito a su obra, Nietzsche considerará que ella radica en el valor personal que tiene para la propia vida, más allá de los propósitos académicos. En la tercera consideración intempestiva *Schopenhauer como educador*, publicada varios años después, Nietzsche insiste en la alternativa que su pensamiento ofrece frente a la filosofía de la Universidad. En un cuaderno del verano

42 WWV, I, §28, p. 485 [Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehn, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (δεύτερος πλοῦς) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes].

de 1874, donde se encuentran las anotaciones para dicho ensayo, Nietzsche escribe:

Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer, más bien únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer; por eso le debo la mayor gratitud. Pero generalmente, no me parece que sea tan importante, como hoy se considera, que se investigue con exactitud a cualquier filósofo y que se traiga a la luz lo que realmente ha enseñado, en el más riguroso sentido de la palabra, y lo que no: tal conocimiento no es en todo caso apropiado para hombres que buscan una filosofía para su vida y no una nueva erudición para su memoria.<sup>43</sup>

Así, la estimación que aún le profesara entonces será de carácter vital. La decepción ante la vida académica motivada por la mala recepción que había sufrido *El origen de la tragedia* debió ser un aliciente para esta contraposición entre la obra de Schopenhauer y la filosofía académica, pero la carta dirigida a Gersdorff fechada varios años antes, nos revela que la importancia que comportaba la obra de Schopenhauer estaba tasada, ya desde entonces, en el plano de las consecuencias vitales de su obra.

43 *Schopenhauer als erzieher und Zuchtmeister der Deutschen*, en eKGWB, NF-1874, 34 [13], <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/NF-1874,34> [Ich bin fern davon zu glauben, dass ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich selber habe ich durch Schopenhauer ein wenig besser verstehen gelernt; das ist es, weshalb ich ihm die grösste Dankbarkeit schuldig bin. Aber überhaupt scheint es mir nicht so wichtig zu sein, wie man es jetzt nimmt, dass bei irgend einem Philosophen genau ergründet und an's Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe, was nicht: eine solche Erkenntniss ist wenigstens nicht für Menschen geeignet, welche eine Philosophie für ihr Leben, nicht eine neue Gelehrsamkeit für ihr Gedächtniss suchen].

## EL PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS EN NIETZSCHE

Por otra parte, es claro que este plano vivencial está relacionado con lo que Schopenhauer expone en la sección sesenta y ocho de *El Mundo como voluntad y representación*, en donde se describe la superación de esa suerte de condena originaria de la existencia y su posibilidad para hurtarse de ella a través de la superación del *principium individuationis*. A esa sección pertenecen precisamente los pasajes que hemos citado más arriba<sup>44</sup> en donde se describe la ascesis y la renuncia al deseo como la vía para la liberación. La superación de dicho principio es el aporte más emblemático de la filosofía schopenhaueriana, su fin último. Y es sobre este punto, junto con sus reservas frente a la posibilidad de discurrir sobre la voluntad, el que Nietzsche plantea como punto de partida para su propia obra.

Así, en el apunte sobre Schopenhauer dedicado a Rohde, en donde realizaba el «ataque» a su descripción de la voluntad<sup>45</sup>, Nietzsche justamente considera que, en última instancia, el asunto más importante y reconocido como irresuelto en su filosofía por el propio Schopenhauer era el de la individuación:

La propia trama de Schopenhauer se le enreda entre sus dedos: en una mínima parte a causa de cierta torpeza táctica de su autor, pero, sobretodo, porque el mundo no se deja tan fácilmente articular en sistema como Schopenhauer había esperado en el entusiasmo inicial por su descubrimiento. Al final de su vida, se lamentaba de que el problema más grave de la filosofía tampoco había quedado resuelto por su

~~~~~  
44 Cfr: *supra.*, n. 25.

45 Cfr: *supra.*, nn. 31 y 33.

filosofía. Se estaba refiriendo a la cuestión de los límites de la individuación.⁴⁶

Pero no solo en el fragmento dedicado a Rohde aparece el *principium individuationis* asociado con el problema no resuelto de la voluntad. En casi todos los fragmentos del cuaderno de 1867-1868, sobre Schopenhauer, Nietzsche alude continuamente a dicho problema de manera obstinada. Así, al inicio de ese conjunto de apuntes afirma: *El hecho de que él mismo no haya advertido su fracaso se explica por su resistencia a percibir que lo oscuramente contradictorio se situaba en el ámbito donde cesa la individuación*⁴⁷. El fracaso al que se refiere es el problema de la voluntad. Según Nietzsche, el sistema de Schopenhauer habría errado al no reconocer que más allá de la individuación, está lo «oscuramente contradictorio». Esto contradictorio puede asociarse con lo expuesto en el fragmento inmediatamente posterior: *El oscuro instinto, manifestado a través de una estructura de representación, se revela como mundo. Este instinto no está sometido al principium individuationis*.⁴⁸

En este preciso punto es donde Nietzsche invierte el sentido de la obra schopenhaueriana. Para este, superar el *principium individuationis* implicaba, tal y como lo desarrolla en *El mundo como voluntad y representación*, abolir el deseo; Nietzsche postula al instinto mismo como aquello que se sitúa más allá de la individuación y que por lo tanto, se constituye en vía para su anulación.

~~~~~  
46 F. Nietzsche, «Sobre Schopenhauer. P I 6 [54], otoño de 1867-primavera de 1868», pp. 295-296.

47 *Ibid.*, p. 293.

48 *Idem.*

## LA INDIVIDUACIÓN EN *EL ORIGEN DE LA TRAGEDIA*

Precisamente esta reinterpretación de lo que se sitúa fuera de la individuación, es lo que permitirá a Nietzsche desarrollar los fundamentos de *El origen de la tragedia* y más particularmente, interpretar la figura de Dionisos como el emblema de su superación.

Esta observación temprana tendrá su efecto concretamente en la descripción de las figuras de lo dionisiaco y lo apolíneo, y será de hecho el punto de inflexión de su diferencia. Nietzsche elabora a partir de estos principios estéticos, representados cada uno por una u otra divinidad, una teoría que le permite discernir los instintos fundamentales del arte. En la base misma de la distinción entre lo apolíneo, representando la *bella apariencia de los mundos oníricos*, frente a las agitaciones de la embriaguez y el frenesí dionisiaco, está precisamente la relación que cada tendencia guarda frente a la individuación. Así, lo apolíneo se caracteriza precisamente por la idealización del *principium individuationis*:

En efecto, habría que decir de Apolo que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inquebrantable en ese *principium* y el tranquilo reposar de lo que está atrapado en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, con cuyos gestos y miradas nos hablarían toda la delicia y la sabiduría de la «apariencia» junto a su belleza.<sup>49</sup>

El pasaje citado por Nietzsche se encuentra en una sección donde Schopenhauer presta especial atención al *prin-*

49 F. Nietzsche, *Die geburt der Tragödie*, I, en *eKGWB*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-1> [Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte

*principium individuationis* en referencia a su relación con la noción de *justicia eterna*<sup>50</sup>. Recordemos que en el libro cuarto, Schopenhauer va desarrollando una suerte de escala ascendente de la beatitud que pasa de la virtud y la justicia temporal a la renuncia ascética. La justicia eterna se encuentra aún dentro de los límites de la individuación y, por lo tanto, considerando al mundo bajo el velo de Maya, bajo el aspecto inevitable de lo ilusorio.

Lo mismo ocurre con lo apolíneo que con la justicia piadosa. Frente a él, lo dionisiaco es presentado por Nietzsche como ese mundo, terrible e ilimitado como un mar embravecido, que se nos ofrece cuando ni le sobreponemos el manto de una bella apariencia. El *principium individuationis* da nacimiento a las ilusiones que permiten a los hombres mantenerse distantes y cobijados del carácter eminentemente terrible de la existencia. Por el contrario, lo dionisiaco encarna el movimiento incesante de un mundo tormentoso ante el cual lo mejor sería *no haber nacido*.<sup>51</sup> Pero por otra parte, hace desaparecer con ello la misma individualidad que se protegía de la desmesura de la existencia, de tal modo que nada hay para ser protegido ya. Lo dionisiaco es, frente a lo apolíneo, la disolución del yo cuando queda suprimido el *principium individuationis*. Así lo dice en *La visión dionisiaca del mundo*:

selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des „Scheines“, sammt seiner Schönheit, zu uns spräche].

50 WWV, I, §63, pp. 436-444.

51 Cfr. *Die Geburt der Tragödie*, 3, en *eKGWB*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-3>. Nietzsche cita la leyenda contenida en Plutarco, donde Sileno expresa esa frase proverbial entre los griegos acerca sobre la desgracia implicada en el nacimiento. Cfr. Plutarco, «*Consolación de Apolonio*» en *Moralia*, II, Gredos, Madrid, 2001, pp. 82-83.

El arte dionisiaco, por el contrario, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que elevan al ingenuo ser humano natural hasta el olvido de sí mismo de la embriaguez, el impulso de la primavera y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. El *principium individuationis* queda roto en ambos estados, lo subjetivo desaparece totalmente ante la emergente violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural.<sup>52</sup>

Así, si lo dionisiaco se abre a la expresión de la crueldad del mundo, esto significa además que el yo, ya no se ve necesitado de las ilusiones que su propia conservación demanda. Al fusionarse con el movimiento entero del mundo, lo dionisiaco también aparece como armonía. Cede al impulso vital, «oscuramente contradictorio» que no sostiene ya la individuación, sino que se deja llevar por un «yo» más amplio que lo rebasa y al que Nietzsche denomina aquí «*Uno primordial*»:

Las festividades de Dioniso no solo sellan una alianza de humano a humano, también reconcilian al humano con la naturaleza [...] En multitudes crecientes va girando de un lado a otro el evangelio de la «armonía de los mundos»: cantando y bailando se manifiesta el humano como miembro de una comunidad más elevada e ideal: ha olvidado a andar

52 F. Nietzsche, *Die dionysische Weltanschauung*, 1, eKGWB, <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB/DW> [Die dionysische Kunst dagegen beruht auf dem Spiel mit dem Rausche, mit der Verzückerung. Zwei Mächte vornehmlich sind es, die den naiven Naturmenschen zur Selbstvergessenheit des Rausches steigern, der Frühlingstrieb und das narkotische Getränk. Ihre Wirkungen sind in der Figur des Dionysos symbolisiert. Das principium individuationis wird in beiden Zuständen durchbrochen, das Subjektive verschwindet ganz vor der hervorbrechenden Gewalt des Generell-Menschlichen, ja des Allgemein-Natürlichen].

y hablar. Más aún: se siente hechizado y se ha convertido en otra cosa realmente [...] Se siente como un dios, lo que antes vivía solo por el poder de su imaginación, ahora lo experimenta en sí mismo.<sup>53</sup>

En el frenesí dionisiaco, el hombre vive no ya una representación del mundo, sino una suerte de «reconciliación» con el movimiento avasallante, contradictorio, terrible y cruel que le caracteriza. Así como la danza se mimetiza en su movimiento con la música, el extasiado marcha al unísono con las fuerzas indómitas e irrepresentables de la naturaleza. El individuo ya no está frente al mundo sino a su lado, o mejor dicho, se ha incorporado a su caudal, del que se mantiene separado solo cuando domina su persistencia en conservar la propia individualidad, que es el punto límite de la ensoñación apolínea.

El éxtasis dionisiaco es una negación de la individuación que conserva los impulsos de una voluntad que se desborda fuera de los límites que la definen. No es, como el éxtasis ascético, el aquietamiento de los instintos que dan nacimiento a la individuación, sino su anulación mediante la exacerbación de los mismos instintos a los que debe su existencia. No supera la individualidad por medio de su extinción pasiva, sino por su deflagración. El yo no se apaga como en Schopenhauer: arde y se consume en su propia hoguera. Es una

53 *Idem*. [Die Dionysos-Feste schließen nicht nur den Bund zwischen Mensch und Mensch, sie versöhnen auch Mensch und Natur [...] In immer wachsenden Schaaeren wälzt sich das Evangelium der „Weltenharmonie« von Ort zu Ort: singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren idealeren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt. Noch mehr: er fühlt sich verzaubert und er ist wirklich etwas Anderes geworden [...] Als Gott fühlt er sich, was sonst in seiner Einbildungskraft nur lebte, jetzt empfindet er es an sich selbst].

negación de la individualidad, más no del ser que la precede. A diferencia de la renuncia ascética, el éxtasis dionisiaco es afirmativo de la existencia. Frente a la disolución del yo en el vacío, la disolución del yo en el ser mismo de la voluntad.

#### CONCLUSIÓN

Es evidente la deuda que Nietzsche tiene para con Schopenhauer. Los términos de su análisis en torno al problema del *principium individuationis* le permiten darle un tratamiento filosófico a la noción de lo dionisiaco.

Schopenhauer dejó pendiente el problema de cómo es que, de la individualidad acuñada a partir de la objetivación de la voluntad en el ser humano, deriva la individuación como principio de la representación. Un tema importante para plantearse sería precisamente el de determinar si la facultad de discernir los objetos individuales proviene de la individualidad del propio sujeto: si la individuación de los objetos de la representación se deducen de la individualidad yo. Si el proceso mediante el cual, el organismo animal da nacimiento a la forma del yo está involucrado con la forma misma de la representación. Desde luego, la posibilidad de establecer una relación entre sujeto y objeto está a la base de toda la forma de la representación, pero lo que falta es precisar si de la individuación del sujeto deriva la individuación de los objetos singulares.

Este problema no aparece con toda claridad formulado en Schopenhauer, quien empleó de manera indiscriminada el término *principium individuationis* para hacer referencia tanto al principio de individuación de los objetos en la representación, como a la individualidad del yo como forma culminante de la objetivación de la voluntad.

Las críticas que Nietzsche dirigió a Schopenhauer referentes a la descripción de la voluntad a partir de nociones propias de la representación, como lo es justamente el *principium individuationis*, parten con toda probabilidad de la ambigüedad que el propio Schopenhauer concedió al término.

Por otra parte, el gran descubrimiento de Nietzsche, clave para las concepciones posteriores acerca de Dioniso y lo dionisiaco, es precisamente el descubrimiento de que, en efecto, la renuncia a la individuación no depende necesariamente de una negación del ser, sino que, en la propia afirmación encumbrada del ser y de la vida, puede emerger la luminosidad del éxtasis.

Por otra parte, es digno de subrayar que la distinción misma entre lo apolíneo y lo dionisiaco, se corresponde en ciertos aspectos con aquello que para Schopenhauer distingue el arte del ascetismo. El arte, que Schopenhauer solo concibe como contemplación (y por corolario, como representación) mantiene la dualidad sujeto-objeto y con ello la individuación del primero. Del mismo modo Nietzsche hace del arte apolíneo, la forma estética de la figuración y la idealización de la individualidad. Lo apolíneo para Nietzsche se corresponde con lo que para Schopenhauer es el arte contemplativo.

Con respecto a lo dionisiaco, la relación es más compleja. Lo dionisiaco tiene en común con el ascetismo, el hecho de que para cada uno de nuestros autores, son el medio de superación del *principium individuationis*. Pensar que Nietzsche, al hacer explícitamente de lo dionisiaco la superación de dicho principio, no está influido por el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, es negarse a la evidencia. Sus notas, cuando se refieren a Schopenhauer, aluden

constantemente a dicho problema y a la vez, ofrecen un alternativa, que precisamente acabó por dar nacimiento a su noción de lo dionisiaco: la idea de que más allá del principio de individuación están los «impulsos contradictorios» de la voluntad.

Así, mientras lo apolíneo ocupa el lugar de las artes en el sistema de Schopenhauer, lo dionisiaco ocupa el del ascetismo, pero invirtiendo su sentido, pasando de la renuncia al impulso inconsciente, a su exaltación contundente como medio para arribar a la negación de la individuación.

Para ambos lo que importa era superar la condición del ser separado del hombre, la escisión que planea toda forma de existencia humana. Para Schopenhauer, dicha escisión es inevitable si no se anula el ser mismo que le subyace: la voluntad, pues el ser mismo está ya escindido. Nietzsche estará de acuerdo con ello, pero no se manifestará en contra del ser de la voluntad, sino contra la condición escindida del individuo humano, por ello su negación de la individualidad no precisa de la negación de su ser, sino de su afirmación por encima del mundo humano.

Decantarse por una u otra es, a menos que se trate de una preferencia meramente personal, cometer el error de ver la cuestión de modo unilateral. Más allá de la individuación no subsisten ni el bien ni el mal. Fuera de las representaciones que podemos hacernos sobre el mundo y las valoraciones que nos conduzcan a afirmarlo o negarlo, no hay sentido posible que dirima la cuestión. Afirmar o negar el mundo desde esta perspectiva carece de sentido, porque *sub specie aeternitatis* el mundo mismo carece de él. Oponer las formas de liberación de Schopenhauer y Nietzsche es no reparar que ambas borran por vías opuestas la posibilidad del sentido que

introduce artificialmente el hombre. El éxtasis no precisa de asentimiento ni de argumentación. Quizás la afirmación desbordante del ser y del vacío de la renuncia sean puntos coincidentes que unen direcciones opuestas de la rueda de la vida.



Bataille, Georges, *Théorie de la religion, Œuvres complètes*, t. VII, Gallimard, Paris, 1976.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1987

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999.

Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.

Nietzsche, Friedrich, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en eKGWB, 2, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL>.

*An Carl von Gesdorff im Feld*, Naumburg, Ende August, 1866, en eBNV, 517, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1866>.

*An Carl von Gesdorff im Feld*, Naumburg, Januar, 1867, en eBNV, 537, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1867,537>,

*An Paul Deussen in Berlin*, Naumburg, Oktober/November 1867, eBNV 551 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1867>.

«Sobre Schopenhauer. P I 6, otoño de 1867-primavera de 1868», en *Obras completas*, Vol I, Técno, Madrid, 2016, p. 295.

*Die Geburt der Tragödie*, eKGWB, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GT-3>.



*Ecce Homo*, en *Obras completas*, Vol. IV, Tecnos, Madrid, 2016, p. 859.  
Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, Vol. III, Gredos, Madrid, 1997.  
Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2008.  
Schelling, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996.  
Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille uns Vorstellung*, I, *Werke in zehn Bänden*, B. I und II, Diogenes, Zurich, 2017.  
*Die Welt als Wille uns Vorstellung*, II, *Werke in zehn Bänden*, B. III und IV, Diogenes, Zurich, 2017.  
*Über den Willen in der Natur*, en *Werke in zehn Bänden*, Band V, Diogenes, Zurich, 2017, pp. 280-289.  
Segala, Marco, «*La Fisiología de Schopenhauer*», en J. Montesinos, *et al.*, *Ciencia y Romanticismo*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Maspalomas, 2003  
Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.



---

LEOBARDO VILLEGAS MARISCAL

*Friedrich Nietzsche  
en la historia de la metafísica*

*Restos de estrellas: de esos restos formo mi mundo.*

Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>

## I

Aquello que distingue al pensamiento metafísico, su rasgo esencial, es la inclinación por encontrar la verdad de la realidad. La verdad es una especie de clave, de léxico, de lenguaje, capaz de esclarecer lo que yace oculto. Es así que el deseo de todo filósofo metafísico es penetrar los secretos de todas las cosas y exponerlos en una serie de enunciados cuyo sentido es materializar el texto de la verdad. Aclaración: no se está hablando aquí de una verdad relativa, o histórica. No. Se trata, más bien, de una verdad eterna, cuya validez es universal. Parménides, el filósofo eleático, el pensador del ser esférico es, muy posiblemente, el padre de esta actitud inquisitiva por descifrar de manera absoluta los misterios del mundo.

## II

Desde luego, el mapa no es el territorio. El mapa es solamente una abstracción propia del creador del mapa a partir de su representación del territorio. Pero, así como la palabra *río* no es el río, de igual manera ninguna representación de la realidad es la realidad. Preciado este punto, demorémonos en el concepto de verdad y mentira según Aristóteles. Se lee en el libro

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Poesía completa*, Trotta, Madrid, 1998, p. 176.

IV de su *Metafísica* que verdad es decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es; opuestamente, mentira es afirmar de lo que es, que no es, y de lo que no es, que es.<sup>2</sup> Vistas así las cosas, la tentación de la mayoría de los filósofos (excluyo aquí a los más grandes: a los sofistas y a los escépticos) es encontrar un mapa-verdad que sí sea el territorio, es decir, que sea la realidad objetiva y no su mera representación subjetiva. Esta tentación alcanza su culmen en el sistema de la ciencia de Hegel. En otras palabras, el saber absoluto, expuesto en la parte final de la *Fenomenología del espíritu*, es asumido como el mapa-verdad definitivo capaz de clarificar de manera total al territorio, es decir, a lo real. En este sentido, la arrogancia característica de la mayoría de los filósofos consiste en creer que su mapa es el territorio. Pero, como se ha dicho, el mapa dista mucho de ser el territorio. Luego entonces, a esos filósofos hay que oponerles la confesión sincera de ese pintor citado en la segunda parte de Don Quijote (Capítulo LXXI) conforme a la cual, al no saberse muy hábil en el arte figurativo, manifestaba que se pinta lo que saliere, y si pintaba, por ejemplo, un gallo, aclaraba debajo de la figura del gallo que era un gallo, para que no fuera confundido con una zorra. De la misma manera, los filósofos deberían decir, si es que aún les queda algo por decir, que se confecciona el mapa que saliere, y que lo que en él se representa se pretende sea la realidad, sabiendo, no obstante, que la representación figurada en dicho mapa es en extremo deficiente.

### III

Hay una mirada que Hegel asume como la manifestación de un pensamiento superficial, aquella que vislumbra en el

~~~~~  
2 Vid. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, p. 198

devenir de las civilizaciones y de los sistemas filosóficos algo entregado al azar y al perecer. Esa mirada es el origen de una pregunta que Hegel plantea en el capítulo inicial de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, a saber: «¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persia o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica?».³

Según Hegel, este duelo causado por el nacer y el morir de todo lo egregio que nos ha precedido nos proyecta sobre una sabiduría fúnebre conforme a la cual todo se desvanece en el tiempo, dejando, en el mejor de los casos, exiguos rastros de lo que fue. Es así que al reconocer esos rastros de una grandeza que ya no es, sentimos sobre nosotros el silencio de los sepulcros. Caemos, en consecuencia, en la melancolía de las ruinas. Desde ahí miramos al pasado y vemos a la historia de las civilizaciones como un campo sembrado de cadáveres. Lo mismo pasa con la historia de la filosofía. Y entonces surge una pregunta análoga, a saber, ¿quién habrá estado en la metafísica de los dos mundos de Platón, en la Teología de Santo Tomás o en la Sustancia de Spinoza sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los sistemas filosóficos, al duelo por la actividad del pensamiento pasada, fuerte y rica? A continuación nos vemos caminando en el desierto del pensamiento, bajo la sombra de las ideas muertas.

Es aquí, ante esta mirada proyectada sobre las tumbas, que Hegel postula la necesidad de superar toda sabiduría fúnebre, es decir, de no quedarse en el terreno de lo muerto sino en saber que, en el reino del *espíritu*, la muerte es la aurora de una nueva vida. Saber que esto es así es tarea

~~~~~  
3 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 1994, p. 47.

de la verdadera filosofía, aquella que mira en el devenir del mundo humano algo regido por la unidad, el progreso y la razón. Y el mundo humano, no lo olvidemos (según Hegel) es todo.

#### IV

Parménides: inicio de la metafísica; Hegel: fin de la metafísica. De la identidad a la contradicción; de la estaticidad al movimiento; de la exterioridad del tiempo al interior del tiempo; de la sustancia al sujeto. Historia de la metafísica: devenir de las ideas filosóficas entre los extremos Parménides- Hegel. En mitad de esos extremos: *La ciudad de Dios* de San Agustín y la *Summa teológica* de Santo Tomás. Entre la metafísica del ser griega y la metafísica del *ahufheben*: las especulaciones de la filosofía teológica. Historia de la metafísica: Ser, Dios, Sujeto...<sup>4</sup> tres altos espantapájaros. Dice Nietzsche: «Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna - una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto, sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra».<sup>5</sup> También el ser y el sujeto yacen sin vida, a la manera de esos esqueletos en sus ataúdes de piedra que nos han legado las civilizaciones antiguas. Sus sombras deambulan, sin embargo, como pálidos fantasmas por los corredores oscuros del pensamiento filosófico contemporáneo. Ciertamente, a diferencia de la sombra de Buda, ya nada tienen de monstruoso y pavoroso. Incluso el encanto de la fealdad les ha abandonado.

4 Vid. «El espejo roto de la metafísica», en Leobardo Villegas Mariscal, *El pensamiento fragmentado y otros textos*, Taberna Librería, México, 2017, pp. 69-74.

5 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992, p. 103.

#### V

Despreciador de lo estático, de lo que permanece, Nietzsche es un pensador de las arenas movedizas, de las geografías inestables. Nietzsche el fragmentador, el propiciador de roturas en la homogeneidad eleática, el destructor del trasmundo, el acusador de las miradas de rana características de los filósofos metafísicos.<sup>6</sup> Nietzsche el anunciador de la muerte de Dios, el antinihilista, el afirmador del tiempo circular, el hijo de Dionysos, el exaltador de la guerra, el anticristiano, el predicador del pensamiento de la vida en oposición al pensamiento de la muerte. Él dice: «Las realidades más sublimes deben tener otro origen, un origen que les sea peculiar. No pueden nacer de este mundo efímero, engañoso, ilusorio y miserable, de esta enmarañada madeja de ilusiones y deseos. No, en el seno del ser, en lo imperecedero, en un dios oculto, en la “cosa en sí”, ahí es donde debe hallarse su principio, ahí y no en otra parte. Esta manera de apreciar constituye el prejuicio característico en el que se reconoce a los metafísicos de todos los tiempos...»<sup>7</sup>

#### VI

Según Nietzsche, la inclinación metafísica que busca la verdad absoluta de lo real es un error que debe ser abandonado. En su perspectiva, el mapa no es el territorio. El mapa es, más bien, una construcción humana que representa un territorio que es, a su vez, otra construcción humana. Más precisamente, mapa y territorio son invenciones antropomórficas. Esas invenciones, lejos de ser el mundo, son, tan sólo, nuestro mundo. En ellas nos desenvolvemos; son el fundamento

6 Vid. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Gredos, vol. III, Barcelona, 2014, p. 388.

7 *Idem*

de nuestra pobre existencia. Y si esa frágil existencia desapareciera, como seguramente sucederá en algún momento del tiempo, mapa y territorio desaparecerán. ¿Subsistirá algo luego del advenimiento de esa desaparición? Sin duda sí, pero nos es imposible sospechar siquiera un aspecto, por mínimo que sea, de su configuración. Ninguna huella, ningún rastro. O, lo que es lo mismo: nada quedará del sol, de las intemperies, de las lluvias, de las vegetaciones, de las noches sucesivas. No existirán las plantas, los animales, los vientos entre los árboles, pues todo ello es asombrosamente humano. Quedará lo no humano, pero de ello no nos es posible hablar, luego entonces, sobre este punto, es mejor callar.

## VII

La mirada de Nietzsche, respecto del devenir de la filosofía, es diametralmente opuesta a la de Hegel: una sucesión de metáforas, de perspectivas singulares, de ficciones. La historia de los sistemas filosóficos: desfile de mentiras. Nietzsche concibe su propia filosofía en estos mismos términos: es un error más. De nada sirve indagar tras la diversidad que se advierte en el transcurrir de las ideas filosóficas la unidad móvil del concepto, la solidez de la razón. No hay tal cosa. Lo que hay son muchos ojos, muchas miradas, muchos puntos de vista. Lo que se percibe a través de ellos es el propio mundo ilusorio cuya condición es la de un sueño... un fantasma. Más aún: la diversidad de miradas, de puntos de vista, tampoco tienen una existencia real. Son igualmente ilusorias, como los espejismos en los áridos horizontes de los desiertos.

## VIII

Palabras de Nietzsche: «¿Me pregunta usted qué cosas son idio-

*sincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real».*<sup>8</sup>

Si los teólogos asumen al *gran espectro* encima del mundo, a la *araña inmortal* como artífice del tejido de la realidad, es decir, a una causa de lo que es y de sí misma (una causa que no tiene causa), los filósofos metafísicos siguen caminos análogos compartiendo la ideología de la *causa sui*, del motor estático que es fuente del movimiento. También ellos son idólatras del trasmundo; tienen, como los faraones egipcios, el vicio de la eternidad. Odian el devenir, el cambio, la transformación. Prefieren las entidades momificadas, los sarcófagos que sobreviven al tiempo. Profetas de lo impercedero, predicadores de lo inmutable, orientan sus naves hacia horizontes celestiales. Ningún fuego de San Telmo les produce temor. Locos, no quieren aceptar que perecerán, sin encontrar nada, en el interminable ímpetu de las olas.

## IX

Postular el enigma de la realidad como una muralla imposible de vencer no debería implicar ninguna sensación opresiva. Lo verdaderamente deprimente sería un universo definitivamente esclarecido, penetrado por la lógica humana. El *das absolute wissen* hegeliano, en caso de ser posible, sería asfixiante. Afortunadamente es una patraña de la filosofía idealista alemana, y nada más. Por ello Nietzsche tendrá

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1994, p. 45.

eternamente razón en estas palabras: «¡No deberíamos intentar apoderarnos del carácter misterioso y enigmático del mundo!».<sup>9</sup> (¿Qué su metafísica es la voluntad de poder? Estulticia repelente). En efecto, no deberíamos. Antes bien, tendríamos que proclamar las limitaciones de nuestras especulaciones filosóficas porque, a fin de cuentas, su valor consiste en instalarnos en una irresolución saludable, en una encrucijada benéfica para el intelecto.

La confusión como el último peldaño del conocimiento.

## X

En el acaecer de los astros y las noches, en el transcurrir de las intemperies sucesivas, bajo las lunas y las lluvias incesantes, en la vorágine de los vientos, en el silencio plural de los pantanos, en el infinito de las olas marinas, en el pavor de las eclosiones volcánicas, en la incertidumbre de las malezas y los bosques, en el miedo de los relámpagos y los truenos, en el ruido sordo de los derrumbes, en la huida despavorida de los bisontes, en el terror de las presas que sienten en su carne frágil el ultraje mortal de las fauces predatoras, en el festín de los buitres, en las albas que se deslizan en los mares del sol, en las nubes anaranjadas de los crepúsculos, en el vuelo de los pájaros, en la sangre escurridiza de la comida palpitante del jaguar, en las nubes y en las piedras, tan misteriosas como el tiempo, rodeado por todo ello, surgió el hombre, provisto de entendimiento. Fue la violencia esencial del mundo la que le precipitó en la existencia. Entonces inventó el lenguaje y todo ese orbe de ficciones que llamamos conocimiento. De ahí surgieron los sacrificios a los dioses y luego, con el paso de los milenios, esa cosa rara, útil y mentirosa: la razón (el concepto).

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981, p. 336

Génesis del mundo humano. Nietzsche: el intelecto como arma falsificadora en la lucha por la subsistencia.

## XI

La obra de Nietzsche es desmesurada. Al respecto, Giorgio Colli, uno de los encargados de la primera edición crítica de las obras del filósofo alemán, la *Kritische Studienausgabe*,<sup>10</sup> ha dicho: «Nietzsche escribió mucho, muchísimo, fue un literato en el sentido más material, más ridículamente total, un auténtico homo scribens. El desacralizador de todo lo excelso no fue capaz de desacralizar la actividad del escritor. Pero sobre todo escribió demasiado, miles, decenas de miles de páginas en algo más de veinte años».<sup>11</sup> Sus libros publicados y sus abundantes manuscritos póstumos compuestos de cuadernos y folios llenos de anotaciones, tachaduras, proyectos, ideas así como diseños de portadas de posibles libros que llegó a tener en mente, son el resultado del llamado incisivo que la pluma y el papel ejercían en su vida interior. Él, un hombre frágil, temeroso del frío, susceptible al insomnio, a los horribles dolores de cabeza y a los malestares estomacales, se vengó de su precaria salud física abandonándose a la construcción de párrafos incesantes. Añade Giorgio Colli: «A veces Nietzsche anota en sus cuadernos las «buenas expresiones», que pueden ser verbos y sustantivos en desuso, particulares aproximaciones de palabras y cosas por el estilo, que después a su debido tiempo irá a buscar y utilizará. Cada buen momento del alma es aprovechado por escrito, al igual que cada alentadora expresión sonora. Y cuando llega la hora Nietzsche es un experto en combinar con calculado-

<sup>10</sup> Vid. Diego Sánchez Meca, «Introducción general a la edición española de los fragmentos póstumos», en: Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1889-1874)*, vol. I, Tecnos, Madrid, 2010, p. 19.

<sup>11</sup> Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1988, p. 99.

ra sabiduría, estos fragmentos, suscitando la ilusión de improvisar». <sup>12</sup> El filósofo trama las frases, las prepara, espera sigiloso el momento de su aparición. Su estilo no es una casualidad; es el resultado del arduo trabajo y de la íntima necesidad de escribir.

Quiero demorarme, ahora, en una página de *Ecce homo* en que Nietzsche refiere que los grandes espíritus son siempre inactuales, que sus progenitores suelen estar en los pasados siglos y que, en su caso, a veces piensa que Julio Cesar fue su padre. <sup>13</sup> Paradoja extraña: el exaltador de la guerra, de la voluntad de poder, el acusador de la compasión, tiene temor de caer en un resfrío al más mínimo cambio de temperatura. Ciertamente, la espada y el fusil le han vedado sus hazañas, no obstante, en el campo del pensamiento ha derribado todos los ídolos. La tinta y no la pólvora fue su principal arma. Una habitación solitaria, la fiebre, la convalecencia en una cama, una mesa de trabajo, han sido su campo de batalla.

## XII

Volvamos a la metafísica. Nietzsche decreta su muerte en el conocido fragmento 125 de *La ciencia jovial* en que se alude a la descomposición de Dios, al asesinato de todo lo más sagrado y poderoso que poseía la humanidad. <sup>14</sup> Según Martin Heidegger: «La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica,

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>13</sup> *Vid.* Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Alianza editorial, Madrid, 1996, p. 26

<sup>14</sup> *Vid.* Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial...*, p. 115.

lo que para él quiere decir, contra el platonismo». <sup>15</sup> En otras palabras: los trasmundos son locuras humanas; fueron los enfermos, los muertos en vida, los que los crearon. El platonismo es el vicio del trasmundo; el cristianismo es la prolongación de ese vicio. ¿La metafísica? Un surtidor de intoxicaciones celestiales. Habla Zaratustra: «Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra!». <sup>16</sup>

## XIII

La filosofía de Hegel es la narración de un viaje: el del camino del *espíritu* en su devenir hacia la autoconciencia, es decir, hacia la plenitud de la razón. El *espíritu* es el mundo histórico humano. Las civilizaciones son momentos de ese camino. En ellas los grandes hombres han tenido sus hazañas militares, creado sus obras de arte, fundado las distintas religiones y elaborado sus sistemas filosóficos. Hegel ha subrayado la necesidad de ver este pasado de la humanidad teniendo cuidado de no caer en el engaño de las apariencias. Ello supone buscar en la esencia de los acontecimientos históricos la unidad, el despliegue de la razón. Y es que una visión superficial de la historia podría llevarnos a ver en ella no una sucesión de acontecimientos acaecidos de manera racional sino, por el contrario, el reino del azar, de la mera casualidad. No es todo: atisbar el devenir racional de la historia, según Hegel, no implica ignorar el ámbito de lo negativo (de lo sombrío) en el suceder de los acontecimientos; la muerte y la desolación son parte esencial en el progreso del *espíritu*. Alcanzar el fin de la

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2000, p. 162

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, México, 1991, p. 58.

historia, cumplir su propósito, es algo que solamente puede lograrse tras muchos hundimientos. Aun así, lo propio del mundo humano es superar lo negativo, lo que supone no caer en el pesimismo. De otra forma: en el transcurrir del *espíritu* lo muerto presupone un impulso para la vida; todo ocaso trae consigo una nueva aurora.

Vistas así las cosas, Hegel es un metafísico intramundano y no trasmundano, porque postula una verdad (lo que él llama: *sistema de la ciencia*<sup>17</sup>) conforme al cual su propia filosofía es la descripción objetiva de la lógica de lo real, la cual ha sido expresada en los términos anteriores. Ahora bien, Nietzsche desconfía de esta otra metafísica. En el fragmento 109 de *La ciencia jovial* nos dice, en oposición a ella, que debemos cuidarnos de asumir el error de pensar en la doctrina perniciosa conforme a la cual hay una finalidad o un plan racional en el mundo.<sup>18</sup> Quien piensa así es un nihilista, es decir, un tergiversador, un falsario de la vida.

#### XIV

Nietzsche asume su filosofía como una reacción opositora al nihilismo, el cual es concebido por él como una actitud negadora de la vida. Esta actitud tiene tres manifestaciones, lo que supone asumir que hay tres tipos de nihilismo. Falsarios son sus representantes; moribundos, idólatras del progreso y sombríos predicadores de la gran tribulación se distinguen entre ellos. Los muertos en vida son los trasmundanos, los que ubican el sentido de este mundo en otro mundo; los defensores del progreso son aquellos que mienten sin huir a las quimeras de las realidades celestes sino adjudicando una

17 Vid. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1994, p. 9.

18 Vid. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial...*, pp.103 y 104.

lógica intrínseca al devenir de los acontecimientos. Unos se postran ante el espectro de lo suprasensible, otros ante el del futuro. Junto a ellos están, para utilizar una metáfora de Zaratustra, los «*guardianes nocturnos y vigilantes de tumbas*».<sup>19</sup> Estos últimos no se arrodillan ante nada; su evangelio es la fatalidad, el hartazgo de existir. Marchitos para la vida, yacen cansados incluso para la muerte. También son difuntos en vida, pero sin la ilusión del otro mundo. Negras víboras, son los que en verdad asfixian la respiración de Zaratustra, el predicador del círculo, el abogado del santo decir «*sí*». Dice Nietzsche en el Nachlass: «*La historia de la filosofía es una rabia secreta contra las condiciones de la vida, contra los sentimientos de valor de la vida, contra la decisión en favor de la vida. La filosofía fue hasta aquí la gran escuela de la calumnia...*».<sup>20</sup> Historia de la filosofía: historia del nihilismo.

#### XV

Detengámonos en el pensamiento ficcionalista de Nietzsche, fundamento de su crítica a la metafísica. Para ello recorramos el apéndice de esa obra filosófica escrita en el año 1911 titulada *La filosofía del como sí*, de Hans Vaihinger. En ese breve anexo, este autor analiza el significado que tiene la ilusión a lo largo de la obra del creador de *Así habló Zaratustra*. El resultado de ese análisis puede sintetizarse en los términos siguientes: el conocimiento humano es una ficción que tiene como fundamento la aparición biológica del hombre, la cual fue posible en un contexto de lucha por la subsistencia en ese pasado remoto en que éste abandonó la animalidad. La ilusión como herramienta, como arma para afianzarse en la

19 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra...*, p. 200.

20 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío...*, p. 267.



vida. La estructura de lo ilusorio como garra, como colmillos afilados, como capacidad para el ocultamiento, como sigilo en la caza, como medio para obtener presas. Y más: el intelecto humano es un creador de ilusiones; sus conceptos nunca se corresponden con la realidad. Permanencia, causalidad, número, figuras geométricas, la lógica, las matemáticas, el universo material, el yo: mentiras útiles para la vida; necesidades biológicas. Nuestros órganos perceptivos nos proyectan sobre el engaño de la permanencia, de la regularidad, de las cosas iguales; nada de ello existe, de la misma manera en que el tiempo, el espacio y la identidad tampoco existen. Vivimos, en suma, en un mundo de fantasmas.<sup>21</sup>

## XVI

Escribe Georges Bataille: «No hubo paisajes en un mundo en el que los ojos que se abrían no aprehendían lo que miraban, en el que, a nuestra medida, los ojos no veían».<sup>22</sup> Escribe Emil Cioran: «El mundo comienza y acaba con nosotros. Sólo existe nuestra conciencia, ella lo es todo y ese todo desaparece con ella».<sup>23</sup> Los horizontes reflejados en los órganos sensoriales de un pájaro que se pierde en la lejanía, la experiencia de la lluvia de una araña, el suelo pedregoso sentido por los reptiles al arrastrarse bajo el calor del sol, el agua gélida en la experiencia sensorial de una foca, el viento en la anatomía de una abeja, las hierbas en el ejercicio trepador de las hormigas, la luna en la mirada de un lince, las junglas, los bosques, los desiertos pre-humanos, nada de ello existe en sí mismo; todo ello nos

~~~~~  
21 Vid. Hans Vaihinger, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», en: Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010, pp. 85-115.

22 Georges Bataille, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1999, p. 25.

23 E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 189.

está vedado. ¿Contradicción? De acuerdo. La culpa es del lenguaje, que no nos permite expresar lo indecible. Vuelvo a citar a Bataille: «Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el seno del universo silencioso y no teniendo el sentido que el hombre le da a las cosas, ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase».²⁴ Tiene razón Cioran: solamente existe nuestra conciencia al igual que la realidad que por ella nos es proporcionada. Al desaparecer esa conciencia, esta realidad desaparece. ¿Qué queda? Según Nietzsche: «... una *x* inaccesible e indefinible».²⁵

XVII

En el año 1873 Nietzsche escribe el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En ese escrito, influido por *Historia del materialismo*, de Alfred Lange, postula la idea antes señalada conforme a la cual el intelecto humano ha surgido en un escenario de lucha por la subsistencia en el seno de la animalidad. Su aparición implicó una rotura en el reino de la continuidad originaria, lo que hizo posible el advenimiento del sujeto y del objeto. Esto quiere decir que las existencias animales, en su individualidad, no eran (no son) un sujeto para el cual el mundo percibido por ellas adquiriera el status de un objeto. Al ser ajenas a la conciencia, ven sin saber que ven, luego entonces, viven en un estado de inmanencia, en las «*tinieblas animales*»,²⁶ según palabras de Bataille. Ahora bien, gracias al intelecto, el hombre se elevó por encima de

~~~~~  
24 Georges Bataille, *op. cit.*, p. 24

25 Vid. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral...*, p. 28.

26 Georges Bataille, *op. cit.*, p. 26.

esa noche animal de la cual procede. Esa elevación es expresada por Cioran en estos términos: «*Comparados con la aparición de la conciencia, los demás acontecimientos son de una importancia mínima o nula. Pero esta aparición, en contradicción con los datos de la vida, constituye una irrupción peligrosa en el seno del mundo animado, un escándalo en la biología. Nada lo hacía prever: el automatismo natural no sugería la eventualidad de un animal que se lanzase más allá de la materia. Un gorila que perdió sus pelos y los reemplazó por ideales, un gorila con guantes, forjador de dioses, agravando sus muecas y adorando al cielo...*». <sup>27</sup> Este lance, esta fuga fuera de la materia es el problema que Nietzsche analiza en el escrito antes citado. Sus postulados: una vez aparecido el intelecto, en las condiciones señaladas, el hombre procedió a designar las cosas, a adjudicarles nombres y propiedades. Se dijo: «árbol», «piedra», «verde», «duro». Invenciones surgidas de vivencias subjetivas; metáforas antropomórficas. Fue así que surgieron los conceptos, esas generalidades que omiten las singularidades. De esta manera se introdujo la regularidad en el mundo, mejor dicho, se inventó el mundo. <sup>28</sup> Con ello el hombre, convertido en una araña creadora, construyó su propia telaraña, y la hizo pasar por la «realidad».

## XVIII

Situémonos en ese pasado antiguo en que apareció el lenguaje, en que las cosas fueron nombradas. Cioran concibe esta acción de nombrar como un error que nos arrojó en la maldición del devenir. ¿Para qué avanzar hacia la concien-

27 E. M. Cioran, *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1977, p. 105.

28 *Vid.* «La invención del universo», en Leobardo Villegas Mariscal, *op. cit.*, pp. 81-85.

cia cuando podíamos permanecer en el estancamiento de la indistinción, en un alelamiento primordial indudablemente más benéfico que esas encrucijadas del tiempo que se abrían ante nuestra mirada? Estábamos fuera del tiempo, ¿para qué entrar en él? ¿De dónde nos vino esa inclinación enfermiza de cambiar una estupidez desprovista de dinamismo por esa otra estupidez de esencia demoniaca que es la historia? Denigrarse lentamente en el reino de la temporalidad, en la maldición de los acontecimientos, fue la consecuencia directa de haber caído en el lenguaje. No debimos, sin duda, ir más allá de los gruñidos y de las gesticulaciones de los monos, consumir nuestra existencia saltando entre los árboles y no entre los siglos: «*No por ello es menos indudable que nuestro primer antepasado nos ha dejado, por toda herencia, el horror al paraíso. Dando un nombre a las cosas, preparaba su decadencia y la nuestra. Si quisiéramos remediarla, nos haría falta comenzar por desbautizar el universo, por quitar la etiqueta que, superpuesta sobre cada apariencia, la realza y le presta un simulacro de sentido*». <sup>29</sup>

Otra es la perspectiva de Martin Heidegger. En su conferencia impartida en Roma en el año 1936 titulada *Hölderlin y la esencia de la poesía* refirió que la palabra es la condición necesaria para que exista el mundo; gracias a ella, es decir, gracias al lenguaje, el hombre y la historia han sido posibles. Tras esta afirmación subyace una evidencia: el lenguaje fundador de nombres es esencialmente una actividad poética. Poesía: palabra en diálogo, don que se la da al hombre para que dé testimonio del ser. Y más: «*Poesía es dar nombres, fundadores del Ser y de la esencia de las cosas, y no un decir cualquiera, sino precisamente aquel que por primigenia manera saque a la luz pública todo aquello de lo que después, en el lenguaje*

29 E. M. Cioran, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 2000, p. 21.

diario, hablaremos nosotros con redichas y manoseadas palabras. De aquí que la Poesía no tome jamás al lenguaje cual si fuera material que está ahí para que se lo trabaje; es, por el contrario, la Poesía misma la que, por sí misma, hace hacedero al lenguaje.»<sup>30</sup>

Cioran: el lenguaje como caída, como maldición. Heidegger: el lenguaje como creación poética. Nietzsche: el lenguaje como ficción, como mentira.

## XIX

De los alaridos a las palabras, de los gruñidos a los vocablos: «Primero un mundo sin lenguaje, con gestos y gritos. Sobre él se habrían formado gritos y gestos convencionales. Estos medios se habrían adaptado totalmente a un lenguaje pantomímico de gritos y cantos. Entonces se habría llegado a encontrar un nuevo medio de expresión. Mediante la lengua y los labios se habría podido producir una gran cantidad de articulaciones. Se habrían percibido las ventajas del nuevo lenguaje...».<sup>31</sup> Génesis del universo verbal: aparición de la conciencia y del mundo. Junto al canto de los pájaros y el rugido de las fieras, primero los vocablos separados, luego las articulaciones lingüísticas. Surgimiento de la mirada humana en el contexto de las diversas miradas animales. Los labios salvajes profieren el primer nombre; ese nombre es un misterio. Conjeturemos: si el intelecto, como dice Nietzsche, surgió como un arma en la lucha por la subsistencia, entonces su creación, el lenguaje, tiene que ser visto como una herramienta cuyo origen es esa lucha. Pensemos en el siguiente cuadro imaginario. Un pre-humano es acechado por un peligro; está a merced de la picadura

30 Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 32

31 Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 178 y 179.

de una víbora. Primer vocablo en los labios salvajes: «serpiente». Creación de ese vocablo: necesidad de aviso. Otros vocablos surgen en circunstancias similares. A continuación las cosas se complejizan: los labios salvajes crean articulaciones verbales en otras situaciones. Estamos en el subsuelo del lenguaje. Añade Nietzsche, en el Nachlass: «Teniendo en cuenta el modo como se propagaron los hombres, podemos y debemos admitir una lengua original [Ursprache] que contenía los gérmenes de todas las demás, pero que desapareció, en tanto que su descendencia no dejó de reproducirse. En relación con ella nos movemos en un plano meramente hipotético: evidentemente era pobre en palabras y no incluía más que conceptos sensibles (sinnliche Begriffe); las primeras abstracciones –como, por ejemplo, las cualidades humanas– recibieron sus nombres a partir de objetos similares. Cada lengua-hija procedente de ella incrementaba el número de palabras según las propias necesidades, y tanto más cuanto más se inclinaba su carácter a la contemplación silenciosa y a la meditación reflexiva».<sup>32</sup>

Utilizando una metáfora arbórea, lo anteriormente expuesto tiene que ver con las raíces del lenguaje. De este protolenguaje originario nacieron las otras lenguas, como ramas en la exuberancia del follaje verbal. Fue así que, en el contexto de las palabras precitadas, los conceptos sensibles dieron paso a los conceptos abstractos en los cuales florecieron las mitologías de los hombres antiguos, es decir, sus sistemas de interpretación de la realidad. La aparición de la razón lógica fue muy posterior; los filósofos preplatónicos contemplaron su aurora. Nuestro caso es diferente. Situados ante su ocaso, comprendemos que también es otra mitología.

32 *Ibidem*, p. 171.

## XX

En el mundo animal hay muchos ojos: los ojos de los lagartos, los ojos de los peces, los ojos de las aves predatoras de hace cincuenta millones de años, los ojos de las víboras, los ojos de los roedores, los ojos de las hienas, los ojos de las hormigas... En el mundo humano también hay muchos ojos: los ojos de los asirios, los ojos de los persas, los ojos de los mayas, los ojos de los mochica, los ojos de Swedenborg al contemplar el cielo y el infierno, los ojos de los que buscan comida entre la basura, los ojos de los devorados por los perros, los ojos de Don Quijote mirando el libro apócrifo sobre las hazañas de Don Quijote. Escribe Nietzsche en el Nachlass: «Hay muchas especies de ojos. Nadie ignora que la esfinge tiene ojos; y, por tanto, existen varias verdades y, por consiguiente, ninguna verdad».<sup>33</sup> Escribe Nietzsche en *Aurora*: «Si tuviéramos ojos de agudeza centuplicada para la cercanía, el hombre nos parecería monstruosamente dilatado; sí, pueden pensarse órganos por cuya capacidad el hombre se percibiera incommensurable. Por otro lado, podrían concebirse órganos que percibieran sistemas solares enteros constreñidos y estrangulados como si fueran una única célula; y seres de orden contrapuesto podrían representarse una célula del cuerpo humano como un sistema solar en movimiento, en construcción y armonía».<sup>34</sup> Perspectivismo. Hay muchos puntos de vista; muchas miradas. Todo es subjetivo, incluso la afirmación «todo es subjetivo», es subjetiva. No hay un mundo; hay muchos mundos. No hay una interpretación; hay muchas interpretaciones.

~~~~~  
33 Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poderío...*, p. 302.

34 Friedrich Nietzsche, *Aurora*, EDAF, Madrid, 1996, pp. 168-169.

XXI

El fragmento número 117 de *Aurora* lleva por título *En prisión*. Ahí Nietzsche asume que no solamente la vista, sino también el tacto, el oído, el gusto y el olfato nos circunscriben a una realidad particular. Los sentidos son la medida de nuestro mundo. La experiencia auditiva de la lluvia, por ejemplo, depende de nuestra constitución biológica. La lluvia en la experiencia sensorial de un reptil, es decir, en un ser que tiene una configuración biológica diferente, no es la misma que la de un ser humano. Gregorio Samsa convertido en escarabajo percibe en los desechos de basura olores y sabores suculentos mientras que su anatomía humana se los muestra como algo repulsivo. Dice Nietzsche: «Los hábitos de nuestros sentidos nos han enredado en la mentira y el engaño de la percepción; y ellos son a su vez los principios de nuestros juicios y «conocimientos», ¡no hay escapatoria, no hay escondrijos ni vericuetos hacia el mundo real! Estamos en nuestra tela, nosotros arañas; y todo cuanto en ella capturamos, no podemos en realidad capturar nada que no sea apto para ser capturado precisamente en nuestra tela».³⁵ Hay que añadir que los hábitos de nuestros sentidos también son el origen de nuestro universo verbal. Esto quiere decir que, en el caso del lenguaje, su origen se remonta a seres que tienen una configuración biológica determinada, a saber, los humanos. Ahora bien, si los pre-humanos no hubieran sido los que avanzaron hacia el mundo de la conciencia, los que hicieron del intelecto el arma que les permitió sobrevivir sino, por el contrario, hubieran sido las arañas, es claro que tendríamos un lenguaje arácnido, una mitología, una religión, una metafísica y una ciencia arácnida. Volvamos a los fragmentos del Nachlass.

~~~~~  
35 *Ibidem*, p. 169.

Escribe Nietzsche: «Es evidente que todo ser distinto a nosotros siente otras cualidades y, por consiguiente, vive en un mundo diferente al nuestro. Las cualidades son nuestra idiosincrasia humana propiamente dicha; pedir que estas interpretaciones y estos valores humanos sean generales y quizá constructivos es una de las más descaradas locuras del orgullo humano».<sup>36</sup>

## XXII

Esta idea conforme a la cual la configuración biológica de los seres incide en la forma en que se representan el mundo, trayendo como consecuencia que no exista un mundo, sino muchos mundos, es algo que ya habían postulado, con anterioridad a Nietzsche, los filósofos antiguos. Aristóteles, en el capítulo quinto del libro IV de su *Metafísica*, en donde intenta refutar las posiciones relativistas, *verbigracia* la del sofista Protágoras, se la adjudica al común de los filósofos presocráticos. Son sus palabras: «(Dicen) además que a muchos otros animales les aparecen las cosas de modo contrario que a nosotros, y que ni al mismo individuo, comparado consigo mismo, las cosas le parecen las mismas a través de la sensación. Y, ciertamente, no está claro cuáles de estas (sensaciones) son verdaderas o falsas. Las unas no son verdaderas con más razón que las otras, sino por igual».<sup>37</sup> Según Aristóteles, de este parecer son Empédocles y Demócrito, Anaxágoras y Parménides. Es el mismo caso de Sexto Empírico quien, con posterioridad, expuso, en sus *Esbozos pirrónicos*, que las estructuras corporales de los animales condicionan las formas de los mundos que aparecen a sus sistemas sensitivos. Por tanto: «Si las mismas cosas aparecen diferentes según los distintos animales, podremos decir cómo nos

36 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío...*, p. 315.

37 Aristóteles, *op. cit.*, p. 189.

imaginamos nosotros los objetos exteriores, pero nos abstendremos de decir cómo son en realidad».<sup>38</sup> Tenemos, aquí, un precedente de la teoría perspectivista del conocimiento formulada por Nietzsche, conforme a la cual hay muchos puntos de vista subjetivos sobre las cosas, todos ellos intraducibles e inconmensurables. Distintos ojos: distintas realidades. Resultado: «El sujeto es lo único demostrable: se puede aventurar la hipótesis de que no hay más que sujetos, pues el “objeto” no es sino una especie de efecto del sujeto sobre el sujeto, un “modus” del sujeto».<sup>39</sup>

Debemos cuidarnos, no obstante, de asumir al sujeto (al yo) como un *continuum*: una realidad sólida, consistente y unificada. No. El sujeto es algo inestable, fragmentado... un espejo roto que lo único que refleja es la imagen rota de sí mismo. Un fantasma en un mundo de fantasmas.

## XXIII

Los principios morales de los acusmáticos en la secta de Pitágoras, el río y el fuego de Heráclito, la dialéctica del odio y del amor en Empédocles, las homeomerías de Anaxágoras, el ser esférico de Parménides, las paradojas eleáticas, los discursos dobles de Protágoras, los arquetipos platónicos, la sustancia aristotélica, los átomos de Demócrito y de Epicuro, la teoría de la conflagración universal de los estoicos, los tropos de Sexto Empírico, la teología de San Agustín y Santo Tomás, el genio maligno de Descartes, el dios de Berkeley que otorga la existencia al mundo con su mirada, la sustancia eterna de infinitos atributos de Spinoza, la razón descifrando la arquitectura de la razón de Kant, las junglas verbales de Schelling y Fichte, la trampa de la razón de Hegel... ficcio-

38 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2002, p. 23.

39 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío...*, p. 317.

nes, sólo ficciones. De esta manera asume Nietzsche la historia del pensamiento filosófico, sin excluir a su propia filosofía. Sus análisis sobre el origen del intelecto y del lenguaje lo han llevado a esa exaltación de la mentira, de la ilusión, en oposición a la verdad. Ello le sitúa, sin duda, fuera de la metafísica.



- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1999.
- Cioran, E. M., *Breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 1977.
- *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 1995.
- *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 2000.
- Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 1988.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1994.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 1994.
- Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981.
- *Así habló Zaratustra*, Alianza, México, 1991.
- *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.
- *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1994.
- *Ecce homo*, Alianza editorial, Madrid, 1996.
- *Aurora*, Edaf, Madrid, 1996.
- *Poesía completa*, Trotta, Madrid, 1998.
- *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000.
- *Fragmentos póstumos (1889-1874)*, Vol. I, Tecnos, Madrid, 2010.

- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010.
- *Más allá del bien y del mal*, Gredos, Vol. III, Barcelona, 2014.
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, Gredos, Madrid, 2002.
- Villegas, Mariscal, Leobardo, *El pensamiento fragmentado y otros textos*, Taberna Libraria Editores, México, 2017.



SERGIO ESPINOSA PROA

---

*Vistas a lo trágico*

I

CADA GENERACIÓN esculpe y estira, hasta donde puede, a sus filósofos. Durante mucho tiempo oscilaríamos, desde un punto de vista civilizatorio, entre Hegel y Nietzsche; no porque en la historia del pensamiento sean muy importantes, que lo son, o porque su filosofía sea irrebutable, que no lo es, sino porque sus nombres expresan un destino posible (y antagónico) de la civilización. El primero —durante el primer cuarto del siglo XIX— lleva a una altura nunca antes vista la fusión de la filosofía (griega) con la experiencia (cristiana); el hombre llega a ser hombre merced a su espíritu. El segundo escenifica en su pensamiento —durante el último cuarto del mismo siglo— la posibilidad opuesta: el hombre llegará a ser hombre dejándose atrás a sí mismo y ofrendando su fugaz existencia a los espíritus de la tierra. La proeza de Hegel consiste en ensamblar la verdad de la filosofía con la verdad (o el sentido) del *Nuevo Testamento*; la de Nietzsche, en eliminar la violencia moral heredada del platonismo y llevada al extremo por el cristianismo. Las consecuencias de cada una de estas decisiones filosóficas que se sitúan una en las antípodas de la otra no podrían ser más determinantes; la fisonomía entera del siglo XX acusa semejante polaridad.

Jürgen Habermas, en un escrito emblemático de los años ochenta (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989) calificó la obra de Nietzsche como la «plataforma giratoria de la posmodernidad»; más allá de su (más bien fa-



lido o poco exitoso) afán polémico, esta calificación podría aplicarse perfectamente a Hegel: su filosofía es la «plataforma giratoria de la modernidad». Y no es lo único que tendrían en común; ambos filósofos toman —desde el parapeto de Occidente— a la civilización humana en su conjunto, y en el amplísimo y abigarrado arco de su movimiento. Pero mientras que Hegel percibe —y afirma— la historia del hombre como la consumación de una esencia, como la manifestación de una meta-física en el sentido fuerte del término (es decir, como paulatino pero sostenido sometimiento de la *physis* a un espíritu que, partiendo de sucesivos desgarramientos, todo lo reconcilia), desde la soledad elegida soberanamente por Nietzsche se afirma incondicionalmente el hecho desnudo de la existencia de la *physis* —y de lo humano como parte (irreconciliable) de ella. Violencia dialéctica, por una parte, y afirmación trágica, por la otra. Tal es el enfrentamiento o la disyuntiva que desde el siglo XIX se abre para el mundo en su totalidad, al menos en el horizonte del pensamiento que se inaugura y sostiene con la instauración de la democracia griega.

Otro nombre de lo trágico podría ser lo indecible. Algo así como: si a usted le dan a escoger entre la libertad y la justicia, o entre la felicidad y la fidelidad, ¿por cuál se inclina? Sin trampas, sin transas: tome en cuenta que una excluye a la otra. Pero no porque se opongan, sino porque ambas se encuentran «infinitamente justificadas», como diría Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Trágico es, según acabamos de decir, lo no dialéctico, lo que se sustrae a sus acrobacias. Ahora bien, es posible que no luchen y que solamente se ignoren. Hegel no pudo prever a Nietzsche, y éste —por más que lo conociera de

segunda mano— nunca se tomó la molestia de estudiarlo con la necesaria seriedad. Si no se enfrentan, ¿habría ganador y vencedor? ¿Quizás un empate técnico? Tal sería el «problema» de lo trágico. Sólo que, según vemos, Hegel lo «resuelve» con la formulación misma: ambas fuerzas son igualmente «justas». Decidió de antemano que es mejor lo justo que lo libre. No dice: «ambas fuerzas son infinitamente libres». Asegura que son justas, con lo cual se abre (y en cierto modo se cierra) el problema. En breve, es un asunto humano. O, por decirlo un poco mejor, es el asunto de lo humano. ¿En qué consiste? Lo trágico no pertenece al orden (o desorden) de la naturaleza. Allí los seres son inmediatamente lo que son, en una relación de fuerzas que no convoca mediaciones ni indultos ni justificaciones. ¿Es justo que el pez grande se coma al chico? ¿Es inmoral que el cocodrilo se alimente de becerritos? ¿Es reprochable que ni siquiera los orangutanes, de hábitos y expresiones a veces tan humanas, entierren a sus cadáveres? ¿Virtudes y vicios? ¿Pecados y malos entendidos? No aplica nada de eso en la naturaleza. Muy bien, pero, ¿y nosotros, no somos parte de ella? Sin duda, pero ella —la naturaleza— sólo es una parte de lo que somos. O al menos es lo que nos gusta imaginar; una parte animal, otra espiritual, un cuerpo y un alma. ¿Dos sustancias en un mismo lugar? Contentémonos por el momento con decir que «el alma» o «el espíritu» no son algo en particular, sino aquello que, sin ser, se opone al ser (natural). El alma es una palabra que sirve para designar el efecto de la negación o superación de lo corpóreo o material, de lo existente sin necesidad de justificación. Allí no hay nada trágico, pues no se trata de dos fuerzas «infinitamente justificadas», sino de una fuerza que se do-

bla sobre sí y —en el límite— se desactiva. El alma no «es», pero designa la confiscación, la posesión del cuerpo por una «idea».

Nunca se dirá que Hegel no sea lúcido, pero hay que ver que arrincona al conflicto trágico en una zona resguardada; se trata de la pugna (indecidible) entre dos valores contrapuestos. Nos enfrentamos a una discordancia sumamente violenta entre lo humano y lo divino, sin olvidar que esto último es un «divino» reducido —merced a la encarnación— a la escala humana. Un conflicto entre «lo humano» y «lo divino» que a cualquiera aparecerá sibilamente arreglado. Esto significa que Hegel, en la senda de Kant, y como realización propiamente cristiana de la filosofía, arranca de la premisa de que lo sagrado no existe. No existe en la medida en que ha sido absorbido por lo humano y convertido en... ética: «El asunto propio de la tragedia originaria», escribe en las *Lecciones sobre la estética*, «es lo divino; pero no del mismo modo que constituye el contenido de la conciencia religiosa como tal, sino tal como ingresa en el mundo y en la acción de los individuos, es decir, en la práctica ética». No es un conflicto de lo humano con lo no humano, sino un desliz entre dos modos (idénticamente legítimos) de ser humanos. ¿Lo trágico es irresoluble? No para Hegel; no para el espíritu cristiano. Es decir: no para una cultura que ha decidido que los conflictos fundamentales se dan en el interior de lo humano, y no ya en su límite, en su fricción o ensamblaje con lo no humano. Lo trágico, de acuerdo con esta visión, es (o pertenece a la) «política». Y allí se resuelve. La tragedia cede su lugar al drama. Porque en todo drama, por definición, se plantea un problema que queda en espera de resolución: de «reconciliación». «En la tragedia», sentencia Hegel en las

mismas lecciones, «lo eternamente sustancial emerge venciendo de manera reconciliadora». Gracias, literalmente, a Dios (al Dios del *Nuevo Testamento*).

## II

A Nietzsche se le trabaja toda la vida; es inagotable, lo que se puede llamar un recurso renovable. Algo similar se dirá de cualquier filósofo, o de nuestro escritor predilecto. Pero convertirlo en pretexto para discusiones eminentemente académicas provoca una sensación de crasa injusticia. Quizá sea hasta cierto punto inevitable, tratándose de un filósofo, ese destino de frialdad e hipocresía. También es ineludible resistirlo; muchos de sus lectores y estudiosos lo han hecho. Se le lee en enorme medida por el placer de hacerlo. Porque una cosa es preguntarse *desde dónde habla Nietzsche* y otra, con seguridad más sincera, *desde dónde se le lee*. El filósofo suscita una especie muy rara de fidelidad; pide distancia, reclama de ti que no le creas a pie juntillas. Genera —y confía en— una extraña suspensión del juicio. Exige, paradójicamente, no ser leído como filósofo. Se ha indicado más de una vez: Nietzsche, corriendo los correspondientes riesgos, escribe como si hiciera música. Puede ser estridente, o estentóreo, quizá grandilocuente, pero escasamente desentonado. En todo caso, permanece atento a las inflexiones y pérdidas de tensión del pensamiento. Una de ellas, decisiva, es la que acaece con Sócrates y Eurípides, o que en ellos se ejemplifica: un cambio de fe por el cual se supone que el carácter trágico de la vida puede ser superado o remediado por la actitud teórica. Esto tendrá, en la cultura y el individuo, efectos desastrosos. No se trata, por cierto, de no pensar, sino de

asumir que el pensamiento es impotente ante la prodigiosa complejidad de la existencia; por el pensamiento no vamos a dejar de hallarnos condicionados –¡ni maravillados por ella! Nietzsche no se está quieto, pero tampoco nosotros. Nadie. Dramatiza un incesante deslizamiento, y es obvio que esto puede desesperar. Se diría que es un niño desinflando e inflando globos: incansable y travieso. Pero también se reconocería que lo que hace es tremendamente serio. Desde el comienzo de su trayecto, Nietzsche se pregunta por el valor de la verdad. Y descubre muy pronto que la verdad... es una mentira disfrazada. No está muy claro si ella misma lo sabe, así que nuestro pensador se esforzará en volver a trazar su genealogía: en la naturaleza y en la historia. En una y otra el conocimiento se exhibe, a despecho de los discursos auto-laudatorios, como aquello que no podría dejar de ser: un saber interesado y comprometido con causas no precisamente justas ni metas muy altas. Conocer es abstraer, y en cuanto tal, un ejercicio de ablandamiento de las cosas, de limarlas o lijarlas, y en el extremo, de prescindir de ellas. «En teoría» llega a ser una frase hecha cuyo objeto no es decir las cosas, sino evitar que nos hagan daño, que nos distraigan, que nos embelesen, que nos aparten del buen camino... El pensador está harto, fastidiado de pensar según fórmulas. Las palabras han llegado a ser monedas desgastadas, desfiguradas, borradas su efigie por el uso. Así resulta imposible pensar, como si el río impidiese nadar por la saturación de cadáveres: «El coste de esa elevación es alto: olvidar que las ideas son metáforas inventadas por nosotros; detener, endurecer y congelar el torrente de metáforas. Tomar los “residuos de metáforas”, los fósiles, por realidad viva. Dejarse seducir por el brillo y el primor de la telaraña, ignorando que sirve para cazar

moscas» (E. Fernández García, «Pasión de verdad», *Nietzsche y lo trágico*, Trotta, Madrid, 2012, p. 132). El lenguaje es el torrente, no la telaraña. La metáfora es indicativa, pero nunca perfecta. Lo importante es hacer notar esto: la vida es violencia inocente, mientras que el pensamiento lógico –y su lenguaje– es crueldad refinada. No hay progreso alguno en la presunta transición del mito al lógos; la metáfora no le pide nada al concepto, que vendría a ser como su escafandra. Nos protege, pero también nos paraliza y nos sofoca.

Hay en todo ello una crítica demoledora de la metafísica implícita en el lenguaje; éste llega a ser, sobre todo, un cementerio. Pero, al mismo tiempo, Nietzsche no se priva de enfatizar el carácter creativo, vital, de esta facultad. El ser humano es una fuerza plástica que el arte revela más y mejor que la ciencia. ¿Qué se perfila detrás de todo esto? La necesidad de remover los escombros, de reanimar el juego y la alegría de la creación. Pensar no es reproducir una realidad preestablecida, sino darle, una y otra vez, forma y contenido. Pensar es lo que hace el arte sin necesidad de presumir de ello. La lógica no es capaz ni da señales de estar interesada en semejante propósito. Basta comparar a Sófocles con Aristóteles. Aunque no simplemente es una cuestión de estilo literario; la tragedia *le es más fiel* a lo real que la lógica, cuya utilidad –básicamente, la comunicabilidad– suplanta a su verdad. La crítica de Nietzsche no es contra la verdad en cuanto tal, sino acerca de las desmedidas e ilegítimas pretensiones de la lógica para declararse como la única vía para decirla. Lo real *incluye* un componente imaginario, engañoso, ilusorio. La lógica, acaso sin quererlo ni temerlo, o sin proponérselo expresamente, moraliza la realidad –y se conforma con ello. Pero lo real no es nada más *aquello que explica*

por qué las cosas son como son, sino las cosas *en el modo en que aparecen* como siendo lo que son. La ciencia ni sabe ni le interesa saber de eso; lo estima irrelevante. Pero a Nietzsche sí le importa; entiende que la apariencia le es esencial a la esencia; en otros términos, que no hay verdad despojada de mentira, como no hay belleza desprovista de cierta fealdad. Para decirlo rápido: la verdad de la lógica *no puede* ser verdad. Y no lo es porque se asegura a sí misma mediante una exclusión o depreciación de las pasiones y de los sentidos; la razón o, mejor dicho, la lógica, consiste en suprimir la sabiduría del cuerpo. Se pierde, con ello, la mitad de la verdad. No es la ciencia la que dice la verdad, sino que la peina y acicala sólo para hacérsela presentable. Saber no es reducir o eliminar las pasiones, sino percatarse de que en sí mismo es una pasión. Spinoza no queda muy lejos de esto. Poco le faltó a Nietzsche llamar «ética» a este saber verdadero; igual coincide con una estética y con una erótica. Combatir los instintos no es precisamente señal de salud. Pero es exactamente lo que hace la metafísica, entendida ésta como la vía elegida por Platón y Aristóteles. No les preocupa la verdad, sino que lo que por ella se entienda sirva para purgar las pasiones. Importa mucho menos que algo sea verdad que los efectos morales de tal conocimiento. ¡Es verdad solamente porque no cambia! La consecuencia de este anhelo de pureza es la irresistible entronización del ideal ascético. «La verdad arrastra consigo al bien y se convierte en patrón de todos los valores» (p. 136). Advertimos que, a pesar de profesar este escepticismo más o menos radical, nuestro filósofo no ataca toda *la* verdad, sino *esta* presunta verdad purificada de todo aquello que en lo real, por hallarse en movimiento o aparecer y desaparecer, puede hechizarnos. Se necesita estar muy pre-

juiciado en contra, o de plano ser víctima de la mala fe, para sostener, como lo hace Habermas, y hasta cierto punto Fink y Colli, que Nietzsche es un positivista o un ingenuo prisionero del naturalismo darwinista. Acusarlo de eso ni siquiera llegó a hacerlo Heidegger, que muy justo con el de Röcken no precisamente lo fue. Y ni hablar de la denuncia sumaria de Lukács, que lo adscribió sin apelación en la categoría de los irracionalistas. En todo caso, su pensamiento supo echar mano de esas máscaras.

### III

Pero en modo alguno le cuadran. Gilles Deleuze ha sido con toda seguridad el filósofo encargado de devolverle sus credenciales más características; Nietzsche es ante todo el pensador de la diferencia, tanto más necesario cuanto menos lo entienden las tendencias globales o dominantes de la filosofía. Ni dialéctico, ni analítico, ni fenomenológico. ¿En qué se aparta de esas líneas? No debería extrañar que muchos colegas ni siquiera lo consideren filósofo. Eugenio Fernández García, que siempre lo defendiera de esta insidiosa malcomprensión, lo atribuye a tres grandes inflexiones: la revalorización de la máscara, de la metáfora y de la ficción (la ilusión no es enemiga de la verdad), la reconsideración del papel de la invención y del arte como condiciones del conocimiento (en modo alguno se hallan subordinados a la ciencia); y, en tercer lugar, el carácter decisivo de la vida en cuanto origen y fundamento de nuestras distinciones valorativas. «Valor se entiende en Nietzsche no como una mera categoría axiológica, sino como una expresión de la distinción en el modo de ser» (p. 139). Los filósofos más convencionales, más escolásticos y cerrados, juzgarán estas inflexiones como, pre-

cisamente, muy poco filosóficas. Están muy acostumbrados a apreciar la vida desde el firmamento de los valores eternos como para hallarse dispuestos a descender a la tierra y juzgar desde su horizonte esos mismos valores. Pero es al revés; al igual que otros tantos conceptos, Nietzsche invierte la verdad no para deshacerse de ella, sino para ponerla en su lugar: es un valor *puesto* por la vida, no por alguna Trascendencia (personal o anónima) para poder, desde su altura ontológica y limpidez moral, juzgarla. Pero si es puesta por la vida, la pregunta sufrirá un considerable desplazamiento; ya no será el principio (y el fin) de todo. En ese lugar aparece, según vemos, la voluntad de poder, que es el modo nietzscheano de decir: el ser. Es preciso desantropomorfizar al ser, tarea que para Heidegger, por caso, se halla entorpecida por ese remanente que, de acuerdo con su peculiar y no poco arbitraria lectura, sería la voluntad de poder. Como si la voluntad fuera exclusivamente humana. No lo es; el deseo, la pulsión, el conatus es o designa al ser en cuanto tal; hasta un quasar y un casuario –y todo cuanto existe entre ambos– están atravesados por él. No hay otra forma de comprender el ser como tiempo, como devenir. Si en el fondo de todas las cosas encontramos la voluntad de poder, tanto la verdad como la mentira (y sus puntos intermedios) estarán a su servicio. Este mismo punto de vista se aplica a la conciencia y la inconciencia. No hay superioridad de la primera respecto de la segunda. La conciencia, dice Nietzsche, es fundamentalmente superflua; sólo sirve (aunque hay que conceder que ya es bastante) para comunicarnos con los demás. Es la parte más superficial y limitada del ser humano. ¿Por qué se la elige como la más importante? Porque es *económica*: troca fácil y casi sin discusión lo desconocido por lo conocido.

Mostrar que la conciencia –y no los sentidos– falsea todo significa pasar de la psicología a la genealogía: admitir que, más allá de identidades que siempre son para otros, un sujeto es una pluralidad en ebullición. Aceptar también que no hay un principio absoluto ni verdades últimas. De la psicología a la genealogía se produce un vuelco de 180 grados: ésta no pregunta por el origen de la verdad sino por la verdad del origen. «La genealogía no cede a la ilusión de unidad, evolución, finalidad, ni admite una interpretación antropocéntrica y voluntarista de ese proceso, pero tampoco admite que sus incidencias sean adventicias o estén predestinadas» (p. 144).

Sentada esta precedencia de la vida, Nietzsche no tiene prejuicios de más contra la ciencia; en líneas generales, le reconoce que, mal que bien, ha servido para asegurar a aquélla. Pero esto no significa que ella, la ciencia, sea más verdadera que otras formas de pensar o experimentar la existencia. En primer lugar, y es lo más grave, anula las diferencias y las sustituye por esquemas rígidos, por conceptos fijos y esqueléticos. Fetichiza la estabilidad artificial de la definición. Al cabo, todo da lo mismo: el árbol de la ciencia termina reemplazando inexorablemente al árbol de la vida. Esta sustitución es un inocultable signo de decadencia. El científico no ve el mundo menos deformado que –aunque guarda con él notorias diferencias– como lo observa, desde la elevación de su altar, el sacerdote. Eso es muy visible en ciertos segmentos de la población; la ciencia sirve sobre todo para despreciar a quienes asumen el conocimiento como una afirmación del gozo de vivir. Éstos, a sus ojos, son ingenuos, inmaduros, pueriles. Después de indicar que se ha puesto a las órdenes de la vida, el filósofo tiene que compararla con la ciencia normal: ella se ha vuelto grisácea y mortecina, se ha

convertido, para la vida, en una especie de catafalco. Es que hay de ilusiones a ilusiones. La peor, naturalmente, es la que cree que entiende, la que se toma a sí misma por verdad. Mas no es la ciencia: es la genealogía la que se propone a cambio con la misión de serle fiel a la vida, que, para Nietzsche, lo hemos visto, no es otra cosa que voluntad de poder. La ciencia puede convertirse –y, de hecho, de eso precisamente se ha tratado en su trayecto histórico– en una forma vicarial, sustitutiva, vampírica, de la existencia. Y lo es inevitablemente porque no sólo no entiende la lógica de la diferencia, sino que *no quiere saber* nada de ella. No sería eficaz, no funcionaría si le preocupara. No tiene, en definitiva, nada que ver con la verdad. Sólo finge –sin serlo realmente– poseer la única verdad; este rasgo la emparenta con la peor parte, la impermeable, de la religión revelada. El genealogista distingue netamente entre el ser y el deber ser: y es «indeciblemente más elevado», sostiene en un fragmento póstumo, afirmar lo primero antes que lo segundo, por más justificado que se encuentre. En modo alguno se antepone la crítica a la afirmación incondicional de lo que es; aquélla es una variable dependiente debido a que está situada en el tiempo y en el espacio. Que lo que es diverja de lo que debe ser es el acicate de la voluntad de poder; así se mide la distancia entre lo real y el deseo. Pero si lo real es deseo...

Lo real es deseo, pero no deseo exclusivamente humano. Aunque más bien debería decirse que el deseo humano es devenir algo distinto del ser humano. La pregunta, por otra parte, no es qué desea el hombre, sino qué desea *en* el ser humano y lo hace transgredir e intentar ir más allá de sus propios límites. La voluntad de poder no desea más de lo

mismo; es voluntad de desconocido o no es nada. La voluntad de poder es deseo de diferencia. Porque nada, y menos que nada el hombre, reposa en sí mismo. La voluntad de poder apuesta por la perpetua, inextinguible diferencia, en el eterno retorno de lo mismo. ¿Es tan difícil pensar en ello y asumirlo como guía, oriente y estrella de la propia vida?

#### IV

De Nietzsche se han dicho y seguirán diciendo cosas muy injustas y equivocadas por gente que no lo conoce, que lo conoce mal o incluso –es el colmo– por algunos especialistas. Es difícil, desde la universidad o desde el sentido común, ponerse a resguardo de semejante fatalidad. Pero, ¿por qué es tan fácil caer en la incompreensión o el infundio? Porque no ha sido un filólogo ni un filósofo *al uso*. Ni una ni otra disciplina ha sabido, a juzgar por sus oficiantes, y al menos en cierto momento o lugar, qué hacer con sus ideas. No le interesaba abordar *científicamente* las cosas, porque estaba, desde el principio, ocupado en los contrastes entre la modernidad, impregnada por el cristianismo, y el mundo antiguo, dotado de ideales y coordenadas muy diferentes. Nietzsche no es, en tal sentido, un crítico riguroso del positivismo; simplemente no comparte su demasiado obtusa y poco exigente perspectiva. Para él, es parte de la estupidez satisfecha del espíritu filisteo: a diferencia de los griegos, el moderno burgués no es lo bastante profundo porque no quiere ni sabe sufrir. ¿Por qué no? ¿Porque se supone salvado? Vaya fatuidad. «Frente a la autocompreensión de la filología clásica como ciencia de la reconstrucción fiel del mundo y la cultura griegas, Nietzsche entiende y practica la filología como crítica de la cultura moderna, de sus instituciones y de sus prejuicios. Pues la filolo-

gía tiene como sentido que la justifique abrir la perspectiva del carácter contingente de nuestra herencia cultural con sus valores, supuestos e ideas, así como de las distintas esferas espirituales en las que todo ello se plasma» (Diego Sánchez Meca, «Introducción al Volumen II: Nietzsche y la filología clásica», *Obras completas*, Tecnos, Madrid, 2013, p. 20). El presente es el objeto, que cobra otro realce desde el pasado. Nunca sabremos reconstruir el pasado *tal como fue*, pero gracias a su estudio nuestro presente no será tan chato; eso hasta los filólogos más conservadores, como Rudolf Pfeiffer, se lo conceden a Nietzsche. De lo que se trata es de *aprender de los griegos*, pues la ciencia moderna, por un lado, y la religión cristiana, por el otro, oscurecen con su excesiva luz nuestro horizonte. Quizá lo que late bajo la superficie es, tal como lo vieron estudiosos al estilo de Erwin Rohde, un conflicto entre la cultura y la civilización. ¡Un conflicto entre Alemania y Francia! Nietzsche sabía sin embargo que el ideal griego se había perdido en Alemania por el triunfo del positivismo... francés. Es decir, los griegos, pero, ¿objeto de un conocimiento científico? Esta es la anulación de toda una posibilidad de construir, con el ejemplo griego, una unidad de lo moderno. Tal vez Nietzsche incurre aquí en una ingenuidad mayor que la del positivismo. Simplemente no se puede esperar –habría que averiguar exactamente en virtud de qué razones– el acontecimiento de tal milagro en el mundo moderno. No basta con la prevención de los filólogos más experimentados, que, como Ritschl, desconfían de la intromisión de la filosofía. El saber, en la modernidad, se convierte en coto privado de los expertos, y ya desde mediados del siglo XIX esta tendencia se antoja fatal para la unidad de la cultura. Es esta una unidad *vital*, pues de lo contrario decae,

como en general ha sucedido, en el saber de una erudición estéril. Lo que ocurre con la modernidad es que sus mitos son estética y políticamente inferiores. Se diría que el cristianismo, por su parte, ha enfermado a la filosofía. La ciencia no precisa en absoluto de la cultura para ejercerse; de ahí su debilidad, si no su vulgaridad. ¿Podrían renovarse sus mitos con el estudio de la cultura griega? La tarea es gigantesca, pero es justamente lo que emprende Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. No todos, desde luego, estarán de acuerdo con semejante programa; una considerable cantidad de filólogos se han vacunado contra la filosofía. Se han convertido, para nuestra consternación, en un *cuerpo de especialistas*, con su respectivo precio: la promoción de la mediocridad, la producción por la producción. Esto ha llegado, a niveles grotescos, hasta nuestros días. No se trata de cultivar la ciencia por la ciencia, sino de ponerla al servicio de la cultura; eso es lo que hereda Nietzsche de los clásicos. Obviamente, perdió, y toda la cultura perdió con él. La ciencia no sólo no se ha puesto a la altura de los tiempos, sino que, al incrementar su poder, ha contribuido a achatar las cosas y ponerlas al alcance de la gente menos sensible a la cultura en tanto que tal. A nosotros toca preguntar si este descenso resulta inevitable o si se cometieron errores todavía subsanables. ¿Terminó la época dorada de los genios? Porque no se entiende *quién* podría dirigir la ciencia y ponerla por encima de su congénita miopía. ¿Cómo sería ello posible, si la ciencia se ha dejado en manos de profesores sindicalizados? Nietzsche no se engaña respecto de una «imitación» de los antiguos; nos separa de ellos un abismo. La antigüedad griega es *irrecuperable*. La visión de Nietzsche es cualquier cosa menos simplista y nostálgica: *somos una conjunción de pasados*. De hecho, es esta idea

de imitación lo característico y el límite de nuestra apocada época. No, no se trata de *hacerle* al griego. ¿Entonces? Se trata de *ver la ciencia con los ojos del arte, y el arte, con los ojos de la vida*. Debemos aprender de los poetas, no de los filólogos. De Goethe y de Leopardi, aunque los científicos puedan contribuir a no permitir la charlatanería en torno a la antigüedad griega, que por lo pronto ha crecido notablemente. Pero, ¿cuál es entonces el verdadero espíritu griego? Yo me voy a permitir decirlo así: *la lucidez*. Los griegos no eran optimistas; ni el saber (la ciencia) los ponía a salvo del destino ni un Mesías había venido a redimirlos. ¡Qué suerte! «Lo que se abre ante nosotros, cuando entendemos sin prejuicios a los griegos, es el sentido trágico de la existencia. Por eso, la filología debe mentir, especialmente en lo referente a los primeros comienzos de la cultura griega, de sus mitos, de su religión y de su arte, debe ocultar el trasfondo de inhumanidad y terror que subyace a todas las figuras de su elevado espíritu» (p. 31). ¿Mentir? Esto parece excesivo. Pero es apenas justo si se repara en los dos mitos formadores de la modernidad: la ciencia-técnica (heredada de la cultura alejandrina) y la castración de los instintos (herencia del judeo-cristianismo). Consecuencia: una Santa Alianza entre la Iglesia y la filología académica, que se transforma en una inofensiva ideología humanista. Qué espanto.

## V

Grecia menos como ejemplo a seguir que como correctivo a experimentar. Ya podemos entender lo que es una *Intempestiva*: una desestabilización del presente. Grecia, más que un ideal en el sentido habitual, es un poderoso medio de contraste. Nietzsche da por hecho que un alejamiento de

la ciudad antigua equivale a una caída en cuanto a pérdida del equilibrio. La modernidad decae, pero sólo podría sostenerse en la cúspide si es capaz de *repetir* la experiencia de los griegos. Repetir e imitar son tan diferentes que uno diría que son procesos antagónicos. Por lo demás, es preciso evitar mimetizarse con un clasicismo filtrado por el humanismo moderno. Una filología intempestiva es lo que desde la filosofía se echa de menos. Pero lo sería a condición de *comprender* la necesidad de que haya habido (y se haya arruinado) una antigüedad clásica. Hasta cierto punto, es cuestión de no perder el sentido común, pero sabiendo que no debe ser lo único que se nos imponga. Se impone, eso sí, una distancia, la posibilidad, no de creer, sino de *crecer*. Para eso sirven los «ideales»: no para alcanzarlos, pero sí a fin de no hacer del presente *lo único* o lo más alto. «Los griegos clásicos no son más que un ideal moderno, un símbolo y una norma de perfección propuesta para la humanidad» (p. 35). Son la «ilusión» de los modernos: su ideal en una acepción freudiana. Esa es la razón por la cual el idealismo alemán y la cultura filisteo oficial pueden considerarse profundamente nihilistas: han olvidado por completo la conducta resultante de la conciencia de la precariedad de la existencia humana. Han perdido la lucidez. Una lucidez y una alegría que no tienen nada que ver con la seriedad cadavérica de los eruditos ni con el humorismo tonto de los comediantes. Lo cierto es tal vez que nuestra época es *horrible*, y no se necesita a los griegos para saber que lo es. Es horrible porque es teológica: lo real es creación del demonio —y es preciso salvarse de ello. Y vaya si cumplen su cometido: lo real es cada vez más horrible. ¡Pero porque primero se ha decidido que lo es! La alternativa está pintada: tragedia o nihilismo. Que seamos supervivien-



tes de la catástrofe que hizo caer a la cultura griega no significa, en absoluto, que seamos superiores a ella. No es muy importante que, tras la ruptura con Wagner, Nietzsche revalorice las parsimonias metodológicas de la filología; sigue siendo decisivo no hacer de Grecia un objeto para la afición del anticuario o del taxidermista. La ciencia será aceptada en su capacidad de volverse sensible no a la búsqueda de un ideal abstracto e inalcanzable de verdad, sino a un carácter fisiológicamente sano o a uno mórbido. No es que sea fácil reconocer a uno y otro; pero en último análisis depende de si hace crecer la vida en su riqueza afectiva o, al contrario, si la disminuye. En esto, a pesar de no propiamente conocerlo, Nietzsche exhibe su deuda con Spinoza. Pero es en la invención de la filosofía y de la tragedia donde nuestro filólogo hallará la verdadera originalidad de Grecia; por la primera se libera de la manía de lo sobrenatural o trasmundano para explicar los fenómenos físicos. Es muy importante no confundir la filosofía con la ciencia de nuestros días, porque esta última *ha olvidado* su carácter metafórico, ficcional. Los pensadores anteriores a Sócrates exploraron el carácter mitopoético del pensamiento abstracto; desde Sócrates, continuado poderosamente por Platón, se pretende eliminar esta propiedad. Sólo que esta eliminación es parte de un amplio proceso que afecta a la cultura en general. Lo trágico es pesimista –y valiente. Lo es porque no se rige según la lógica de la culpa y el castigo: el sufrimiento recae sobre víctimas inocentes. «La desgracia no es ningún castigo, sino que forma parte del ser del mundo. Hay un orden cósmico sagrado, enigmático, incomprensible, establecido así desde siempre, al que el ser humano pertenece y del que ni puede ni debe excluirse» (p. 61). ¿Tenía futuro esta convicción? Contra ella se constru-

yó todo un orden moral; la acción de los hombres, buena o mala, debía tener una consecuencia lógica. Es el tiempo de Sócrates en la filosofía y de Eurípides en la tragedia. Para Nietzsche, es la decadencia, en modo alguno la lozanía. Muy pocos compartirán esa visión, pues la mayoría obedece un principio de inercia. Se requieren agallas para sostener lo trágico, que es todo un modo de vida. La descomposición de la tragedia, en el sentido formal, escenifica un traspaso del coro a los protagonistas, lo que implica una pérdida del *pathos* lírico–musical en favor de la representación dramática: la tragedia transita de la religión al espectáculo. ¡En un par y poco de generaciones! La opinión de algunos estudiosos es que la tragedia griega no aniquila la violencia, sino que, por medio de la música, aquélla va a resultar espiritualizada y sublimada. La razón, en cambio, la disuelve: Shakespeare no hace tragedias, sino *thrillers* psicológicos. ¡Imaginemos lo que en ella produce la idea de salvación! Tal vez se libere del influjo de Wagner, que se va escorando consternadamente hacia la religión, pero Nietzsche sigue bajo la égida de su maestro Schopenhauer: nada diluye su pesimismo de base. Nunca se valorará suficientemente no la invención, pero sí la generalización de la escritura; Grecia deja de ser culturalmente ágrafa para ser libresca. El racionalismo socrático es la punta emergida de un movimiento subterráneo. Nietzsche desconfía de esta creencia creciente en el poder de la literatura escrita y de la ciencia para lidiar con, y finalmente eludir, los problemas eternos de la existencia. Lo hemos visto: ni la ciencia ha asegurado al hombre en su posición en la Tierra, o al menos no lo ha hecho privándose de, al mismo tiempo, amenazarlo, ni la religión, en su versión cristiana, le ha garantizado su posición o su lugar en el cielo. No por

falta de fuerza o de apoyo: no han sido lo bastante lúcidas. Se diría que al contrario. Han hecho de los pueblos masas de sujetos individualistas que caen cíclicamente en espirales de violencia y anomia. Los modernos pueden ser increíblemente anodinos. No tengamos miedo de decirlo, como no lo tuvo Nietzsche hace ya más de un siglo: ni la ciencia ni la religión nos han hecho *mejores*. Y la filosofía, sólo si recupera sus orígenes trágicos, se vería en condiciones de hacerlo. No sabemos, la verdad, si podrá. Ella también, con y sin ayuda institucional, está en franca decadencia.

## VI

El estudio de la retórica antigua condujo a Nietzsche a una radicalización de la teoría del lenguaje; la vieja noción de «adecuación» entre las cosas y las palabras resultará, en efecto, muy averiada. Las palabras no transmiten conocimientos sobre objetos, comunican *emociones*. Existen muchas cosas que en la escritura se pierden: gestos, tonos, acentos, inflexiones, repeticiones... Es la intensidad, la modulación y el ritmo lo que persuaden, no el contenido. No hay diferencia apreciable entre el sentido metafórico y el sentido literal de una frase; lo que hay es una *producción de metáforas* y un uso estereotipado o sedimentado de las mismas. Es la diferencia nietzscheana entre creación y rutina. Con esta operación, el platonismo va a ser violentamente recusado. No es cuestión de invertir por invertir, sino de cobrar conciencia de que las Ideas de Platón, que éste considera como las causas primeras de las cosas, son las últimas en formarse dentro de un proceso muy accidentado de abstracción. Lo que invierte todo es precisamente el platonismo; se trata, por contra, de ponerlo sobre sus pies. Sus «pies» son la sensación, la excitación

nerviosa. Ahora bien, esta inversión, a ojos de Nietzsche, es necesaria: sin conceptos solidificados, sin abstracciones, no es posible hablar, no es posible comunicarse. «El concepto de humanidad, por ejemplo, es una metáfora transformada en abstracción que permite al hombre protegerse a sí mismo de su condición insignificante» (p. 69). Los mitos son probablemente una estupidez, pero una estupidez necesaria. No se puede comenzar de cero. No hay desnudez absoluta. El lenguaje está compuesto de metáforas y él mismo, en su totalidad, es una metáfora. No es cuestión de encontrar un lenguaje prístino, propio, porque no lo hay; sin embargo, saber que es por fuerza un artificio nos ayuda a no sucumbir a su embrujo. En el Nietzsche de juventud, la metáfora no es «superada» por la metafísica de la misma manera que el logos no es superior al *mytho*. Éste es perfecto en sí mismo. Cumple otros cometidos y desarrolla otros compromisos, es todo. El error es pretender que existe una superioridad, como si ambos quisieran lo mismo pero uno lo lograra mejor que el otro. Podríamos afirmar que el mito quiere *comprender* encantando, mientras que el logos intenta *explicar* desencantando. ¿Son tan diferentes ambas ambiciones? La distancia entre comprensión y explicación ocupó un primer plano en aquellos años; de hecho, sigue siendo la principal diferencia metodológica entre la hermenéutica y el positivismo lógico (en casi todas sus versiones). De cualquier manera, lo que importa no es sólo saber remitir todo a sus causas sino influir sobre ellas. No se habla porque sí. Bajo todos los artificios humanos se encuentra una fuerza primordial de afirmación o negación de la vida. El Nietzsche de estos años advierte una mutación de la actitud primitiva, consistente en un talante teñido por la debilidad y el miedo, a una actitud más viril,

caracterizada por la seguridad y la firmeza: los dioses griegos de la generación olímpica son más gráciles, más humanos, más fáciles de convencer. En uno de los *Fragmentos póstumos* Nietzsche asegura que el mayor acontecimiento de la historia griega fue la sustitución homérica de los dioses salvajes por dioses más civilizados. Lo decisivo es que los dioses de los griegos, a diferencia de los orientales, no establecen con ellos una relación de vasallaje ni de humillación. En otro de los fragmentos de esta época se lee: «Ven a los dioses por encima de ellos, pero no como amos, ni se ven, por tanto, a sí mismos como siervos, a la manera de los judíos. Es la concepción de una raza más feliz y poderosa, un reflejo del ejemplar más logrado de su propia raza, por tanto un ideal y no un contrario de su propia esencia. Hay ahí una afinidad completa... Se tiene de sí mismo una noble imagen cuando uno se da tales dioses» (p. 75). Tal familiaridad con los dioses, tal confianza en sí mismos, revela la madurez de una cultura que no se espanta ni achica ante lo desconocido. No existe una «dialéctica del amo y del esclavo» que defina la relación de los griegos con sus dioses. Se reconoce la superioridad de éstos, pero ni es absoluta ni, a diferencia del judaísmo, es moral. La consecuencia es palmaria: no se trata, para la civilización griega, de cocinar santos, sino de *cultivar genios*. Por lo mismo, la imagen de sus dioses es la de una vida espléndida, lograda, alegre y relajada. Nada que ver con la severidad y el hieratismo asiático. Los olímpicos son dioses literalmente civilizados. Y esto altera notablemente la idea de una casta sacerdotal fundada en la jerarquía y la sumisión. Finalmente, hay que tomar nota de que, para construir una civilización fuerte y sana, es preciso partir de una cultura que respete el pasado sin anclarse a él. Para el joven Nietzsche, es

preciso transitar del salvajismo, la violencia y las tinieblas a la civilización, la razón y la luz, pero le parece evidente que, con la ciencia y el cristianismo, esa transición no sólo no se ha logrado sino que se ha vuelto imposible, se ha malogrado. El mundo prehomérico es brutal y primitivo, pero el pesimismo griego no es nihilista: «Lo original de los griegos consiste en que este espectáculo permanente de un mundo de luchas y de crueldades no produce en ellos el disgusto por la existencia, ni les lleva a concebir la existencia como el castigo expiatorio por algún crimen misterioso que alcanza a las raíces mismas del ser. Este pesimismo no es el pesimismo griego. La ejemplaridad de los griegos consiste en haber sido capaces de adaptarse a un mundo en el que hierven continuamente las pasiones más desenfundadas sin reprimirlas ni rechazarlas. Su pesimismo, pues, es un pesimismo de la fuerza, que acepta como legítimos todos los instintos que forman parte de la sustancia de la vida humana y trata de sublimar su energía» (p. 76). No es, la griega, una religión de la fiesta para olvidarse de lo terrible del mundo, sino para cobrar más fortaleza ante su indiferencia. No se resuelven ni analíticamente estas aporías. La filosofía de la época de Platón y Aristóteles es decadente por abrigar semejante pretensión; por eso combaten la «irracionalidad» de la religión y del mito. Sánchez Meca concluye con unas palabras duras: «La violencia y el sufrimiento se transfiguran con esta religión que las sublima, y esta sublimación es la esencia de la cultura griega, tan opuesta a la tarea de domesticación e intoxicación de la instintividad que luego cumplirá el cristianismo como tarea básica de debilitación y deformación del hombre moderno» (p. 77). La filosofía no tendría por qué contribuir a una tarea tan infame.

## VII

Según sus propios testimonios, Friedrich Nietzsche no fue, a pesar de todo, un adolescente pedante. Fue un pupilo diligente, pero nunca se creyó superior a nadie. Amó la naturaleza tanto como la lectura, y el estudio casi en la misma medida que el ocio. Era lo que se podía decir un joven romántico: observador y devoto, minucioso y soñador, apasionado y severo consigo mismo. A los catorce años, escribía como si tuviera veintiocho. ¡Y a los veintiocho ya era famoso! Aprendió bien la lección de la juventud: disfrutar la vida sin pensar en el porvenir. Y a una curiosidad enciclopédica sumó su gusto casi infantil por la religión: «¡El fundamento de todo saber!» («Esbozos autobiográficos», *Obras Completas Vol. I*, Tecnos, Madrid, 2016, p. 114). En este tiempo también le obsesionó otra verdad: morir para renacer, o la muerte como condición de la transformación. Estas ideas, aparte de su origen en los sermones, le fueron evidentes con una simple observación de la secuencia de las estaciones. En un fragmento conservado de la época en que Nietzsche contaba con apenas diecisiete años, la emprende contra el azar; no considera posible que el orden que exhibe el mundo no obedezca a un principio inteligente. En breve: un joven promedio de su época, de su patria, de su condición: «con la dignidad de un pequeño y absoluto filisteo» (p. 140). Todo permanece así hasta que, en Berlín, descubre por accidente a Schopenhauer. Interesante es que, hallándose dotado para la filosofía o la música, Nietzsche elija, como profesión, una disciplina más árida: la filología. Era, en definitiva, un contrapeso a sus inclinaciones; «una ciencia que pudiera ser cultivada con fría ponderación, indiferencia lógica y un trabajo uniforme sin que sus resultados nos lleguen al corazón a la primera de cambio»

(p. 159). Se observa una curiosa mezcla entre la vanidad juvenil y la más rigurosa y hasta cruel autocrítica. Nietzsche destaca desde el principio por su honestidad intelectual, algo que en ese medio no muy abunda. Pero a la seriedad y a la paciencia del filólogo añadió un talante crítico que ya a los dieciocho años era bastante notorio; baste leer el primer párrafo de «*Fatum e historia*», fechado en la Pascua de 1862: si aún somos cristianos es porque desde niños estamos «atados al yugo de los hábitos y los prejuicios» (p. 201). No sería un capricho, sino obra de toda una vida. Nada fácil es deshacerse de dos mil años largos en los que se sucedieron los aportes y las opiniones de hombres geniales. De hecho, tiene más de temeridad juvenil que de serena reflexión. Permanecer en el cristianismo proporciona seguridad (psicológica, pero también laboral). Esta seguridad tiene un revés frustrante, pues impide la germinación de preguntas verdaderamente inteligentes; ¿qué relación guardan, por ejemplo, el carácter o la personalidad y el azar de los acontecimientos? Esta interrogante se desdibuja apenas se repara con cierto cuidado en ella: el carácter es producto del azar de las circunstancias. Sea como fuere, esta oposición entre la libertad y el *fatum* emerge como uno de los primeros temas filosóficos de Nietzsche. Eliminar uno de ambos conduce a sinsentidos: el hombre no sometido al destino aparecerá como un dios, y sin libertad, como un autómatas. Cada polo ha llegado a constituirse, por lo demás, como eje civilizatorio; cristianismo en el primer caso, paganismo en el segundo. Aquél da respuesta a un anhelo; éste, a una voluntad de realidad. En el primero, se produce la escisión: el católico huye del mundo, mientras que el protestante quiere introducir en él el espíritu. Pero, desde sus balcones, el paganismo exhibe más defectos que los bárbaros

ante los suyos. Es una religión, intolerante como cualquier otra (decir «religión» equivale, sin discusión, a sustraerla a la razón). No debería sorprender: Nietzsche pierde la fe exactamente en el momento en que pone fin a su infancia. Que es, justo, cuando lee a Schopenhauer. Su filosofía se presenta como la solución (*una* solución) del enigma que ya había formulado Goethe: *Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergriinde!* (¡Y si finalmente la naturaleza no se dejara sondear!). El de Danzig pretende que la Voluntad (*Wille*) es ese fondo sin fondo, oscuro y ciego, cuya manifestación es el Mundo (*Welt*). La primera objeción salta a la vista: se le está otorgando, de modo quizás ilegítimo, carácter ontológico a algo que, desde Kant, simplemente se sustrae a los poderes de la razón. No sabemos *qué* es, pero sabemos que *es*. Ese brinco es irracional. Tal vez no religioso, pero poético, sin duda. Nietzsche se ve entonces obligado a distinguir lo demostrable de lo pensable; lo primero afecta a objetos (o fenómenos), lo segundo no. Pero, si es indemostrable, ¿cómo decidir que no es una alucinación mía? Su maestro resbala sin remedio. La Voluntad no es una cosa, pero hagamos de cuenta, por un instante, que lo es. Las contradicciones nos asaltan por doquier. El resultado es que el carácter incógnito o incognoscible de la naturaleza permanece en cuanto tal. No se ha despejado nada. Con todo, la admiración que el filósofo le merece a Nietzsche no conoce apenas límites. Si no existiera Schopenhauer, habría que inventarlo: es el «más verdadero», el más enérgico, el más sano, el más *griego* de todos. «Para Schopenhauer, la filosofía es una pulsión tempestuosa» (p. 301). De ahí se desprenden consecuencias éticas, pues habría que oponerse a una forma imperativa que sólo se ocupa de los síntomas sin ir a las causas. La ética así concebida es una

tortura. Pero igualmente serán rechazados, por inconsistentes, los argumentos teleológicos; si la Voluntad es ciega, no podría saber a dónde va. Lo que le interesa a Nietzsche, por lo pronto, es abandonar cuanto antes la hipótesis de una *razón superior*: la naturaleza es inconsciente, no podría estar regida por el espíritu. No lo está porque la teleología es una ilusión: opera en la naturaleza *como si* ésta fuera una obra humana. O humana, en particular, o inteligente, en general: es demasiado optimismo. Acaso no existía visión más opuesta a la de Hegel que esta. A ella se contraponen una desencantada lucidez: «Pero el concepto de todo es obra nuestra. Aquí está la fuente de la representación de un fin. El concepto de todo no reside en las cosas, sino en nosotros mismos» (p. 310). Esta convicción ya nunca será abandonada. Sus consecuencias éticas y psicológicas son de largo alcance: no existe el «yo», no existe el «alma», ambas son abstracciones. No existe Dios, pero existe un misterio absoluto, que es *la vida*. Un misterio: no sabemos si «la vida» es un efecto (entre otros posibles) de la organización, y si esta misma es otro efecto posible de lo que es. La vida orgánica responde a la interacción de fuerzas ciegas. ¡Vaya si esta visión amenaza la base de toda teología! En absoluto se trata aquí de una conclusión precipitada o arbitraria; es lógica si se parte de un axioma inmutable, consistente en dar por conocido sólo aquello que puede ser formulado en términos matemáticos. Fuera de ello, todo permanece desconocido y oscuro. Lo precipitado y arbitrario es explicar todo por sus causas finales, lo cual presupone aquello que debería ser probado. Antes de dedicarse a la elaboración de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche cita a Hamann contra Kant; dice el Mago del Norte en su ensayo contra el optimismo: «sus conceptos son cachorros ciegos paridos

por una perra apresurada...» (p. 320). Y Nietzsche remata: es absurdo esperar una explicación de la razón cuando a ésta se le prescribe de antemano qué ha de contestar. Límites de la honestidad intelectual...

## VIII

*El nacimiento de la tragedia* es un escrito volcánico. Un inmenso signo de interrogación impreso en el pecho del tiempo. Una impresionante cicatriz. Al volver a leer (uno siempre está volviendo a él) las líneas del «Ensayo de auto-crítica», redactado dieciséis años más tarde, surge, espontánea aunque culposamente, la pregunta sobre el estado de salud de Nietzsche. No parece «normal». No es fácil saber a qué atenerse; ni siquiera a su autor le resultó esto sencillo. Su tema es antiguo, pero está conformado expresamente para violentar el presente; la guerra franco-alemana de 1870-1871 no es, a su trasluz, y a pesar de su manifiesta crueldad, sino un juego de niños. No se trata –decididamente– de un libro de filólogo, pero tampoco –casi– es un libro de filósofo. Existe un desquiciamiento general de los asuntos, los tiempos, los estilos, los registros. El pensamiento es, aquí, un carnaval; se dan cita lo grotesco y lo festivo, la hostilidad y la ternura. No sería descabellado diseñar un curso entero sobre este prefacio (el de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel también se lo merece). En él se sobrevuelan abismos. Prácticamente habría que comentar con prolijidad cada frase. ¿Qué es lo que se encuentra bajo ese estilo tenso y sanguíneo, bajo ese lenguaje arrebatado? Una respuesta: el fin, no del mundo, sino del romanticismo, la flor más bella y mórbida ésta del cristianismo. Tal vez irrite el modo del cual se sirve Nietzsche para proferir este anuncio, pero quizá no

había otro. El fondo de este libro, si es que hay uno, no es la vida y la muerte, en abstracto, sino el sordo combate que ambas han entablado. Nunca se había llegado a tal profundidad en la denuncia del cristianismo en su alianza con los poderes de la muerte. Esto ha sido posible porque Nietzsche no se ha sentido en la obligación moral de ofrecer, a cambio de la crítica, una alternativa religiosa o política específica. Es resultado, básicamente, de una decisión ontológica: mirar la ciencia con los ojos del arte y el arte con los ojos de la vida. La inversión es notable; pero no la ha dictado el simple capricho. Además, no es ni cómodo ni agradable este cambio radical de perspectiva. Estamos habituados a mirar al revés: primero está el concepto (la ciencia), enseguida la ficción (el arte) y, hasta el final, la vida (lo real). No debería extrañarnos ver todo de cabeza, y empezando por la cola. Esta perspectiva viene precisamente de los griegos; pero ver así las cosas viene a ser señal de su decadencia, de su debilidad, de su cansancio. La «serenidad» de los antiguos griegos, clave de su clasicismo, es un punto de llegada, un estadio que oculta el sufrimiento que implicó llegar hasta ahí. A Nietzsche no puede sustraérsele este trayecto. Reparar en la extrañeza de la cultura griega opera aquí como punto de partida. Las paradojas no tendrían por qué disimularse. Los griegos son los hombres más felices *porque* son a la vez los más desdichados. Observemos la torsión: Nietzsche no es ni Hegel, ni Comte. Los griegos no son un objeto cualquiera para las parsimonias de la ciencia, y menos aún una aparición deducible del despliegue de una esencia espiritual. La pregunta de Nietzsche está dirigida a un hecho enigmático: ¿quién ha *comprendido* a este pueblo? Ni siquiera Schopenhauer. Debe preguntarse si hay un *pesimismo de la fuerza*;

un pesimismo no de la resignación, sino de la lucidez y de la plenitud. Se es trágico *para sentir miedo*. El efecto apenas podría ser más subversivo: el clasicismo es signo de decaimiento, no de lozanía. La flor es lo trágico, que muere a manos de la dialéctica y del «socratismo de la moral» (p. 330). Por ello, nos quedaríamos cortos si asignamos a Nietzsche una de las figuras de la crítica. Esta se contenta con decir: «así no». Nietzsche va más lejos. Pregunta: *de dónde*. No cuestiona la «validez» de tal o cual concepto, sino los motivos de su nacimiento: «¿Es quizá el cientificismo un miedo y una evasiva ante el pesimismo? ¿Una refinada y legítima defensa – contra la *verdad*? Y, hablando en términos morales, ¿algo así como cobardía y falsedad?» (*Ibidem*). *El nacimiento de la tragedia* es su primer libro; y es escrito por un joven ya aquejado por la senectud. No es «natural» emprenderla así contra la ciencia. Obviamente, a Nietzsche le preocupa aquello respecto de lo cual la ciencia pretende ser respuesta. No se trata de decir: «estábamos mejor con la religión». Ni siquiera de sugerir que estábamos mejor con los griegos. El filósofo *puede* resolver, e incluso primero plantear, el problema de la ciencia *porque* está situado, sin complejos, en el espacio del arte. Después de todo, es un libro *dedicado* (a Richard Wagner). Pero, pasado su tiempo, y ante una mirada más exigente, el libro le parece insufrible; sin el menor pudor, le propina los más amargos epítetos: mal escrito, pesado, molesto, repleto de imágenes que exasperan y confunden, sentimental, azucarado «hasta lo femenino», desigual, sucio, muy convencido de sí, arrogante y entusiasta... ¿Y espera que así lo leamos? Sí, porque, a pesar de todo, está escrito por un ser *extraño* que tuvo que enmascararse para ser escuchado. Escrito... cuando debió haber sido *cantado*.

Porque no existe un método seguro para descifrar lo que entre los griegos era lo dionisiaco. No sabemos aún qué recubre esta palabra. El libro suministra una respuesta posible, pero el propio Nietzsche desconfía de ella. Continúa siendo un enigma: ¿de dónde emerge el placer de lo terrible, de lo malvado, de lo aniquilador y lo funesto? ¿Cómo dar razón de esa valentía, de esa sobreabundancia? La tragedia nace en el espíritu de la música, pero, ¿qué significa exactamente tal cosa? Es posible que exista una «neurosis de la salud»: una locura más sana –más santa– que la salud promedio. El enigma consiste en saber por qué un pueblo como el griego divinizó a una cabra. Es una clase muy especial de locura, y el filósofo no descarta la posibilidad de un éxtasis colectivo basado en la alucinación. Sea como fuere, los griegos *optaron* por esta locura. La visión de Nietzsche implica un debilitamiento sociocultural que desemboca en cuatro aspectos: optimismo, superficialidad, comedia y... lógica. Pero su asiento es todavía más difícil: es la sustitución del arte por la moral. Los dioses de los griegos eran deidades no morales. No lo son, se entiende, debido a una falta que debería ser subsanada; al contrario, no son dioses morales porque están rebosantes de vida. Desde este ángulo, se comprende también la profunda hostilidad contra una moralización abusiva de la religión. El cristianismo es la religión anti-trágica y anti-estética por excelencia. Es una religión del odio y del resentimiento a la vida. Sin usar aún el término, es la religión *nihilista* por antonomasia: «¿(N)o sería la moral una “voluntad de negación de la vida”, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y, en consecuencia, el peligro de los peligros?» (p. 333). Con esta aprecia-

ción, Nietzsche sabe que «lo dionisiaco» sólo da nombre a aquello que será repudiado por el cristianismo. El libro no podría no haber sido excesivo.

## IX

El filósofo se lamenta de varias cosas, pero la más sensible es la carencia de un *lenguaje propio* para darle lugar a lo dionisiaco. *El nacimiento de la tragedia* sigue hablando, por desdicha, el idioma de Kant y Schopenhauer; y si algo no entendieron jamás estos personajes fue, a pesar de aproximársele, el espíritu de lo trágico: para ellos, lo principal era aprender a sacarle la vuelta. De todos modos, a Nietzsche no le parece suficiente despedirse del romanticismo o, más bien, no lo ha hecho suficientemente en este libro: no es lo bastante dionisiaco porque deposita sus esperanzas donde enseguida se percató de que no había nada que esperar. A su juicio, aquí tenía todavía una impresión demasiado sombría de lo trágico, que no es tal en ausencia de la risa. Lo trágico es también alegría, no sólo pesadumbre y desgracia. Pero este talante, ¿es comprensible para la ciencia? En modo alguno; va contra su seriedad o, peor, contra su solemnidad. El único acto humano que podría transmutar el dolor (y no sólo sofocarlo) es el arte, porque sus fuentes se hallan muy alejadas de la razón: a saber, el sueño y la embriaguez. Nietzsche ha tenido una intuición fulgurante del mundo griego: esa cultura no piensa sirviéndose de fríos conceptos, sino de *figuras divinas*. Lo que en la modernidad se percibe como «arte», en la antigüedad griega designa una experiencia múltiple cuyos polos serían la escultura y la música, ambos magnetizados por un dios diferente. Lo plástico y lo no-plástico siguen habitualmente su camino, pero, por

obra de un «milagroso acto metafísico», convergen en ese prodigio que es la tragedia ática. Los dioses griegos primero, al decir de Lucrecio, fueron *soñados*. En vena claramente romántica, Nietzsche otorga a los sueños una poderosa virtud cognoscitiva. Todos los hombres son artistas cuando sueñan. Y los sueños... pueden ser índices de una realidad más verdadera que la que a todos conviene dar por tal. Un filósofo es alguien que se toma en serio esa experiencia tan extraña y a la vez tan cotidiana. «El filósofo se relaciona con la realidad de la existencia de la misma manera que el ser humano sensible al arte se comporta con la realidad de los sueños» (p. 339). El sueño está infinitamente más cerca de la vida que la razón. ¿Nos da miedo extraer de allí las necesarias consecuencias? Es dudoso que nosotros, tan ufanos de nuestras técnicas y de nuestros saberes experimentales, nos encontremos por encima de este pueblo. Nietzsche no es poeta: tiene que hablar la lengua del filósofo en general y de Schopenhauer en particular. El modo conceptual al que este vínculo puede ser traducido es el contraste entre el *principium individuationis* y la pérdida de la identidad. Unidad y ruptura de la unidad. Pero cada experiencia es necesaria para sortear la vida. Hay que acostumbrarse a su procesión, a su vaivén, a su desgarramiento y reconciliación. Hegel y su dialéctica se divisan a la distancia. Con una diferencia: no hay resolución final, no hay victoria definitiva. De cualquier modo, es notoria desde el principio una diferencia entre las dos pulsiones: lo apolíneo es bello y proporciona sosiego, mientras que lo dionisiaco es tremendo y conduce al éxtasis. Es evidente la preferencia de Nietzsche. En la modernidad, desafortunadamente, ambas pulsiones han degenerado: lo apolíneo deviene cursi y lo dionisiaco se identifica con lo



brutal. No era así en Grecia. Pero hay mucho que decir de esta dualidad, que parece una estructura invariante, atemporal. La ruptura de la individuación es la antesala del paraíso. Bajo la influencia de Schopenhauer, Nietzsche hace constante referencia al desgarramiento del velo de Maia. Es como un sueño, pero *peligroso*, porque uno puede no querer volver nunca. En esa circunstancia, el hombre no es artista; se ha transformado en obra de arte: de artífice ha pasado a ser dios. ¿Quién querría dejar de serlo? Aquí Nietzsche escribe, él mismo, como poseído. Lo apolíneo y lo dionisiaco no son estrategias humanas; dan nombre a fuerzas de la naturaleza. Ni el sueño ni la embriaguez pertenecen aún a la cultura. El artista *imita* estos estados de la naturaleza. Antes de los griegos, ambas pulsiones sólo colisionan; con ellos, encuentran el camino del equilibrio. Es, exactamente, el secreto de la tragedia. Antes de ella, lo dionisiaco es barbarie y lo apolíneo lo mantiene a raya. Pero en ella se accede a una armonía especial. «Sólo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico, sólo en ellas el desgarramiento del *principium individuationis* se convierte en un fenómeno artístico» (p. 343). Uno se pregunta si esta transfiguración es también obra de la naturaleza o si es una atribución humana. La respuesta, al menos en este su primer libro, es que el arte es el modo, el único, en que un ser humano alcanza a mimetizarse con la naturaleza. Es decir, sí: es obra humana, pero cuando éste afirma su ser naturaleza. No cuando es «humano», cuando está individualizado, moralizado, sometido a un deber-ser definido socialmente. No hacerlo provoca espanto, pero revela aquello que un hombre, a pesar de las infinitas convenciones y represiones, continúa siendo. Se revela en cada individuo *el genio de la especie*, que coincide,

dice Nietzsche, con el genio de la naturaleza. Por eso todos, al parecer, y sin pensarlo demasiado, concuerdan con el filósofo. Incluso los cristianos. Uno escucha, por ejemplo, a Krystof Penderecki, a Olivier Messiaen, a Johann Sebastian Bach o a John Tavener, los dos primeros compositores de fe católica, el tercero luterano y el último de observancia ortodoxa, y sabe inmediatamente de qué se está hablando aquí. La música no tiene confesión religiosa porque proviene directamente de lo sagrado, y lo sagrado puede ser terrible. Que hay una obvia superioridad de los dioses griegos sobre el Dios de la Biblia tiene que ver con el hecho de que no son morales: no juzgan moralmente la vida. En ellos está divinizado todo lo existente, independientemente de su bondad o de su malignidad. La explicación aportada por el filósofo es sutil: son bellos porque no eluden el sufrimiento. Están frente a un real que no posee nada de humano, ni siquiera cuando es hermoso o amable. Son fuertes, duros, inflexibles, insobornables. Y la humanidad que les corresponde es similar. Ahora bien, este mecanismo es ambiguo. Ante el dolor, la obligación es no lamentarse sino sobreponerse mediante la alegría. Esto es como el *festejar en plena peste* de los que vivieron las pandemias medievales. Rodeados por el espanto, ¿qué hacer sino afirmarse como verdaderos hombres? Nietzsche no titubea: si es preciso afirmar algo, no es nuestro ser fenoménico, sino ese *fondo misterioso* del que justamente somos fenómeno. Detrás de esta afirmación se encuentran, naturalmente, Schopenhauer y Kant: afirmar no la representación sino la Voluntad, no el fenómeno sino la cosa-en-sí. El contexto, a pesar de todo, sigue siendo cristiano; como ilustración, Nietzsche elige *La Transfiguración* de Rafael. Pero, también, con una importante dife-

rencia: lo divino (luminoso y etéreo) *reclama* la presencia de lo demoníaco, del mal, de lo oscuro. No hay esperanza de redención absoluta. Por ello es justo, primero, redimir la pesadez y opacidad de lo real. Apolo no puede vivir sin Dioniso: «La *desmesura* se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron ellas mismas desde el corazón de la naturaleza» (p. 350). El clímax, para nuestro filósofo, no es la claridad y la rigidez dórica, sino la fuerza de la tragedia ática para mantener unidas esas tendencias simétricas y contrapuestas que llevan nombres de dioses olímpicos.

## X

Decir que Nietzsche es humanista es como decir que, en el fondo, es cristiano: aunque pueda hacerse, es una afirmación irresponsable y blasfema. Gracias al cielo, sabemos que sus textos están profusamente minados. El pensamiento de Nietzsche tiene cien mil vórtices. Gira, danza sobre su propio eje, y casi cada frase es un mundo. Leerlo es siempre aventurarse. Sabemos también que sus prólogos están escritos (años después) a otra velocidad y que se leerían menos como introducción al texto que como el insobornable ejercicio de una *mirada lejana*. Nietzsche vuelve sobre sus libros publicados y los observa tal vez con ternura y curiosidad, pero nunca sin crueldad. Sabemos lo duro que fue con el *Nacimiento de la tragedia* (1872); y no se le ve perder el estilo con *Humano, demasiado humano* (1878). Menos que una autocrítica al uso, escribe como si *fuera otro* el autor. No otro autor: el mismo, naturalmente, pero otro. Gajes del arte del desprendimiento. Mas no suelta por ello el hilo: su obra vehicula la *sospecha más profunda* que se pueda suscitar (la etiqueta de Ricœur no es

precisamente original). No se le puede reprochar la invención de toda una tribu de acompañantes imaginarios: los *espíritus libres*. Hubo que, a falta de amigos de verdad, sacárselos de la manga. Que podrían ser reales y no espectros es la esperanza del filósofo. Por lo pronto, no existen. Por lo demás, la sospecha es conocida: ¿y qué tal si todo lo que se nos ha hecho creer que es verdadero resulta completamente falso? Esta pregunta es rabiosamente moderna; es más, la pudo haber planteado Descartes (de quien la primera edición del libro extraía un fragmento a título de prólogo). Pero viene a ser literalmente rabiosa porque, a diferencia de la de Descartes, le falta la garantía de Dios. Además, no brota de una educada duda metódica; emerge de una crisis existencial: «un ansia revolucionaria, arbitraria, volcánicamente impetuosa de peregrinación, de exilio, de extrañarse, de enfriarse, de desencantarse, de congelarse, un odio al amor, quizá una mirada y un gesto sacrílegos *hacia atrás*, allí donde hasta ahora adoraba y amaba» (*Obras completas, Vol. III*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 71). Nietzsche cambia de piel, y experimenta cierta vergüenza por ello. Ha *creído*, y siente la obligación de disculparse por abrigar creencia semejante. La sospecha que le atormenta no es puramente intelectual; si alguien le engaña, él a su turno se ve forzado a engañar. Ojo por ojo. Quizá, pero el trasfondo de todo no cambia: Nietzsche sufre, y sufre en la medida en que se sabe y se siente solo. Esto no se antoja, en principio, necesario, por mucho que la más robusta salud eche mano del recuerdo de años de enfermedad. Lo que sí es necesario es *no enamorarse* de los propios caminos, pues el riesgo es perderse en ellos, asentarse en el primer rincón. El desprendimiento tiene un obvio vector volátil. Nietzsche se ve a sí mismo como un pájaro, pero uno que vuela

a media altura y no deja de ver la tierra. Está por encima de ella, pero su mirada sigue en ella clavada: «algo intermedio en el que se combinan curiosidad y delicado desprecio» (p. 72). Los hombres suelen permanecer atados a lo que aman y a aquello que les aflige. Pues bien: ¡a volar! Es menester desatarse, desprenderse, librarse de lo *demasiado humano*. Tanta proximidad con las cosas impide admirarlas desde la adecuada perspectiva. Ese no soy yo: el hombre desconoce el lugar en que estuvo tanto tiempo recluso, protegido, a salvo. Es menester ejercer violencia contra nuestros apegos, contra nuestras certezas, contra nuestras seguridades. Eso no es lo que somos. Todo aparece como transfigurado abandonando nuestra comodidad. En el caso de Nietzsche, de lo primero que tuvo que desprenderse fue del pesimismo schopenhaueriano y de la impostura wagneriana. ¿Le fue por ventura posible? No fácilmente, desde luego. La apuesta se presenta como una exigencia inapelable. Lo humano consiste, según vemos, en no detener la marcha. Porque la vida es la suma de las perspectivas, nunca su exclusión. Todo es, teóricamente al menos, experimentable. El eje sobre el cual giran todas las cosas no es la conciencia moral, siempre rígida y siempre limitada, como ojo de Cíclope. Es lo inconsciente: «Nuestro destino dispone de nosotros, aunque no lo conozcamos aún; el futuro es lo que da la regla a nuestro hoy» (p. 73). ¡Y supuestamente estamos en la faceta ilustrada del filósofo! Tal vez sea esto lo que a la *pequeña política* (o sea: a la política tal cual) se le atragante de manera fatal. Lo inconsciente no se halla por debajo de lo consciente a menos que se quiera ver en esto último una cúspide. El problema al que se enfrenta el Nietzsche de *Humano, demasiado humano* es el de la *jerarquía*: un *debajo* de todo eso que ilusoriamente ocupaba el sitio más

elevado. Para descubrir este tipo de problemas no bastan ni la concentración ni la desinfectada metodología de las ciencias. Es preciso, dice Nietzsche, saber *escuchar*. No son muchos los que poseen oídos para esta música. Ante esa mayoría que no oye nada, ¿qué hacer, además de callar? Una corazonada: el yo (consciente, moral, responsable) del ser humano se fortalece poniendo al *socius* por delante; sin embargo, no es eso lo único que nos humaniza. Puede convertirse en una simple coartada para la propia cobardía. Al lado del *nosotros* social, autoconsciente, humano, se encuentra lo *otro* del inconsciente: un desconocido radical, un no-humano donde, según Nietzsche, se verifican los aprendizajes esenciales. ¿Es *eso* lo que escucha el filósofo? Es curioso: uno lee a Nietzsche y parece que nos conociera de años. Su voz es personal, cómplice, amistosa pero implacable, íntima y desdeñosa. Cada fragmento está rodeado por un abismo; podríamos incluso vivir allí: posee de todo, hasta de una tierra para ser sepultados. Desde el principio, Nietzsche amonesta: a menudo es necesario *deshumanizarse* para formular las preguntas más interesantes. Del primero al último de los aforismos, del más extenso al más condensado, tenemos muchísimo que pensar. Porque de lo que se trata de inicio es justamente de disolver los quistes teológicos en que determinados valores o sentimientos han sedimentado. Humana es la capacidad de tirarse de cabeza en aquello que no se conoce, que no proporciona consuelo o sosiego. Lo humano brota de lo inhumano y viceversa. Estamos vivos, y eso es más fuerte que comportarse de acuerdo con ciertas normas. Eternizar o, lo que es lo mismo, naturalizar al hombre, es el defecto congénito de los filósofos. Toman el todo por la parte; el presente por el pasado y el futuro. No, ser humano es *devenir* humano,

que es tanto como carecer de esencia; no tener esencia es su esencia. Por consiguiente, decir que uno es «humanista» es una contradicción en los términos. Lo nuevo tal vez tarda en hacerse amable a la mirada. Creerse en el centro del universo es un hábito astrológico que ha infectado a la moral. Es ridículo, por decir lo menos, afirmar que, como pertenece al siglo XIX, Nietzsche está «superado». Esta idea es, por descontado, evolucionista o hegeliana; ha hecho del progreso, que siempre es parcial o relativo, un fetiche. Sostener que el hombre es una entidad histórica sólo significa que se halla sometida al tiempo, no que éste le sonrío. No existe *el* hombre; hay hombres históricamente situados. Es todo.

## XI

Se está leyendo siempre por primera vez, aunque sea la enésima, a Nietzsche. Su pensamiento no permanece nunca en la inmovilidad. Cada generación lo lee diferente; cada uno de nosotros lo lee diferente a los veinte, a los cuarenta o a los sesenta años. Nos despierta oídos, narices, ojos y manos que ignorábamos poseer. Cada libro por él escrito es un ejercicio, un experimento de creación de sus propios lectores. Que el hombre se encuentre situado históricamente no es una abstracción y menos todavía un lugar común. Cada quien es, literalmente, lo que lee del mundo, así no sean libros. La realidad humana es textual aunque se sea nominalmente un analfabeta. Volver a los libros de Nietzsche es descubrir armónicos nunca antes percibidos. Cada fragmento, por sumario que aparezca, puede ser objeto de una morosa meditación. Suena excesivo, pero su obra es infinita. Es análoga a los fractales. Y es posible reconectar sus partes de múltiples maneras. Una pregunta hace emerger y

pasar a segundo o tercer plano ideas que podrían quedarse indefinidamente en un primer plano –o no distinguirse en absoluto. Pensar no es reproducir un real preexistente, sino hacerlo nacer. Ciertamente: puede no nacer nunca, o venir muerto al mundo, o sin huesos, o sin tacto. La primera parte de *Humano, demasiado humano* da vueltas sobre esta cuestión. En gran medida gira en torno a la necesidad de reducir el ámbito de lo que en filosofía se conoce como idealismo. Por ello se procede a una revalorización de la ciencia, de lo pequeño e insignificante frente a lo masivo y seductor de los grandes relatos o de las grandes imágenes. Son preferibles las verdades inaparentes a los errores bienhechores. Aunque no se le tematicice, la oposición de Apolo y Dioniso imanta este pensamiento. Se observa a Nietzsche batallando con su propio romanticismo, tratando de escapar de él. Es concebido ahora como la parte blanda y femenina, la zona autocomplaciente de cada sujeto. Es necesario perder la fe en la inspiración y en la revelación milagrosa de la verdad. Han pasado los tiempos en los que se trataba de conectar símbolos para dar paso a una consideración más fría y menos pretenciosa de las cosas. Es el color de los tiempos: la fealdad del análisis –la verdad– frente a la belleza de la síntesis –el sentido–. Este afán por el sentido es como la astrología. No importa que no sea verdad, lo relevante es que nos resuelva el mundo. Todo esto delata un retorno al tiempo en que los sueños permitían adivinar un mundo más auténtico que aquel visto en la vigilia. Las grandes preguntas tienden a una preocupación por el sentido: ¿para qué todo esto? ¿Cuál es su fin? Las preguntas de la ciencia son más modestas. Quieren conocer algo, y lo que de ahí resulte es secundario. La filosofía cree, por su parte, que todo

es lógico, y que las cosas ocurren con vistas a un fin. Es su optimismo. La crítica de Nietzsche es implacable: usa la insignificancia de los problemas científicos para desintoxicar a la filosofía de su infatuación humanista, que se destaca al preguntarse no por lo que es, sino por aquello que haría felices a los hombres. La naturaleza *no quiere nada de los hombres*, y en absoluto está hecha para ellos. Creer lo contrario es metafísica, doctrina cristiana. Sócrates y Platón ya habían iniciado ese giro. ¿Es inevitable sobreponer al mundo un doble metafísico? Parece que sí. El autoengaño no cede a la crudeza de la verdad. No es factible un conocimiento en el que el hombre no se encuentre directa o indirectamente concernido. Pero para eso sirven las religiones y la moral: para dar consuelo, para no matar las ilusiones de un ente que no tiene ninguna importancia para lo real. Ahora bien, la filosofía no tiene por qué resolverles el problema. Pero todo obedece a una infatuación que se verifica ya en la invención del lenguaje. Por él creen los hombres que es posible *sacar de sus quicios* al mundo real. El lenguaje es la primera fuente de ilusiones. No habría matemáticas sin la ilusión de que existe en el mundo una cosa tan extraña como la identidad. Pensar en «el» hombre o en «la humanidad» es igualmente absurdo, ingenuo y abusivo. Esta distinción entre el sueño y la vigilia no ha sido siempre tan diáfana. El parágrafo 13 del libro presenta toda una teoría antropológica del sueño de la que quizás ni psicoanalistas ni antropólogos han extraído el provecho suficiente. En el sueño el cuerpo sigue vivo y la mente alucina las causas de cada sensación interna. Invierte la situación: cree que los efectos son las causas. Así piensa, dice Nietzsche, el hombre primitivo, estado del cual no hemos atinado a salir completamente. En los sueños se

activa esa zona prehistórica. Pero también en el arte y en la poesía este cerebro paleolítico entra al relevo. Humano no es solamente el recurso a la razón, porque esto ocurre muy avanzada su adaptación al planeta. No acaba de quedar claro si este estrato de la mente actúa al unificar lo múltiple; decimos «sentimiento moral» y «religión» cuando lo que se agita debajo de tales palabras es una pluralidad. Tampoco se sabe si la extrapolación es fruto de su actividad; en el universo no hay un arriba y un abajo, ni una izquierda y una derecha: la división entre la profundidad y la superficie, o entre un exterior y un interior, puede ser impugnada por similares razones. No podemos salir de nuestra cabeza humana, pero en ocasiones Nietzsche deja atisbar esa posibilidad. ¿Qué pasaría si *suspendemos*, bien fuera por unos pocos instantes, nuestra humanidad? Lo humano es una ilusión necesaria, casi como un tumor imposible de remover sin destruir el órgano donde se ha alojado. No se puede operar, pero es posible, aplicando una visión genealógica, distinguirlo en cuanto excrecencia maligna. Cuando Nietzsche cuestiona la validez de la diferencia entre la apariencia y la cosa—en—sí (o la esencia) está minando los cimientos del humanismo, porque no hay una «esencia» humana de la cual cada individuo sería su actualización o encarnación. Esta intuición lo aproxima a Kierkegaard y al existencialismo, pero basta leer a Sartre para ver que, por razones morales, este desprendimiento se interrumpe. En cualquier caso, el joven filósofo sabe que la metafísica tiene un particular encanto; logra interesarnos por el mundo en el mismo movimiento en que nos exime de toda responsabilidad. Más tarde, descubrirá esta propiedad en la ciencia y despreciará a la metafísica. Por lo pronto, es imposible renunciar a ella; designa el arte

de transmutar el error que, por ser humanos, cometemos al considerar el mundo como autosubsistente y a nosotros mismos como dotados de libertad, en una verdad eterna e inamovible. Servicial, la Señora.

FIN DE LA OBRA



Taberna Librería  
Editores

NIETZSCHE, TRES ENSAYOS de Nelson Guzmán,  
Leobardo Villegas Mariscal y Sergio Espinosa Proa,  
editado y diseñado por Taberna Librería Editores,  
se terminó de imprimir en el mes de diciembre  
del pandémico año de 2020, en los talleres  
gráficos de Signo Imagen. Email:  
simagendigital@hotmail.com  
Cuidado de edición a cargo  
de los autores.

500



