

Crítica versus resentimiento en Nietzsche: el pensamiento como síntoma o grafía del devenir

Luis Pla Vargas

En general, la erudición sobre los textos de Nietzsche ha solido vincular frecuentemente el concepto de resentimiento de forma tan estrecha a la figura del sacerdote judío o cristiano que las consecuencias han sido considerar al sacerdote como la encarnación precisa del resentimiento y a éste como la clave de bóveda de la subjetividad de aquél. En particular, ello nos ha forzado a menudo a entender el resentimiento como la pasión básica del sacerdote, la forma de vivir y vivirse propia de aquel al que le está prohibida, por los motivos que fuere, la reacción inmediata y natural ante el agravio sufrido. El resentimiento se generaría a través de la interiorización no consciente de esa reacción en el individuo hasta el punto que la propia alma del sacerdote quedaría configurada por este autoavasallamiento. No obstante, siendo condición de la subjetividad sacerdotal, también es el resentimiento la herramienta espiritual capaz de ejecutar la venganza más efectiva: la de convencer al individuo, que replica de modo natural o noble ante el perjuicio, de que su comportamiento es arrogante y depravado.

Sin embargo, no puede ocultarse que en este esquema de orden *moral* que acabamos de trazar despuntan algunas presuposiciones: el sacerdote no es directamente en esta representación un ministro de la iglesia –aunque pueda encarnarse paradigmáticamente en esta figura– sino fundamentalmente alguien que, siendo esencialmente *bajo* o débil, no hace uso de la manera noble de valorar; lo que parece haber de natural para Nietzsche en una respuesta inmediata a un agravio sufrido no es otra cosa, en todo caso, que el carácter social propio de la conducta de los guerreros nobles de la antigua Grecia contemplados al trasluz de la literatura homérica; el resentimiento, como expresión retorcida de una venganza inhibida, pueda determinar la subjetividad del sacerdote hasta cierto punto, pero no puede ser, utilizando el lenguaje de Nietzsche, uno de sus instintos dominantes; y, en fin, el modo como el sacerdote obtiene su diferida satisfacción mediante la modificación del autoconcepto del noble es presentado como esquema personificado de amplios y complejos procesos sociales como la expansión del cristianismo o la erección de ideales humanitarios. Por otra parte, tampoco puede dejar de advertirse en toda esta escenografía del conflicto espiritual entre el noble y el sacerdote una deliberada voluntad de composición dramática. Para empezar, el planteamiento: aquel instante terrible y catalizador de la trama en el que la ofensa quedó sin respuesta; a continuación, el nudo: el progresivo envenenamiento del alma a causa de haber callado e incluso, agudizando el resentimiento del ofendido hasta lo insoportable, la distracción jovial del ofensor; por último, el desenlace: el desquite urdido desde el rencor secreto e infinito y, al fin, la reacción tardía, sutil y definitiva del ultrajado: transformar la conciencia primordial y luminosa del noble en una ciénaga de remordimientos.

Noble y sacerdote, que se necesitan mutuamente como contraimágenes, son las figuras opuestas, las ocasiones formalmente distintas, que Nietzsche rescata de un incierto origen arcaico para explicar psicológicamente, es decir, dramáticamente, la génesis de las ideas morales, así como sus inconsecuencias en dependencia de la filosofía moral moderna, con Kant, y contemporánea, con Schopenhauer, por un lado, y los utilitaristas, por otro, y poder justificar así el quebrantamiento de estas ideas y

trazar, en un movimiento creador, el cual, con todo, es genealógico, un camino de libertad que no figura en mapa alguno: “cercenarse el pasado (contra la patria, la fe de los antepasados, de los contemporáneos); el comercio con los ‘rechazados’ de todo género (en la historia y en la sociedad); derribar lo más sagrado, afirmar lo más prohibido: el placer de hacer daño, en grande estilo, en vez del respeto; cometer toda clase de crímenes; tentativa de nuevas valoraciones.”¹ Romper con la tradición y con la fe que ésta a menudo acarrea; acercarse a aquellos no reconocidos histórica o socialmente con la pretensión de hallar lo incontaminado; socavar los ídolos sacralizados y zambullirse en lo prohibido; destruir el respeto substituyéndolo por una forma agonística de relación social. La conciencia que inspira estas palabras precisa afirmarse como contrapunto moral de una Europa sumida enteramente en aquella ciénaga de remordimientos y superficialidad reactiva generada por el sacerdote, cuyo triunfo se observa en la extensión de la moral cristiana, y que no de otro modo que como aceptación de la criminalidad puede comprenderse en principio. En efecto, sólo como peligrosa aproximación al sacrilegio de los ideales morales existentes, mediante esta crudeza, podemos reconocer el intento de crear nuevas valoraciones, en este caso, de resucitarlas para la modernidad desde un remoto pasado heroico, aunque no mediante las maniobras características del sacerdote, trufadas de secretismo, sino a través de una pretensión explícita: Nietzsche se encontró en la tesitura de suprimir la moral imperante para imponer su ideal moral.²

Gilles Deleuze, en su ejemplar evaluación,³ comienza señalando que el proyecto más general de Nietzsche, aquel que englobaría todos los desarrollos aparentemente dispersos de su obra, pasa por que la realización verdadera de la crítica filosófica parta de las ideas de sentido y valor. A pesar de que los valores se suelen presentar como principios o fuentes de las apreciaciones, lo que ocurre en realidad es que los valores son consecuencias cristalizadas, conceptualizadas, de las mismas apreciaciones; originariamente disponemos de puntos de vista, de apreciaciones o estimaciones, y son éstas las que otorgan valor precisamente a lo que se supone que es la fuente del valor, es decir, al valor mismo. En consecuencia, una de las tareas que se propone Nietzsche es la excavación insistente y brutal –no con pala, habría que añadir, sino con un martillo- a los pies de todo lo que se considera valor (por tanto, no sólo a los pies de los valores morales) para sacar a la luz las apreciaciones, los puntos de vista, las perspectivas sobre las que se han erigido, como precipitados espirituales, desde un subsuelo orgánico, impuro, *demasiado humano*. Los sentidos de las cosas, las ideas, las actitudes o las acciones humanas, por otra parte, se identifican con la comprensión de las fuerzas que sucesiva o simultáneamente se apoderan (o se expresan a través) de ellas. Por consiguiente, la actitud del buscador de sentidos, del intérprete, debe ser siempre la de saberse en presencia de un signo que descifrar, de un síntoma (expresión o manifestación de una fuerza) o de un síndrome (expresión o manifestación de un conjunto de fuerzas) lo cual convierte a toda ciencia y a toda filosofía en sintomatologías, en artes de interpretación. Pues bien: de la combinación de ambos tipos de operaciones, el de la genealogía de los valores, y el de la búsqueda de los sentidos –de las fuerzas- que se adueñan de las cosas, Nietzsche puede levantar la expectativa de una filosofía verdaderamente crítica en la medida que procede a excavar más hondo y de manera diferente –con otro *instrumento*- de lo que podría haberlo hecho nunca Kant, el cual daba por sentados los valores. Sin embargo, la crítica formulada en estos términos no puede entenderse superficialmente como el ejercicio de una capacidad de réplica, como un mezuquino revolverse frente a algo que se ha afirmado previamente y no nos

¹ *Obras completas de Federico Nietzsche* [OCFN], Aguilar, vol. XII, p.27.

² “Yo tenía que suprimir la moral para realizar mi ideal moral.”, OCFN, XII, p.155.

³ *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1998. Para las tesis de este párrafo, páginas 7-14.

convence –“la crítica no es una re-acción del re-resentimiento”, dice Deleuze-, sino que ha de asumirse más bien como la manifestación de un modo de ser filosóficamente activo, creador, que tritura con naturalidad y sin remordimiento a los adversarios con los que se encuentra en el escenario de la discusión filosófica, del mismo modo que lo hace el guerrero aristocrático en el campo de batalla, con la ligereza de una conciencia aún no sobrecargada; es, en suma, la autoexpansión de un espíritu agudamente consciente de la inversión crítica que significa exprimir la esencia del método interpretativo.

La filosofía de Nietzsche no se asume como producto del resentimiento que, a su parecer, se ha inoculado progresivamente en las representaciones culturales de Occidente; surge más bien como una expresión afirmativa, como una forma distinta y radicalizada de decir “sí” a objetos distintos, la cual sólo por una mera contingencia histórica aparece *frente a* otras filosofías. Por encima de tal autocomprensión, no obstante, puede decirse claramente que el carácter excéntrico que adopta la escritura filosófica de Nietzsche –su deliberada voluntad de exhibición romántica y solitaria- no excluye un juicio terriblemente crítico contra las propuestas teóricas con las que se encuentra: la esencia de todas ellas se haya traspasada por el espíritu de venganza. Y con esta consideración venimos a parar a lo que constituye el objeto de este estudio. Sin forzar la interpretación de los textos, parece claro que Nietzsche admitiría que no puede reducirse el resentimiento a un mero concepto psicológico mediante el cual interpretar y valorar la conciencia moral de individuos o sociedades; el resentimiento tiene una expresión inequívoca en el terreno moral, pero también puede plasmarse en las diversas formas culturales: en la literatura, la religión, la ciencia y la filosofía. Si la crítica de Nietzsche, según Deleuze, se entiende a sí misma como no resentida, ¿cabe entender desde la mirada de Nietzsche como resentidas otras críticas filosóficas como, por ejemplo, la de Kant? Por presentar la cuestión de un modo más general: ¿qué relación se puede plantear coherentemente entre filosofía y resentimiento si reseguimos la aparente desvinculación del concepto del terreno moral que Nietzsche lleva a cabo en los fragmentos póstumos y en los primeros pasajes de *Más allá del Bien y del Mal*?

Si partimos de la base de que el núcleo de la filosofía nietzscheana, y de su inusual configuración, se desarrolla a partir de una explícita posición estética –según la cual se entenderían el carácter creativo de los textos, la sugerencia de una paralela consideración literaria de los mismos, los repetidos elogios a lo que Nietzsche denomina instinto creador, así como la intención del autor de que permanezcan al margen de las pretensiones de validez que ordinariamente se atribuyen a los discursos filosóficos-, entonces debería ser posible comprender bajo una perspectiva estética la aplicación del resentimiento a la filosofía que ejecuta Nietzsche. Filosofías del resentimiento lo serían aquellas que, ajenas al carácter creativo que supone una perspectiva crítica encajada sobre el enlace de la genealogía y la inacabable interpretación de los sentidos, se limitan a reaccionar ante el utillaje conceptual tradicional (los conceptos de ser, esencia, causalidad, voluntad, fundamento, etc...) sin proponer nada enteramente nuevo; y dentro de tales filosofías la pieza reactiva por excelencia, la expresión que traduciría filosóficamente al resentimiento, sería el prejuicio. La determinación del prejuicio en filosofía implica una denuncia doble por parte de Nietzsche. Por un lado, el desvelamiento del prejuicio en el filósofo supone tal vez la acusación *ad hominem* más grave que se le puede lanzar porque, si bien puede aceptar de buen grado que su teoría podría ser falsa, no puede admitir en general que pueda incorporar ideas no examinadas suficientemente; esto resulta todavía más claro en el caso del filósofo dogmático, el cual prefiere un rechazo global de su propuesta antes de reconocer que ha sido descuidado admitiendo ciertos presupuestos. Por otro, el prejuicio en filosofía supone la *interrupción* de la creación filosófica; que el prejuicio sea la expresión de un afecto reactivo, de una sumisión vil a lo sabido, de un cierto

modo de resentimiento, se deriva justamente de esto: el prejuicio impide la creación. Sin embargo, de ello no cabe deducir directamente que el prejuicio sea improductivo, como tampoco el resentimiento moral lo es; del mismo modo que el resentimiento moral crea valores reactivos, contrarios a la vida, los filósofos enfermizos y dominados inconscientemente por los prejuicios, generan discursos que tienen una cierta substantividad o que, por lo menos, operan como rígidos espejos deformantes de la luminosa idea que Nietzsche tiene acerca de la filosofía: “La filosofía, tal como únicamente la puedo concebir yo, como la forma más general de la historia, como tentativa de describir de alguna manera el devenir de Heráclito y sintetizarle en signos (para traducirle y momificarle, por decirlo así, en una especie de ser aparente)”⁴. Teniendo presente esta definición se nos aclara por qué Nietzsche tiene interés en destacar a la voluntad de verdad como el prejuicio característico de los filósofos, aquél que precisamente se diluirá con la aparición de una nueva generación de filósofos –los filósofos del ‘quizás’, dice Nietzsche– que no verán en la falsedad de un juicio un motivo para rechazarlo.⁵ La verdad de cualquier afirmación se supone, de ordinario, que trasciende los parámetros de espacio y tiempo; por ser verdaderas en cualquier circunstancia, las tautologías constituyen los ejemplos extremos de esta tesis. Pero si entendemos el cosmos como un criptograma bajo el que hay que encontrar sentidos múltiples como si fuesen voces entrecortadas de las fuerzas, con la consciencia añadida de que tales sentidos dependen finalmente de las perspectivas adoptadas en cada caso, entonces lo que puede afirmarse con seguridad es el devenir de las fuerzas (y, por tanto, de los sentidos), la provisionalidad de toda perspectiva y la disolución de la verdad como el criterio capaz de eliminar la posibilidad misma de las perspectivas. La única verdad que nos ofrece la historia, también la *historia* del cosmos, es que no hay verdades. El paso del tiempo impone el olvido frente a la pretensión de permanencia que se asocia siempre con la verdad; verdad y temporalidad son, así, conceptos contradictorios, y la existencia de tautologías no representa una objeción porque, en la medida de que no *informan* de nada, carecen de valor y pueden conservarse como vestigios ridículos de la exagerada y al tiempo estéril pretensión de verdad que ha dominado el pensamiento occidental desde Sócrates.

Si los prejuicios son las formas concretas que adopta el resentimiento en filosofía, entonces la generalización ordenada de los mismos, esto es, su reorganización teórica bajo el espíritu del sistema, significa el dogmatismo filosófico. No es de extrañar, pues, que la forma de todo sistema suponga siempre un prejuicio moral determinado.⁶ Cualquier sistema filosófico engendra la ilusión de un acercamiento pautado a la verdad de las cosas mientras ejecuta un alejamiento paralelo de la vida. No obstante, bajo su arquitectura, la cual en no pocas ocasiones se ha querido identificar con la arquitectura de la razón misma, se esconde, en un sentido no reconocido explícitamente, la misma vida de la que se pretendía huir para poder comprender. Por este motivo no resulta tan sorprendente descubrir con Nietzsche que la primera piedra de estos aparentemente sólidos edificios de los filósofos dogmáticos puede ser “una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial [...], acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy

⁴ OCFN, XII, p.15.

⁵ *Más allá del Bien y del Mal*, Orbis, 1983, p.24.

⁶ “Pero el principio fundamental es que la ordenación, la síntesis, el sistema es inherente a las cosas, mientras que, por el contrario, el desorden, lo caótico, lo irreductible a cálculo sólo puede darse en un mundo falso o completamente desconocido. En una palabra: es error; lo cual es un prejuicio moral tomado del hecho de que el hombre veraz y digno de confianza suele ser un hombre de orden [...]” OCFN, XII, p.38.

personales, muy humanos, demasiado humanos”⁷. Por cuanto que esta curiosa nivelación del desarrollo teórico con la expresión de antiguas supersticiones, la inducción de confusiones a través del uso del lenguaje o la manifestación de un prosaísmo intolerable de la naturaleza humana no significa solamente un ataque al filósofo en tanto que protuberancia espiritual y extraña surgida del fondo palpitante, no consciente, de la vida, es también y fundamentalmente una devaluación de la filosofía, incluso la ejecución de un programa deliberadamente asistemático⁸, en el que la presencia del aforismo no responde únicamente a una voluntad de estilo sino a una exigencia de fondo contra toda apariencia de articulación, que tiene por objetivo no declarado hacer explotar el precipitado de la reflexión racional occidental.

Ya hemos visto que la comprensión de la filosofía en términos de generalización de la historia equivalía a la recuperación de Heráclito, pero ahora podemos ver que el reconocimiento de Nietzsche se fundamenta en dos aspectos: en primer lugar, en el hecho de que Heráclito incluye conscientemente los valores en su explicación del universo⁹ y, en segundo lugar, en la repugnancia al sistema –y la predilección consiguiente por la escritura aforística– que ha de poseer una afirmación consecuente del devenir, es decir, una afirmación consecuente del universo como grandioso e inconsciente *jugueteo*¹⁰. Por el contrario, la exclusión de las valoraciones en una explicación pretendidamente objetiva de la realidad y la aspiración a una sistematicidad que se supone como reflejo de una ordenación inherente a la realidad misma aparecen como las balizas que orientan la trayectoria de toda la filosofía postsocrática, mostrándose al mismo tiempo los rasgos reactivos a la vida, a lo inconsciente, a lo asimétrico y a lo inestable propios del espíritu del resentimiento. El repaso de Nietzsche a algunos clásicos de la filosofía en los *Fragmentos póstumos*, más allá de que pueda ser considerado injusto y desenfocado o preciso y demoledor, confirma la hipótesis de una vinculación entre filosofía y resentimiento, y, más concretamente, el hecho de que la suposición del sistema, superpuesto a lo real como mecanismo necesario para su inteligibilidad, se convierte *prima facie* en el estandarte del filósofo resentido y, por ello, en el blanco de las pullas. Por ejemplo, aquello que Platón no tiene de griego es que menosprecia la vida sensible y la belleza¹¹; todos los miembros del cuarteto formado por Kant, Hegel, Schopenhauer y Spinoza, adictos como pocos a la racionalidad sistémica, en tanto que personajes irremediabilmente malogrados, son incomparables con cualquier artista verdadero¹²; la gloria de Schopenhauer, en particular, se debe a que ha escrito su obra en una época desgraciadamente “malhumorada, desesperada, marchita”¹³; Kant, por su parte, era un

⁷ *Más allá del Bien y del Mal*, prólogo, p.18.

⁸ “Proposición capital: nada de hipótesis antecedentes. [...] ¡Y el mayor número de observaciones aisladas!” *OCFN*, XII, p.49.

⁹ “Heráclito: el mundo es el imperio absoluto de la justicia: ¿cómo podría haber un mundo injusto? ¡Por consiguiente, aquí tenemos un juicio moral! ‘El cumplimiento de la ley’ es absoluto; lo contrario es una ilusión, y el que haya hombres malos no es una objeción: tal como son realizan también la justicia absoluta. Aquí la necesidad es sentida y magnificada moralmente.” *OCFN*, XII, p.1.

¹⁰ “Por el hecho de haber declarado que el mundo es un juego divino, más allá del bien y del mal, tengo por precursoras las filosofías de los Vedanta y a Heráclito.” *OCFN*, XII, p.50.

¹¹ *OCFN*, XII, p.3.

¹² *OCFN*, XII, pp.4-5. Habermas ha señalado, por cierto, que Nietzsche se ve con ánimos para una operación de demolición de la racionalidad moderna en general sin reparar en que, al hacerlo, se apoya en otro motivo característico de la modernidad: la consideración romántica del artista como creador que es capaz de inventar incluso sus propias pautas creativas. Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, 1989, capítulos cuarto y quinto, pp.109-62.

¹³ *OCFN*, XII, p.8.

pedante y un provinciano¹⁴; Spinoza, en cambio, se hallaba dominado por el espíritu de venganza¹⁵ o, ausente en él todo indicio de un carácter artístico, se limitaba a divinizar ridículamente sus instintos mediante la lógica¹⁶; incluso Aristóteles, el faro filosófico de la Antigüedad, sentía placer —“el vértigo voluptuoso de la suma universalidad”, precisa Nietzsche— cuando hacía el esfuerzo de visualizar el mundo como un sistema¹⁷.

A pesar de todo, sería francamente erróneo reducir el conjunto de opiniones de Nietzsche acerca de los filósofos y sus filosofías a esta sarta inmisericorde de descalificaciones. Por un lado, Nietzsche se preocupa de justificar en muchos casos cómo, por debajo de las manifestaciones personales del filósofo, operan fuerzas que éste es incapaz de advertir; en este sentido, puede hablarse de la inversión a la que somete a la jerarquía filosófica al uso cuestionando la autonomía de lo espiritual y estableciendo su subordinación a lo corporal o, más profundamente, a lo instintivo. Por otro lado, se aparta a menudo de la crudeza expresiva que caracteriza a buena parte de sus escritos para, de un modo harto tradicional en filosofía, proceder a la descomposición analítica de nociones que se presentan como aporéticas; en este aspecto hay que mencionar no sólo que la crítica, con variantes diversas, a los conceptos de Causalidad, Verdad, Voluntad, Bien, Espacio y Tiempo pueda valer por sí misma, sino que, además, a partir de la misma, se desvela la posibilidad de su propuesta, el perspectivismo, único aunque aporético punto de vista compatible con la aceptación del devenir como principio cosmológico.

“Nuestro cuerpo sabe más que nuestra alma”, asevera Nietzsche.¹⁸ No se pretende testimoniar con tal afirmación el estatuto de una sapiencia oculta en lo orgánico, de una improbable animalidad sabia, sino más bien proceder al ajuste de nuestra sensibilidad para percibir mejor las reverberaciones de fuerzas que, siendo permanentemente operativas en los hombres, estos animales *extraños* entre los animales, no hasta ahora han podido ser escuchadas con cierta claridad. La restauración de una extraviada atención a la dinámica de los cuerpos, la cual puede así *decirnos* algo de nosotros mismos, se propone aquí en conjunción con una devaluación del elemento espiritual que, clásicamente, se había entendido como la sede de las certezas metafísicas y morales. Pero Nietzsche avanza hacia una comprensión no paralela sino vinculante de ambos fenómenos: lo espiritual no se cuestiona en paralelo con una vindicación de lo corporal, sino que lo espiritual o anímico es puesto en tela de juicio precisamente porque no goza de la autonomía que finge, porque no es más que una función derivada, y profundamente pervertida en algunos casos, de lo instintivo o corporal. En esta afirmación del pensamiento como signo o síntoma y, por consiguiente, de la filosofía y las ciencias como semiologías o sintomatologías, se resume la propuesta nietzscheana ante un escenario de descomposición final de la metafísica clásica, irrupción avasalladora de las ciencias particulares (especialmente, la física y la biología), profanización progresiva de la esfera cultural e imparable diferenciación social. Las ciencias ya no se limitan a una posición de subordinación respecto de la filosofía, incluso la desbaratan en muchos casos sacando a colación sus vaguedades conceptuales o su falta de arraigo en lo empírico, aunque la novedad de este fenómeno es que ahora tiene una traducción institucional en las universidades donde la filosofía compite por primera vez de forma generalizada con las ciencias. A pesar de que los ideales ascéticos y los prejuicios de la religión cristiana se reproducen o se enmascaran en el filósofo o en el científico,

¹⁴ OCFN, XII, p.9.

¹⁵ OCFN, XII, p.12.

¹⁶ OCFN, XII, p.66.

¹⁷ OCFN, XII, p.105.

¹⁸ OCFN, XII, p.100.

sobre todo mediante su instilación a través de los métodos educativos, es claro que el cristianismo va perdiendo poco a poco cuotas de poder y ya le resulta mucho más difícil operar como mecanismo de reconciliación social. La modernización de la sociedad implica su diferenciación progresiva, la cual conlleva la multiplicación de las fuentes legítimas de opinión –y, por ende, de autoridad intelectual– que Nietzsche adivinó en el fenómeno del ritual matutino de la lectura de periódicos. Las certezas que en otra situación podía proporcionarnos una imagen articulada de la realidad en torno a conceptos como Dios, Esencia, Causalidad o Verdad se diluyen en la medida que se acepta no sólo “el carácter interpretativo de todo conocimiento”¹⁹, sino además que un “un mismo texto admite infinito número de interpretaciones” y que “no hay una ‘recatada’ interpretación”²⁰. Pero si lo admisible ha de ser la pluralidad y heterogeneidad de las interpretaciones, las cuales en todo caso han de recoger fielmente la manifestación de las fuerzas subyacentes, y el reconocimiento de que no se dispone de criterios externos de validez para comparar las interpretaciones entre sí, entonces podemos deducir, primero, que la interpretación jamás puede ser calibrada bajo el par Verdad / Error, que la verdad en todo caso no es el supuesto de la búsqueda sino el resultado de una preferencia previa, y, segundo, que, una vez aceptado esto, la única valía que puede poseer una interpretación cualquiera se reduce a su fuerza plástica, a su capacidad expresiva para recoger lo que determinada fuerza imprime desde una voluntad a otra voluntad. De ahí que Nietzsche, uniendo ambas consecuencias, diga lo siguiente: “[...] el intelecto es una fuerza creadora; para que pueda razonar y juzgar tiene ya que haber creado primero el concepto de lo incondicionado; el intelecto cree en la verdad de lo que él imagina: éste es el fenómeno básico”²¹.

A menudo, sin embargo, las tesis –si es que se les puede atribuir tal denominación– que Nietzsche desarrolla tienen el efecto de deshacer la distinción entre voluntad, incluso la voluntad de verdad, y cualquier manifestación de la misma. Es decir, aparece como un aspecto problemático el querer vincular una determinada interpretación con un sujeto que previamente haya deseado hacerla, pero puesto que el nudo de la cuestión se centra, como hemos indicado, en la expresividad o plasticidad de toda interpretación, la lectura suele circunscribirse al hecho de que no resulta posible separar ni esencial ni metodológicamente expresividad y expresión, fuerza y síntoma o signo, voluntad de expresión y voluntad expresada. Así pues, mientras que unas veces Nietzsche nos propone excavar con el martillo bajo los síntomas o descifrar con la misma herramienta los signos –presuponiéndose por tanto la existencia de dos momentos en este proceso: lo que aparece (síntoma) y lo que hay que extraer de debajo de lo que aparece (fuerza)-²², otras veces opta en algunos pasajes por fusionar los dos momentos devaluando generalmente el que remite a una instancia substancial en sentido clásico²³. Ciertamente pueden hallarse motivos a favor

¹⁹ OCFN, XII, p.43.

²⁰ OCFN, XII, p.46.

²¹ OCFN, XII, p.80.

²² “Los movimientos son síntomas, las ideas también son síntomas: detrás de estos síntomas podemos comprobar los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de dominio. ‘Espíritu en sí’ no es nada, como tampoco ‘movimiento en sí’.” OCFN, XII, p.43.

²³ Por ejemplo: “[...] yo no afirmo ‘apariencia’ como contrario a ‘realidad’, sino que considero la apariencia como realidad que se resiste a la transformación en un ‘mundo-verdad’. Un nombre concreto para esta realidad sería ‘voluntad de dominio’[...]” OCFN, XII, p.33. O, por otra parte y en un sentido psicológico, “cada idea, cada sentimiento, cada volición, no nacen de un determinado instinto, sino que constituyen un todo complejo, una zona superficial de la conciencia entera, y resulta de la acción mancomunada de los instintos constitutivos del hombre, es decir, del instinto dominante tanto como del dominado o contrario. El pensamiento

de esta última maniobra a partir de una descomposición analítica crítica de este tipo de instancias, como en los pasajes abundantísimos en que Nietzsche pone en tela de juicio conceptos como Causalidad, Bien o Consciencia, pero también podemos asegurar, aplicándole la misma metodología secreta que atribuye a otros filósofos, esto es, la de una preferencia anterior, inconsciente, aunque condicionante de la constitución de sus presuntos saberes-, que existe una pretensión clara, incluso la exigencia de un deber, en llevar a cabo la inversión de la subordinación de lo corporal a lo intelectual incluso al margen de todo análisis. “Por consiguiente, *debemos invertir el orden de la jerarquía*: todo lo ‘consciente’ es de segunda importancia; el que sea más cercano y más íntimo no es razón, por lo menos no es una razón moral, para estimarlo de otro modo. Que consideremos a lo más próximo como más importante es un antiguo prejuicio. Por consiguiente, *hay que abandonar las valoraciones antiguas. Hemos de considerar lo intelectual como lenguaje figurado del cuerpo.*”²⁴ Cabría preguntarse al respecto si esta reflexión de segundo orden sobre lo intelectual que el propio Nietzsche ejecuta a lo largo de los *Fragmentos póstumos* representa también un “lenguaje figurado del cuerpo” y, si es así, qué instintos o fuerzas traduce, pues, a diferencia de lo que suele dictaminar acerca de los pensamientos en general, no parece haber una caracterización en términos de la conservación del individuo²⁵ ni de utilidad provechosa a la especie²⁶ para esta autorreflexión peculiar que tiene por objeto la subestimación de la reflexión misma. Pero si este nuevo pliegue de la conciencia filosófica moderna ha de ser algo más que una afirmación, cargada estéticamente, de una voluntad de poder empeñada en hacer tabla rasa de los logros de la Ilustración, entonces, antes de acogerse a una validez que no puede reconocer por ser incompatible con la actitud emblemática del perspectivismo –y a la que este segundo nivel de reflexión, con todo, aspira-, ha de renunciar expresamente al recurso de la validez mediante la apelación a su propia fuente de exposición: la misma voluntad de poder. Esta coherencia empuja a la filosofía de Nietzsche hacia un lugar paradójico, un lugar desde el cual se totaliza la crítica pero donde al mismo tiempo sucumbe, puesto que ya no puede de ninguna manera mirarse en espejo alguno capaz de absorber una imagen mínimamente estable de lo verdadero frente a lo erróneo. Así, queriendo escapar del espíritu de venganza que, a su juicio, se ha inoculado en todas las formaciones culturales y académicas de Occidente, la filosofía de Nietzsche surge de improviso como una poderosa expresión de escepticismo completamente limpia de resentimiento, culmina en un destello literario aparentemente incomprensible y se autodisuelve en un equívoco subjetivismo. Habiendo mostrado las diferencias y las semejanzas que Nietzsche mantiene con las actitudes de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, el momento tal vez más conscientemente nietzscheano de ambos autores, Habermas resume esta trayectoria: “Este es el camino por el que Nietzsche, partiendo de las posturas de afirmación y negación que las estimaciones valorativas representan, tras haberlas purificado de toda pretensión cognitiva, llegó al concepto de voluntad de poder. Lo bello es ‘el estimulante de la voluntad de poder’. El núcleo estético de la voluntad de poder es la capacidad de una sensibilidad que se deja afectar de las maneras más variadas posibles. Pero si el pensamiento ya no

inmediato es un signo de cómo se ha organizado entretanto la cantidad de fuerza. ‘Voluntad’, una falsa objetivación”. *OCFN*, XII, pp.43-4. [Los subrayados son nuestros.]

²⁴ *OCFN*, XII, p.146. [Los subrayados son nuestros.]

²⁵ “De las actividades intelectuales sólo han podido perpetuarse las que conservan el organismo, y en la lucha de los organismos estas actividades intelectuales se han fortalecido y refinado cada vez más.” *OCFN*, XII, p.82.

²⁶ “Que el espíritu se ha formado y sigue formándose, que entre los innumerables géneros de razonamientos y juicios se han conservado y heredado los más útiles para la especie porque los individuos que los practican tienen probabilidades más favorables: que esto no demuestra nada a favor de lo verdadero y de lo falso.” *OCFN*, XII, p.83.

puede moverse en el elemento de la verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, la contradicción y la crítica pierden su sentido. Pues el *contradecir*, el decir que no, sólo puede tener en adelante el sentido de 'querer ser de otro modo'²⁷.

A pesar de que con esta descripción pueda recogerse el tono básico de la posición de Nietzsche, es preciso rescatar algunos pasajes suyos en los que ejerce de filósofo moderno en un sentido más ordinario sirviéndose del procedimiento de la negación determinada, es decir, de aquel tipo de crítica no totalizante capaz de abrir un ámbito de verdad frente al error. Que desgajar los conceptos de Espacio, Tiempo o Causalidad de los individuos y considerarlos independientemente sea algo desorientador o que se lleva a cabo inadvertidamente, entonces ello ha de significar forzosamente que se pide un cierto crédito para la afirmación de que tales conceptos son construcciones del sujeto y que éste las introduce en el mundo, esto es, que hay un cierto fundamento en creer que nos engañamos cuando atribuimos objetividad a lo que no es más que el despliegue de la propia subjetividad. Efectivamente "lo que hacemos es, en suma, meter al hombre dentro de las cosas, esto es todo; constantemente estamos creando un mundo humanizado".²⁸ El mundo que podemos conocer es, pues, una mera proyección humana. Para nosotros no existe una distinción entre una realidad anterior a la intervención humana y una realidad en la que esta intervención se hace visible; por el contrario, lo real, tal como se nos aparece en la filosofía o en las ciencias, es ya la expresión sin paliativos de lo humano. Pues bien, es justamente esto lo que la crítica venía a desvelar. Por esta razón la crítica basada en la negación determinada no puede aplicarse ahora sobre esta última afirmación; ésta es el precipitado final de la tarea crítica asociada al examen de la supuesta distinción conceptual entre la objetividad y la subjetividad, pero precisamente por ser éste su estatuto ha de quedar al margen del mismo cuestionamiento y validarse por sí mismo como aquello que, en definitiva, Nietzsche está defendiendo. Con todo, podría replicarse a esta argumentación con *otros golpes de martillo*: los que Nietzsche proyecta contra el concepto de Sujeto. Si reconocemos que la subjetividad queda anulada o diluida, entonces pierde su sentido concreto qué sea la humanización o subjetivización del mundo. Parecería entonces que la negación determinada sólo es una estrategia inicial y que, en el momento que la crítica alcanza al sujeto, ésta se torna total, ya que se esfuerza en abolir la fuente de todas las afirmaciones y de toda certeza. Sin embargo, lo único que parece hacerse aquí es desplazar el procedimiento de la negación determinada, aplicándolo al concepto moderno de Sujeto, paradigmáticamente el cartesiano, desvinculando la fuente de validez de tal sujeto sin por ello eliminar una cierta pretensión de verdad asociada a este tipo de crítica. Cuando Nietzsche, revisando precisamente algunos supuestos cartesianos, sostiene: "[...] hay que dudar de que el 'sujeto' se pueda demostrar a sí mismo; para ello necesitaría tener fuera de él un punto fijo, y éste falta"²⁹, es evidente que está reclamando un valor de verdad para sus palabras y que sólo puede aspirar a ello a partir de la crítica basada sobre el procedimiento de la negación determinada. El mismo procedimiento se observa en las diversas ocasiones en que Nietzsche hace reposar a la Causalidad directamente sobre el sujeto³⁰ o bien sobre el sujeto que, tal como venía a sugerir el prólogo de *Más allá del Bien y del Mal*, queda seducido por la

²⁷ Habermas, *op. cit.*, pp. 155-6.

²⁸ OCFN, XII, p.54.

²⁹ OCFN, XII, p.35.

³⁰ Por ejemplo, "La referencia de un efecto a una causa es referencia a un sujeto". OCFN, XII, p.40.

gramática³¹, y se mantiene en otros pasajes, a pesar de lo que la expresión utilizada podría llevar a creer³².

Ahora bien, el tratamiento del concepto de Verdad que Nietzsche lleva asistemáticamente a cabo en los *Fragmentos póstumos* es diferente al del resto de conceptos filosóficos porque involucra directamente su idea del perspectivismo y porque exhibe como ningún otro la amplitud y profundidad de su crítica. En ocasiones, la verdad y su pretensión son alineadas junto a los demás prejuicios de los filósofos entre los que se encuentran, por ejemplo, la preferencia por la inmutabilidad³³ así como el rechazo de la inconsciencia o la negación de la pura apariencia con el objeto de desvelar una realidad subyacente³⁴. Sin embargo, estas posturas, como otras cualesquiera, siempre delatan para Nietzsche una cierta forma de ser moral. Debido a ello, tales filósofos, cautivos de esta clase de ideas, pueden ser caracterizados por Nietzsche de un modo muy similar a como son dibujados aquellos esclavos en la moral de los que habla en *La genealogía de la moral*. En este texto, se describe cómo, a través de la inversión de los valores estamentales inducida por los judíos, “ese pueblo sacerdotal”, pasan a ser considerados *buenos* en sentido moral los que sufren, los miserables, los impotentes, los enfermos y los deformes, en oposición a los nobles y violentos, los cuales empiezan a ser tomados por *malvados*.³⁵ Pues bien: tampoco pueden dejar de observarse rasgos de esclavo en todos aquellos pensadores que prefieren la inmutabilidad como condición para un conocimiento preciso o para acceder a una equívoca felicidad (como sucede en el ideal de la ataraxia, por ejemplo) así como en aquellos que se embelesan ante el hecho de que el mundo –un mundo *humanizado*- se ajuste a lo que habían previsto acerca de él.³⁶ Como contrapunto a esta insípida complacencia en la seguridad epistemológica, la cual ni tan sólo repara en que su satisfacción depende de haber encontrado lo que precisamente quería encontrar, trabaja, según Nietzsche, una sensibilidad contraria: la del artista que no teme vivir sobre hipótesis en lugar de hacerlo sobre creencias.

Pero el antagonismo entre el artista y el filósofo –en particular, un cierto tipo de filósofo explicitado por Nietzsche a través de algunos ejemplos- se articula principalmente en torno a las posiciones que adoptan frente a la verdad: para Nietzsche, los filósofos son los amigos íntimos de la verdad hasta el extremo de la inconsecuencia, ya que suponen esa intimidad con la verdad incluso antes de descubrirla, mientras que los artistas son los aliados preclaros de la mentira, aunque podríamos apuntar que también con cierta inconsecuencia, pues creen disponer de un

³¹ “[...] y, en el fondo, la creencia en la causa y el efecto, en la ‘conditio’ y lo ‘conditionatum’ es sólo un caso aislado de la primera y general creencia, de nuestra creencia primordial en el sujeto y el predicado (a saber, la afirmación de que cada efecto supone una actividad y que cada condicionado supone una condición, cada actividad un actor, o sea un sujeto). Esta creencia en el concepto sujeto-predicado, ¿no será una solemne vaciedad?” OCFN, XII, p.75.

³² “Lo cierto es que hemos mandado a paseo el ‘alma’ y, por consiguiente, el ‘alma del mundo’, la ‘cosa en sí’, tanto como un principio del mundo y una ‘causa primera’.” OCFN, XII, p.34.

³³ “Lo inmutable, ¿es real y necesariamente más precioso que una cosa que cambia?” OCFN, XII, p.22.

³⁴ “Pues prejuicios de esta índole figuran en el umbral de todas las filosofías que hasta ahora ha habido; y especialmente aquel prejuicio según el cual la consciencia es mejor que la inconsciencia y el mar libre [sic], y que la apariencia es lo que un filósofo debe combatir como su verdadero enemigo.” OCFN, XII, p.23.

³⁵ *La genealogía de la moral*, Alianza, 1992, I, 7, pp.39-40.

³⁶ “Los agotados, los que sufren, los que tienen miedo, sueñan con la paz, con la inmovilidad, con el reposo, con algo semejante al profundo sueño cuando piensan en la ‘suprema felicidad’. De esto pasa mucho en filosofía. Este mismo fenómeno se da en los que reverencian lo ‘simple’, lo permanente, lo previsible [...]” OCFN, XII, p.16. Creemos que la cita es significativa porque conecta a la figura del filósofo con la del paradigma de hombre *resentido*: el esclavo en la moral, y lo hace, además, bajo el supuesto de una serie compartida de prejuicios.

acceso a un orden distinto de verdades, tal vez de verdades profanas, a partir del despliegue de la ficción. Cuando Platón decreta la expulsión de los poetas de su Ciudad Ideal no lo hace tal vez porque crea que consagran el imperio de la mentira sino porque estipulan una senda distinta, por una vía diferente a la de la *nósis*, a un orden de verdades que se considera ilegítimo. Probablemente es este paso de *La República* el que tiene en mente Nietzsche cuando formula enfáticamente la que toma como la divisa ondeada por los filósofos a lo largo de la historia: “Platón contra Homero”³⁷ Pero no se nos oculta que a esta divisa se le puede dar la vuelta perfectamente y que, con ello, tendríamos a la vista una expresión de la postura de Nietzsche acerca de la verdad: Homero contra Platón, el artista contra el filósofo, es decir: la *verdad* de las mentiras contra las mentiras en las que a menudo cae la búsqueda incondicional de la verdad. Por eso puede decir nuestro autor que, de la mano de Platón, no podríamos jamás comprender –como por lo visto no lo ha hecho hasta ahora ningún filósofo- “la subordinación de la vida a una perspectiva de ilusión”³⁸. La orientación opuesta, la del artista que descubre en cada discurso una forma de perspectiva y, por tanto, constata en cada caso la existencia de una tramoya que soporta la ilusión, puede ser afirmada a partir de la crítica de los valores como precipitados de preferencias previas que hemos estado revisando un poco más abajo. La verdad no es un valor al que uno puede llegar independientemente del camino seguido, sino que es, por así decirlo, producto de la elección misma de un camino; la verdad es, según Nietzsche, la cristalización teórica de una preferencia por la verdad misma, la cual se adopta en la mayoría de los casos a cambio de su utilidad.³⁹ Incluso sería posible reconocer que ésta es una justificación *ad hoc* del concepto de verdad cuando se comprende que lo esencial es el hecho de abrazar un punto de vista siendo conscientes de que lo único que hay son puntos de vista.⁴⁰

Como hemos mencionado, la disolución del concepto de Verdad queda vinculada al planteamiento del perspectivismo. El perspectivismo podría ser interpretado como una especie de teoría del conocimiento nietzscheana si no fuese porque las justificaciones que ofrece del mismo no aspiran al estatuto de perspectivas –de ahí el carácter aporético de todo el planteamiento- y porque el estilo aforístico, presente característicamente en los *Fragmentos póstumos*, no contribuye demasiado a su esclarecimiento. De forma paradójica, la perspectiva no sólo representa una instancia de comprensión entre otras, sino la instancia fundamental de comprensión de la realidad: “Comprenderlo todo”; esto equivale a suprimir todas las relaciones de perspectiva: esto quiere decir no comprender nada, desconocer la esencia del conocimiento”⁴¹. Más aún: si prescindieramos del perspectivismo, entonces estaríamos traicionando directamente las ficciones necesarias que los hombres han admitido como verdades para poder encarar la existencia: “Cuando queremos salir del mundo de las perspectivas sucumbimos. Queriendo sacarla de las grandes ilusiones ya incorporadas en su naturaleza destruimos la humanidad”⁴². No obstante, el relativismo epistemológico y básicamente antihegeliano que introduce esta doctrina no se compadece demasiado bien con estos espaldarazos tan rotundos; a fin de cuentas, valiéndonos de la autorreferencialidad, cabría argumentar que el perspectivismo con todas sus justificaciones posibles tampoco deja de ser otra cosa que una perspectiva

³⁷ OCFN, XII, p.17.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ “Los filósofos han olvidado explicar por qué estiman la verdad y el bien, y ninguno ha intentado compararlo con sus contrarios. Respuesta: lo verdadero es más útil (más capaz de conservar el organismo), pero no más agradable en sí mismo.” OCFN, XII, p.69.

⁴⁰ “¡Qué nos importa la verdad cuando se trata de nuestras más altas valoraciones!” OCFN, XII, p.128.

⁴¹ OCFN, XII, p.42.

⁴² OCFN, XII, p.69.

más. Quizá lo genuinamente radical no se halle, empero, en la mera constatación y defensa de las perspectivas sino en el hecho de que algunos individuos excepcionales sean capaces de crearlas. En esta afirmación se entrecruzan tres exigencias teóricas importantes en Nietzsche: la del perspectivismo, la del individuo creador o artista (en el caso límite, el superhombre) y la de la voluntad de poder. En efecto: un artista genuino sería aquel que, librándose por sus propios medios del hechizo de las perspectivas circundantes, es capaz de proyectar una nueva visión sobre el mundo utilizando como medio a la voluntad de poder. Por este motivo, la reducción de la voluntad de poder a medida de la fuerza debe entenderse como una operación en la que se revela básicamente lo que Habermas denomina “el núcleo estético de la *voluntad de poder*”⁴³ ya que lo calibrado por esta voluntad es la potencia creadora, la fuerza plástica, en suma, la capacidad de dotar de sentido a una mera proyección de la mente humana. Ahora bien, si en la voluntad de poder se tiene un instrumento con el que hacer plausible, al amparo de ciertas estrategias de composición, cualquier producto de la mente humana, entonces ni siquiera los criterios de utilidad o de conservación para la especie humana pueden ayudarnos a la hora de escoger una perspectiva en lugar de otra. Esto aún resulta más claro desde el punto de vista del artista-filósofo, el cual no puede limitarse a elegir entre lo dado, sino que tiene el deber -¿moral?- de crear. Como una figura análoga a la del psicólogo nietzscheano, que, como se recoge en los pasajes iniciales del primer tratado de *La genealogía de la moral*, muestra su desdén por los psicólogos empiristas ingleses, los cuales hacen reposar sus teorías en conceptos como Hábito o Utilidad, el artista-filósofo debe renunciar a comprender el mundo en términos de cualquier tradición heredada y esforzarse en promover nuevas comprensiones inaugurando nuevas perspectivas sin que, en su reflexión, deba tener presente lo que supone que favorece a la adaptación de la especie al entorno.

Vamos a cerrar este estudio con un repaso a la serie de conclusiones que hemos procurado establecer. En primer lugar, hay que decir que el prejuicio –y, sobre todo, el prejuicio sistematizado- es para Nietzsche un síntoma de una filosofía construida sobre el resentimiento. En segundo lugar, que el prejuicio es criticable no sencillamente porque supone una insuficiencia inadmisibles en el filósofo, sino fundamentalmente porque *interrumpe* en un sentido específico la creación filosófica (en este sentido, cabe decir que “creación” se aplica aquí a la labor de interpretación como a la de generación de perspectivas). En tercer lugar, que una filosofía auténticamente crítica, según Nietzsche, no debe consistir en otra cosa que en una excavación bajo los valores básicos que originan una posición intelectual, lo cual convierte a toda crítica filosófica en una búsqueda tras los síntomas, esto es, en una sintomatología o en una labor de interpretación, y que no es posible desconectar de esta tarea una voluntad de recreación estética capaz de reproducir –como diría Adorno- la fantasía exacta que produjo la creación original de valores. En cuarto lugar, que lo espiritual o bien es el lenguaje figurado del cuerpo o bien una ilusión generada por nuestra competencia gramatical y que, por tanto, cabe cuestionar la autonomía que se autoatribuye. En quinto lugar, que la peculiaridad de la posición de Nietzsche en el terreno filosófico pasa por el rechazo de lo que él considera el gran prejuicio de los filósofos, esto es: la voluntad de verdad, y que ello le conduce a asumir el programa del perspectivismo como única salida, aunque aporética, compatible con este rechazo, no sólo de la verdad, sino de la evaluación de una filosofía o una ciencia en términos del par Verdad / Error. Y, por último, que el perspectivismo parece expresar una posición ajena completamente al espíritu de venganza o de resentimiento, aunque carezca de plausibilidad, y en la cual se engarzan su

⁴³ “La potencia creadora de sentido constituye, juntamente con una sensibilidad que se deja afectar de las maneras más variadas posibles, el núcleo estético de la *voluntad de poder*.” Habermas, *op. cit.*, p.123.

concepción del individuo creador o dionisiaco con su idea de la voluntad de poder reducida a capacidad de creación artística.

Bibliografía

- **Deleuze, G.:** *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- **Habermas, J.:** *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- **Lyon, D.:** *Postmodernidad*, Alianza, Madrid, 1999.
- **Nietzsche, F.:** *Obras Completas*, vol. XII, Aguilar, Madrid, 1933 (pp.1-187).
- **Nietzsche, F.:** *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1983 (pp.21-46).
- **Nietzsche, F.:** *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1992.
- **Rivera, J.A.:** "Nietzsche: juez de la cultura occidental", *Claves de Razón práctica*, 101, 2000, pp. 48-55.