

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

# Nietzsche y el laberinto del pensamiento

Un ensayo sobre la libertad de espíritu en Nietzsche



Tesis que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía presenta  
**Héctor Artigas Olvera**  
2004



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

**A Hassel Andrade, la mujer más lúcida, valiente y apasionada que he conocido**

**A mis padres, por haberme alentado a seguir mi propio camino**

**A los maestros que, sin saberlo, sembraron en mí algo que con el tiempo germinó: Greta Rivara, Alberto Constante, Lizbeth Sagols, Paulina Rivero, Juliana González, Víctor Peralta, Ernesto Priani, Crescenciano Grave, Maria Luisa Olguín**

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Héctor Actibas Olvera

FECHA: 26/02/04

FIRMA: [Firma manuscrita]

“Nada es verdadero, todo está permitido ...” Pues bien, esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma. ¿Se ha extraviado ya alguna vez algún espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno? (Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral*, pg. 173)

(...) si hay *logos* es sobre las diferencias, como si hay cosas es sobre lo que las separa, el espacio, el vacío, lo que no es cosa. Buscar en ese espacio del no-ser ha sido siempre tentación de libertad, de encuentro de algo originario perdido que hay que rescatar (...) (María Zambrano en *Notas de un método*, pg. 125)

El laberinto es lo que nos conduce al ser, no hay más ser que el devenir, no hay más ser que el del propio laberinto. (Gilles Deleuze en *Sobre Nietzsche*, pg. 263)

# I n d i c e

<b>Introducción</b> .....	<b>3</b>
<b>Capítulo 1: Una filosofía del desencanto</b>	
En contra del idealismo metafísico .....	<b>19</b>
Sobre antropología y tipología .....	<b>23</b>
La gran tarea .....	<b>25</b>
<b>Capítulo 2: Del espíritu siervo</b>	
<b>I. Evolucionismo y filosofía</b>	
El surgimiento de la conciencia .....	<b>27</b>
Las supersticiones .....	<b>33</b>
<b>II. Lo gregario y el rebaño</b>	
Configuración de una tradición .....	<b>36</b>
El imperio de la costumbre .....	<b>40</b>
La prueba del placer .....	<b>44</b>
La proscripción del rebaño .....	<b>45</b>
<b>Capítulo 3: La muerte de Dios</b>	
<b>I. Sobre ciencia y conciencia</b> .....	<b>51</b>
<b>II. La ruptura de la autoalienación del hombre</b>	
El gran anuncio .....	<b>66</b>
La filosofía de la mañana .....	<b>76</b>
El alegre mensaje .....	<b>81</b>
<b>Capítulo 4: Del espíritu libre</b>	
<b>I. El conocimiento y la verdad</b>	
La independencia de juicio .....	<b>87</b>
El autoconocimiento .....	<b>95</b>
El conocimiento .....	<b>104</b>
La verdad .....	<b>112</b>
<b>II. La praxis</b>	
La amplitud de perspectivas .....	<b>125</b>
La crítica .....	<b>131</b>

El espíritu .....	135
La existencia en tanto que experimento .....	142
Los vicios del pensamiento .....	147
La aristocracia .....	155
La gran salud .....	161
La danza .....	175

## **Capítulo 5: Dionisos y el laberinto**

Los caminos del creador .....	180
El abismo .....	184
El pensamiento laberíntico .....	189
El saber trágico .....	193
El héroe dionisíaco .....	204
La disolución del Yo .....	211
Sobre ser y devenir (La Verdad Originaria) .....	222
Voluntad de poder y eterno retorno .....	235
La libertad conquistada .....	238
Sobre la misión crítica de la libertad de espíritu .....	248

## **Capítulo 6: Creer y crear**

Una voluntad sobrepuerosa .....	258
El punto de partida .....	268
Lo contingente y lo finito en el espíritu libre .....	276
El individuo, la comunidad y los rangos jerárquicos .....	279
Sobre dominio y violencia .....	284
El relativismo extremo .....	297
Fin de la ética ontológica .....	303
Crear sobre el abismo .....	315
Analogía e ironía .....	325

<b>Conclusiones</b> .....	<b>332</b>
---------------------------	------------

<b>Bibliografía</b> .....	<b>345</b>
---------------------------	------------

## Introducción

La obra de Friedrich Nietzsche se ha erigido en una de las más influyentes y fecundas dentro del marco de la reflexión filosófica contemporánea, pudiéndose señalar importantes líneas de pensamiento en que las ideas del pensador alemán han servido de resorte a originales interpretaciones en torno a las problemáticas de nuestro tiempo. De Nietzsche se ha afirmado que es un "profeta de la posmodernidad", en la medida en que anticipó acontecimientos de orden cultural y espiritual que apenas hoy muestran sus rasgos más visibles, acontecimientos que parecerían revelar en nuestra época el terreno idóneo en que las nociones fundamentales del pensamiento nietzscheano pudiesen rendir sus más preciados frutos, colaborando a esclarecer la singular coyuntura histórica en que nos encontramos y, por añadidura, coadyuvando a entendernos a nosotros mismos en cuanto productos de un proceso civilizatorio que Nietzsche supo analizar con particularmente aguda lucidez.

No cabe entender la filosofía de Nietzsche, empero, como un serie de "recetas" encaminadas a hacer la vida del hombre contemporáneo más agradable o esperanzadora; muy por el contrario, si resulta pertinente en nuestros días es en la medida misma en que ejerce sobre el orden de cosas imperante una profunda acción corrosiva, constituyendo un elemento subversivo susceptible de ocasionar las pérdidas y estragos que el pensador alemán deseaba, a saber: aquellos capaces de disolver las formas de valoración prevalecientes en Occidente para permitir el surgimiento de nuevos modos de vida. En efecto, la filosofía nietzscheana es crítica en su esencia y debe entenderse, ante todo, como una tentativa por demoler las estructuras inherentes a la metafísica occidental, en aras de plantear una nueva experiencia del ser a la luz de la cual gran parte del proceso civilizatorio



de nuestra cultura aparecería como un gigantesco extravío. Más aun, la entera obra de nuestro autor pudiera ser entendida como una "acusación global a la humanidad", culpable a sus ojos de una mezquindad que le ha impedido alcanzar sus más elevadas potencialidades. De esta suerte, la propuesta del filósofo de Röcken consistiría en un "desandar el camino andado", invitándonos a perder el suelo bajo nuestro pies para labrarnos ojos nuevos capaces de interpretar lo existente, así como nuestra propia realidad vital, de modos radicalmente distintos. En última instancia, se trataría de un esfuerzo por auto-trascendernos, yendo más allá del rincón desde el cual hasta hoy hemos valorado para aproximarnos a un pensamiento creador que, lejos de anquilosarse en algún punto fijo, se ve arrastrado a la perenne búsqueda por cierta peculiar pasión crítica.

Al efecto de explicar la génesis del presente trabajo hemos creído conveniente remontarnos a las lecturas que definieron nuestra aproximación a la filosofía de Nietzsche. Así, fueron en un primer momento ciertas temáticas abordadas por Jaques Derrida, Gilles Deleuze, Georges Bataille, pero muy particularmente por Michel Foucault y Émile M. Cioran las que inspiraron la realización de nuestro ensayo. Permítasenos, pues, poner a continuación de manifiesto el sentido en que el nihilismo y el llamado "pensamiento de la diferencia" motivaron nuestro enfoque del filosofar nietzscheano, refiriéndonos aquí únicamente, en mérito a la brevedad, a las filosofías de Cioran y Foucault.

Apegándonos a la lectura que de Cioran realiza Fernando Savater -expuesta en un breve ensayo colocado a modo de introducción al *Breviario de podredumbre*-, podemos ver en el filósofo rumano al portador de un singular discurso que, por contradictorio que parezca, se afana en negar su propio fundamento y verosimilitud, en la medida en que concibe al pensamiento mismo como una empresa esencialmente falaz y ridícula. Consagrado a una crítica radical que no desea colocar nada en lugar de lo demolido, Cioran

no pretende defender postura alguna sino únicamente poner de relieve la multiplicidad de posturas, todas ellas –incluyendo la suya propia– susceptibles de ser demolidas hasta sus cimientos mismos para mostrar al hombre al desnudo, tal como es: como un animal ávido de creencias y seguridades que edifica, a fin de ocultar su radical incertidumbre, castillos conceptuales sólidos y bellos pero, en el fondo, ilusorios. La filosofía tradicional de toda época se ha encargado de apuntalar tales castillos destinados a resguardar los ridículos sueños y esperanzas sin los cuales la humanidad parece no poder perdurar. Al filósofo tradicional se le escapa el carácter de *posibilidad* que cualquier postura conlleva, es decir, el carácter subjetivo, histórico y sujeto al azar y la contingencia que toda creencia entraña. Para Cioran, no obstante, el pensamiento es destrucción en su esencia y conduce, una vez alcanzada la *lucidez* intelectual, al despedazamiento de todos aquellos “castillos” o seguridades que ocultan la esencial inanidad del lenguaje y los conceptos humanos. El filósofo escéptico, portavoz de la *lucidez* intelectual, encuentra risibles las prácticas humanas que pretenden conducir a una certeza tras superar la *perplejidad*. Para él, la *perplejidad* no es un accidente del pensamiento sino su meta y esencia, cuestión evidente tan sólo para quien, llevando la actitud crítica hasta sus consecuencias más extremas pero al propio tiempo más lógicas, se entrega a la disección de lo vigente sin dejar nada a salvo, sin pretender convertirse en el apólogo de un “castillo” escamoteado subrepticamente a la crítica en función de constituir lo *propio* o *familiar*. Mas aquel hombre que asume el vacío como contenido de su discurso, renunciando al hábito de edificar castillos en la ignorancia del abismo sobre el que se construye, no puede en sentido propio seguir considerándose un ser humano, pues se ha convertido en algo inaudito, se ha convertido en algo así como una piedra que ha alcanzado conciencia de sí o un dios que se ha percatado de que no existe. Echando mano de un término empleado por Cioran en *Desgarradura*, cabe decir que aquel

hombre lúcido que ha llegado a la comprensión de la "Verdad verdadera" -es decir, a la comprensión de que toda verdad y la idea misma de *verdad* no son sino engaños o mixtificaciones- no puede ser ya centro de ningún acto, pues ha vislumbrado la inanidad. Para Cioran la "Verdad verdadera" es en esencia algo inhumano, en tanto que el hombre es un ser obligado a elegir entre supercherías saludables -mismas que lo afianzan en su humanidad- y verdades irrespirables -mismas que lo acercan a lo inhumano e inaudito- (cf. *Desgarradura*, pg. 19). Por otro lado, la "Verdad verdadera", una vez entrevista, emponzoña y desasosiega irremediabilmente la existencia del espíritu lúcido que había vivido, hasta antes de vislumbrar semejante abismo, al amparo de una concepción ridículamente optimista del mundo y de sí mismo en tanto que hombre. De ahí que Fernando Savater pueda exclamar, al hilo de su lectura de Ciorán: "¡Lucidez, gotera del alma ...!" (*Breviario de podredumbre*, pg. 14).

Complementemos ahora las ideas recién expuestas con algunos conceptos manejados por Michel Foucault. En *Las palabras y las cosas*, Foucault comienza citando un pasaje de Borges en que se hace referencia a cierta enciclopedia china, provista de una clasificación de los animales tan extraña y singular que no puede menos que arrancar una sonora carcajada al confundido lector. La confusión deriva, en palabras del propio Foucault, del abrupto enfrentamiento con aquello que hay de no-familiar en un pensamiento que, por así decir, comienza donde el nuestro termina y, por tanto, no puede sino trastornar el orden de cosas desde el cual estamos acostumbrados a percibir la realidad. Para Foucault, cada cultura tiene una manera de ordenar la realidad de acuerdo con ciertos criterios que establecen semejanzas y diferencias entre las cosas, procedimiento que permite distinguir entre lo Mismo (lo semejante o familiar) y lo Otro (lo diferente o extraño). La posibilidad y necesidad de la crítica filosófica está ligada al hecho de que el lenguaje, a través de las

reglas de formación de lo Mismo y lo Otro, posee el poder de perpetuar una determinada realidad u orden de cosas, ocultando el hecho de que tal orden de cosas surgió de agentes humanos y, por ende, presenta todos los rasgos inherentes al pensamiento, verbigracia, la historicidad y la discontinuidad. A partir de esta premisa, Foucault desarrolla un método de análisis histórico y crítico que desvela la diferencia, la discontinuidad, la ruptura y el azar que subyacen al orden de saberes que a nuestro pensamiento se presentan a menudo bajo la forma de entidades inmutables. Su *Historia de la locura en la época clásica* constituyó, en este sentido, su primer gran intento por resaltar la Diferencia (en este caso representada por la sinrazón), en donde la historia de la locura ha de ser entendida como la historia de lo Otro, de lo no-familiar capaz de poner en crisis el "sistema de actualidad" -o de familiaridad- del sujeto.

En la introducción al segundo tomo de su *Historia de la sexualidad* formula Foucault en términos asaz precisos el sentido de su proyecto crítico. La filosofía estaría abocada, con arreglo a los lineamientos expuestos en tal texto, no ya a explicar lo que hay de cierto en los conocimientos sino a mostrar, al hilo de una *historia de la verdad*, los "juegos de verdad", es decir, los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser o realidad se configura históricamente bajo la forma de contenidos que pueden y, más aun, *deben* ser pensados. Poner en marcha la empresa de una "historia de la verdad" conlleva, empero, un manifiesto peligro, puesto que semejante empresa nace de la curiosidad que, lejos de asimilar ingenuamente lo que conviene conocer, se aleja de lo Mismo al punto de conducir al sujeto pensante al extravío de sí mismo, ello en una tentativa por saber si es posible pensar distinto de como se piensa. A juicio de Foucault, la actividad filosófica de nuestro tiempo consiste precisamente en el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo,

orientado no a legitimizar lo que ya se sabe sino a mostrar lo irrisorio de todo discurso que desde el exterior pretende ordenar y decir a los demás dónde está "La Verdad".

Por otro lado, la idea de explotar mediante un cierto método crítico aquello que se considera "extraño" parte de la premisa que hace de la filosofía un *ensayo* de modificación de sí mismo, una *ascesis* o ejercicio de sí en el pensamiento, ejercicio encaminado a *liberar* a este último de su servidumbre a un determinado orden de saberes para abrirle nuevas vías de acceso al ser. La clasificación de Borges, sin formar parte de proyecto crítico alguno, hace surgir el problema concierne a los límites y divisiones que nos permiten distinguir entre lo Mismo (en este caso lo lógico y verosímil) y lo Otro (lo ilógico que la clasificación de Borges hace saltar a la vista). La sensación de desorden producida por un pensamiento enteramente distinto del nuestro da lugar a la conciencia de que *existe un orden*, con lo cual queda instaurada una primera distancia frente a ese orden que ha constituido desde siempre, en tanto que fundamento de todo nuestro percibir y pensar la realidad, nuestro horizonte más *propio y familiar*. Una vez descubierta la existencia de ese orden de saberes que ha fungido desde siempre como horizonte de conocimiento, se abre ante el agente de tal descubrimiento la posibilidad de hacer perder su transparencia inicial al conjunto de conocimientos que posee, *percatándose de que no son los únicos posibles ni aun los mejores*. Se trata del descubrimiento de las *perspectivas* que Foucault ejemplifica valiéndose del cuadro *Las meninas* de Velásquez. Cuando una civilización como la europea ha llegado al punto de percibir el conjunto de conocimientos que le es *propio* como una mera perspectiva, un proyecto crítico como el foucaultiano se vuelve posible, a manera de *liberación* de las prescripciones que los códigos primarios de una cultura hacen aparecer como algo fijo.

Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies.<sup>1</sup>

Tras el brutal desgarrón en el orden de las cosas que representa el enfrentamiento con la alteridad, el aparentemente sólido suelo de identidades claras y distintas sobre el cual se ha caminado hasta ahora corre el riesgo de resquebrajarse. Convertido en parte de un proyecto crítico, tal resquebrajamiento revela el fondo revuelto, indiferenciado y sin rostro sobre el cual se han edificado frágiles castillos cual sobre un abismo. Así, es en virtud de haber establecido cierta distancia frente a lo *propio* que el pensamiento llega a reconocerse como creador de órdenes sobre un primigenio des-orden. Ahora bien, ello da lugar a la experiencia alrededor de la cual se estructura la "aventura crítica" al modo en que Foucault la entiende.

(...) existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser.<sup>2</sup>

Todos los temas hasta aquí mentados en relación con las filosofías de Foucault y Cioran encuentran su fuente y sustrato en esta *experiencia desnuda del orden*, misma que posibilita y aun conduce a la crítica radical capaz de derribar incluso lo tenido por más sólido y familiar. Por otra parte, cabe decir asimismo, sin pretender escatimar a ambos autores la innegable originalidad y fuerza inventiva que sus respectivas obras poseen, que todos estos temas se encuentran desarrollados en Nietzsche, filósofo profusamente leído por ambos ya fuese para emularlo (como en el caso de Foucault), ya para impugnarlo (como sucede en Cioran). En nuestra opinión, tal convergencia es posible en virtud de que la referida *experiencia desnuda del orden* constituye igualmente el punto de partida del

<sup>1</sup> *Las palabras y las cosas*, pg. 10.

<sup>2</sup> *Ibid*, pg. 6.

radical proyecto crítico nietzscheano del que Foucault y Cioran pueden ser considerados deudores. Cabe resaltar aquí que la citada experiencia remite en este contexto al vislumbre de cierto trasfondo indiferenciado; de cierto primigenio vacío de sentidos -llamado metafóricamente *abismo*- que el pensamiento olvida con miras a establecer un aparentemente sólido sistema de creencias, valores y conocimientos susceptibles de obrar a manera de "coordenadas" -es decir, propiamente, de sentidos-, permitiendo al individuo orientarse frente a la realidad en que se halla inmerso de una -y a menudo sólo una- manera determinada. Es con respecto a la incondicional servidumbre a una determinada manera de relacionarse con lo real que Foucault propone, siguiendo a Nietzsche, una resuelta *liberación*. O bien, para plantear con Bataille el mismo punto según términos empleados en su libro *Sobre Nietzsche*: el pensamiento nietzscheano se halla dominado por la voluntad de no subordinarse a fines ni *sentidos predeterminados*, en un afán por buscar el azar o "suerte" del que todo sistema de conocimientos surge pero, sobretodo, en un afán por conquistar la *libertad* tras abolir toda servidumbre, haciendo del hombre un agente eminentemente creador. Al igual que el poeta, que introduce el desorden en las palabras ordinarias para crear nuevos órdenes de realidad, el filósofo ha de perder el hilo de Ariadna que es no tener ninguna meta ni servir a ninguna causa, para finalmente llegar a una meta propia y única pero consciente del *laberinto* del cual ha nacido. Por lo demás, para Bataille es también una experiencia reveladora del desorden subyacente al orden lo que permite acceder a la comprensión de una filosofía crítica al modo en que Nietzsche la plantea.

Que no se dude de ello ni un instante: no se ha entendido ni una palabra de la obra de Nietzsche antes de haber vivido esa *disolución* deslumbrante en la totalidad: fuera de eso, esta filosofía no es sino un *dédalo* de contradicciones.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> *Sobre Nietzsche*, pg. 25.

Por "totalidad" entiende aquí Bataille, en parte, la *pluralidad* de perspectivas que un espíritu suficientemente "amplio" es capaz de abarcar, al menos de manera parcial. ¿A qué se refiere, entonces, con la expresión *disolución en la totalidad*? Tomando en préstamo términos utilizados por Lizbeth Sagols en su libro *¿Ética en Nietzsche?*, podemos decir a este respecto que la pluralidad surge, al interior del pensamiento nietzscheano, de un querer-serlo-todo -esto es, de un querer experimentar la *totalidad* del ser-, dado que su filosofar se orienta a abarcar el mayor número de perspectivas posibles. Ahora bien, la contraposición de perspectivas diversas conduce, a juicio de la misma autora, a que en la filosofía de Nietzsche existan siempre corrientes y contracorrientes y, asimismo, a que tal filosofía pueda ser percibida como un laberinto o un caótico universo. Mas el laberinto y el caos se relacionan con el pensar nietzscheano de manera mucho más esencial, en la medida en que remiten a lo caótico y laberíntico de la existencia misma. El carácter caótico de la existencia se impone al pensamiento al hacerse patente cierta "inocencia originaria" del mundo -expresión que pone el acento en el ámbito ético-, o bien, para decirlo con una expresión de la que nos hemos valido en esta introducción, cierta originaria *ausencia de sentidos*. De aquí que Lizbeth Sagols se refiera a la acción del pensamiento sobre el mundo como a la creación de un *orden desordenado* o un *desorden ordenado* (cf. *¿Ética en Nietzsche?*, pg. 15). La disolución de la que Bataille habla es, al menos en este sentido, disolución en la totalidad de perspectivas que componen ese desorden ordenado u orden desordenado y, paralelamente, disolución en la dimensión laberíntica y caótica de la propia existencia.

Esos pensadores en los que todos los astros recorren órbitas cíclicas no son los más profundos; quien mira dentro de sí mismo como dentro de un inmenso



Universo y lleva en sí vías lácteas sabe también de la irregularidad de todas las vías lácteas; conducen al caos y al laberinto mismo de la existencia.<sup>4</sup>

Para Bataille, la ruptura con los valores propios y familiares: "...da al aire que se respira una verdad tan grande que preferiría vivir como un inválido, o morir, que volver a caer en su servidumbre" (*Sobre Nietzsche*, pg. 14). Asimismo, no hay nada que Cioran alabe más que la aciaga lucidez intelectual, en tanto que Foucault encuentra en la sinrazón (y algunas otras formas de des-orden) tanta verdad como en el orden vigente, en tanto que su complemento necesario e indefectible. En todos los casos, la aparente pérdida inicial conduce a una indiscutible liberación.

Así pues, ¿de dónde surge ese reconocerse en la ausencia de sentido cual si se tratara de una situación en cierta forma "más auténtica"? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esa liberación surgida de cierta experiencia desnuda del orden de que hemos hablado?, ¿cuáles sus implicaciones y sus corolarios?, ¿a qué designios responde un proyecto crítico tan radical y poderoso que es capaz de llevar al sujeto pensante al punto de negar incluso aquello que le resulta más querido y familiar? Ha sido el acuciante prurito de responder a estas y otras preguntas lo que nos impulsó a realizar la lectura de Nietzsche que aquí presentamos, tomando como hilo conductor esa experiencia crítica en la que Foucault y Cioran nos han permitido penetrar a lo largo de esta introducción. Acotemos, sin embargo, que no es en modo alguno la intención de este trabajo el vincular a Nietzsche con estos autores; baste la referencia a ellos como explicación de nuestro enfoque de la filosofía nietzscheana, a la cual nos dedicaremos exclusivamente en lo sucesivo. Ahora bien, el haber expuesto con cierto detenimiento ese primer momento en la génesis de nuestro ensayo nos permite ahora delimitar claramente el objetivo principal de éste, a saber:

---

<sup>4</sup> *La gaya ciencia*, pg. 235.

el de ahondar en el examen del proyecto crítico nietzscheano para sacar a la luz las características, condiciones de posibilidad y corolarios de la *liberación* que conlleva, objetivo a cuya consecución se orienta el análisis del concepto de *espíritu libre*, en tanto esta noción reúne en torno a sí -como iremos descubriendo progresivamente- todos los temas planteados hasta aquí.

Enumeremos algunos de estos temas: el perspectivismo, la crítica demoledora que lejos de detenerse ante lo propio y familiar lo busca en tanto que materia prima privilegiada, la visión del hombre y la vida al desnudo sin oropeles ni saludables supercherías, el rechazo -en favor de una incertidumbre escéptica y lúcida- de las ingenuas seguridades que las creencias y los "castillos ideales" brindan, la reivindicación de la historia y el azar frente a la metafísica, la intención de mostrar la discontinuidad y la ruptura debajo de lo aparentemente sólido -el caos bajo el orden-, la filosofía entendida como ascesis o ensayo del pensamiento consigo mismo, la liberación del propio pensamiento como elemento indispensable para alcanzar siempre nuevas perspectivas, la voluntad de vivir el riesgo y desequilibrio que implica la conciencia del abismo. Es de notar que, de una u otra forma, el tema de la verdad constituye el trasfondo de todos los demás. En efecto, el proyecto crítico nietzscheano se cifra en un *convertir la verdad en problema*, en un pasar del *orden* que la verdad representa al *caos y laberinto* que implica no poseer ese frágil hilo de Ariadna capaz de orientarnos permanentemente ante lo real. La lucidez estriba para Nietzsche en el conocimiento de que el laberinto, ese universo caótico dentro del cual la verdad hace las veces de un providencial hilo de Ariadna, no permite alcanzar ni la certidumbre absoluta ni una manera definitiva de ordenar la realidad. O bien, para decirlo con Dolores Castrillo Mirat en su prólogo a *Humano, demasiado humano*:

La sabiduría es en Nietzsche laberinto, extraña y perversa geometría en que el intelecto se pierde sin alcanzar jamás la certidumbre absoluta.<sup>5</sup>

Así pues, nuestro enfoque se halla estrechamente ligado al tema de la verdad y, asimismo, al del dolor, puesto que para Nietzsche *el conocimiento (o la verdad) es dolor*. Siguiendo una vez más a Dolores Castrille Mirat podemos hablar de cierta "pasión por la verdad hasta sus últimas consecuencias": (...) *esa pasión cuya única y gigantesca finalidad es la verdad, por dolorosa y trágica que ésta sea* (prefacio a *Humano, demasiado humano*, pg. 19). Como afirma Lizbeth Sagols, existe en Nietzsche un filosofar afirmativo y otro negativo, consistente este último en el impulso destructor que desconfía de la posibilidad de dar un sentido último al ser. Puesto que la verdad experimentada como dolor procede en buena medida de la ausencia de sentido, vale decir que hemos puesto énfasis en este filosofar negativo, sin soslayar por ello el aspecto positivo presente en las obras aquí analizadas. La ecuación crítica-sufrimiento constituye, pues, una de las premisas de nuestro ensayo, punto en el cual creemos seguir también a Bataille, por cuanto el filósofo francés hace hincapié en aspectos como la soledad, el ponerse en juego, la angustia, la inquietud existencial, el esfuerzo que toda ligereza y "gaya ciencia" conlleva, el suplicio entusiasta derivado de la ausencia de salida en el laberinto, cuestiones todas -según palabras del propio pensador- por entero ajenas a esos "seres risueños para quienes Nietzsche es un problema menor" (cf. *Sobre Nietzsche*, pg. 31). También de Bataille adoptamos el enfoque de la filosofía nietzscheana como una aventura y una experiencia individual, surgida de cierta "apuesta" o dilapidamiento peligroso tendente a la "cumbre", es decir, al más alto grado de intensidad espiritual.

---

<sup>5</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 12.

Hagamos notar aquí que cuando se habla de *verdad* en relación con Nietzsche se han de distinguir dos "verdades" esencialmente distintas. Una es la verdad entendida en su acepción habitual -o *Verdad ideal* en contraposición con la *Verdad trágica* (cf. pg. 19 del prólogo a *Humano, demasiado humano*)-, misma que Nietzsche identifica con el mundo ideal de la metafísica y que remite a una inmensa ficción proveniente de nuestras necesidades y aflicciones humanas, demasiado humanas; en esta acepción, la verdad resulta ser un artilugio inventado por el hombre para escapar a la caducidad y dar a su existencia un significado infinito. Por otra parte, existe en Nietzsche un concepto de verdad al que hemos hecho referencia al hablar de cierta "pasión por la verdad hasta sus últimas consecuencias", y que por lo demás se asemeja a la "Verdad verdadera" que tuvimos oportunidad de mencionar en relación con la filosofía de Cioran.

(...) la Verdad Originaria (...) una Verdad última -la del eterno flujo de todas las cosas- que recoge todos los atributos que rechazaba la metafísica: la contradicción, la lucha, la alternancia de la creación y la destrucción, la ambigüedad, el claroscuro de la luz y la sombra, la irracionalidad ... (...) Para encararla es preciso estar poseído por una voluntad trágica (...) <sup>6</sup>.

Trátase, pues, de una Verdad del laberinto, del caos que es desorden ordenado u orden desordenado y que en última instancia revela el trasfondo indiferenciado de la existencia, indiferente a las interpretaciones humanas, demasiado humanas que se desprenden de nuestras creencias y valores. Recalquemos la expresión *voluntad trágica* utilizada en la cita precedente. ¿No es el tema de la tragedia exclusivo de *El nacimiento de la tragedia*, primera obra del pensador alemán contra cuyos planteamientos centrales él mismo se rebeló en sus escritos posteriores? En realidad, cierta exigencia trágica continúa respirando en toda la obra de Nietzsche, sólo que matizada por propósitos distintos. Acaso se deba ello a un hecho que Crescenciano Grave señala en su libro *El pensar trágico*, a saber: que en

<sup>6</sup> Ibid, pg. 19.

Nietzsche la configuración de lo trágico es reflexiva, puesto que no sólo nos muestra el **juego trágico del mundo y su simbolización en la obra de arte, sino que nos presenta también la constitución trágica del propio pensamiento nietzscheano.** Mas el tema de la tragedia remite al de Dionisos, figura asimismo presente en la totalidad de la obra nietzscheana y que en el prólogo a *Humano, demasiado humano* -escrito bastantes años después de la publicación del libro- es puesto en relación con el concepto de *espíritu libre*. Dionisos acompañó a Nietzsche a lo largo de todo su filosofar en tanto que símbolo de la afirmación de la vida sin exclusión de los aspectos rechazados por la metafísica y el cristianismo -afirmación sintetizada en la consigna: "Dionisos contra el crucificado"-, no estando restringido al primer período de su pensar. Ger Groot y Charo Crego (cf. prólogo a *La gaya ciencia*) distinguen entre un impulso hacia el *orden* y otro hacia el *caos*, denominados *apolíneo* y *dionisiaco* respectivamente. En palabras de estos intérpretes, Nietzsche rompe con Wagner al considerar que éste se equivoca en abandonar y, más aun, pretender resolver la **trágica relación de tensión entre orden y caos.** Semejante tendencia wagneriana es por lo demás natural, dado que el intelecto mismo busca conjurar el *caos dionisiaco* a través de la **ficción.** El mundo, no obstante, es amoral e indiferente al *apolíneo orden humano*: posee un fondo indiferenciado y carente de "sentidos" que se hace patente con la muerte de Dios. **Dionisos** representa para Nietzsche, entre otras cosas, la afirmación explícita de la vida **tras la muerte de Dios,** afirmación que no supone resignación alguna sino que revela el heroísmo de asumir la existencia en un mundo sin Dios, es decir, en un mundo sin estructura, directrices o *sentidos predeterminados,* pero provisto de la *libertad* necesaria para que al hombre le sea dado construir una *verdad propia* desde sí mismo, a sabiendas de que el caótico abismo dionisiaco subyace a todas sus construcciones. En atención a esto, cabe decir que el tema de Dionisos guarda una estrecha relación con la

*liberación* derivada de la radical crítica de que hemos hablado hasta aquí. Pretendemos, pues, **mostrar en este ensayo el íntimo vínculo existente entre el *espíritu libre* y Dionisos.**

Una vez definidos nuestros planteamientos cardinales, sólo resta decir que nos centraremos, al menos en los cuatro primeros capítulos, en el segundo período de la filosofía nietzscheana y en las obras que a él corresponden, echando mano adicionalmente de *El nacimiento de la tragedia* en lo que se refiere a la primera formulación de las ideas relativas a Dionisos. Ello no impide, empero, que las ideas expuestas en el resto de la producción nietzscheana se encuentren presentes a lo largo de estas páginas, bajo la forma de marco de referencia que confiere el trasfondo adecuado a los puntos tratados. Importa señalar, por otra parte, que nuestro objetivo fue el de enfrentarnos directamente con los textos de Nietzsche, evitando al máximo las referencias tanto a intérpretes cuanto a filósofos egregios. A fin de dar a aquellas temáticas que abordaremos la debida coherencia, hemos elegido un orden de exposición que a nuestro juicio facilita la comprensión de su interdependencia. Así, comenzaremos con un capítulo introductorio -basado en interpretaciones de Eugen Fink- orientado a determinar el marco general en que se inserta la noción de *espíritu libre* dentro de la filosofía nietzscheana. Posteriormente, procederemos al análisis de la antítesis del espíritu libre, a saber, el *espíritu siervo*. El tercer capítulo estará dedicado al esclarecimiento de la relación entre el concepto de *espíritu libre* y la muerte de Dios. Será en los capítulos cuarto y quinto que abordaremos propiamente la caracterización del espíritu libre en función de la experiencia de *liberación* que supone, introduciendo nociones como las de *abismo*, *pensamiento laberíntico* o *saber trágico* que nos permitirán alcanzar los objetivos más arriba planteados. Por último, en el sexto y último capítulo pondremos en contacto el concepto de *espíritu libre* con el ámbito de la ética y el sentido. Cabe indicar a este respecto que, pese a no ser el ámbito ético

explícitamente abordado sino hasta el último capítulo, ocupa en realidad un lugar central a lo largo de nuestro trabajo. En efecto, una decidida posición "ética" (en un sentido distinto del habitual que ya tendremos oportunidad de esclarecer) asumida por Nietzsche ante problemas de orden epistemológico y metafísico provoca que el presente ensayo, encaminado en principio a dilucidar la experiencia liberadora que la muerte de Dios implica, revele una orientación predominantemente ética -como se comprobará por lo demás a medida que avancemos en nuestro análisis del concepto de *espíritu libre*- incluso al ser tocados temas como los de la Verdad, el conocimiento y la ecuación Ser-Nada, pertenecientes en rigor a los terrenos de la Teoría del conocimiento, la Metafísica o la Ontología.

## Capítulo 1: Una filosofía del desengaño

### En contra del idealismo metafísico

Diversos intérpretes coinciden en dividir el pensamiento de Friedrich Nietzsche en tres grandes períodos. Así, Eugen Fink denomina “período de ilustración” a aquel en que el concepto de *espíritu libre* es presentado y elaborado. Se trata de un período intermedio entre la propuesta metafísica de *El nacimiento de la tragedia* y la fase en que Nietzsche desarrollará plenamente su pensamiento a través de obras como *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*. Usualmente se considera que existen patentes puntos de ruptura entre la concepción filosófica de *El nacimiento de la tragedia* y la ofrecida en la etapa de “ilustración”. Al esclarecimiento de tales puntos de ruptura dedicaremos las siguientes líneas, mismas que nos permitirán trazar el marco en el cual la noción de *espíritu libre* cobra cabal sentido.

Cabe decir, siguiendo a Fink, que la primera etapa en el pensamiento de Nietzsche reviste manifiestos matices románticos. Ello en el sentido de que el pensador alemán pretende haber alcanzado una visión “totalizadora” a la manera de la filosofía idealista, esto es, un núcleo metafísico por medio del cual le es dado entrever la íntima esencia del mundo, comprendiendo desde ese núcleo la totalidad de sus fenómenos. En efecto, en *El nacimiento de la tragedia* el arte trágico anterior a Eurípides se le revela a Nietzsche, más allá de aspectos históricos y culturales concretos, como portador de una verdad “cosmológica” que involucra a las potencias de la Naturaleza expresadas a través de lo apolíneo y lo dionisiaco. Se trata, pues, de una concepción metafísica y romántica que



rebasar el ámbito de los datos históricos propiamente dichos, interpretando los fenómenos humanos como manifestaciones de una realidad más "esencial" o "verdadera".

En contraste, el segundo período se caracteriza por una fuerte raigambre positivista que antepone el espíritu científico a aquel arte trágico cargado de implicaciones metafísicas, erigiéndose en una contundente crítica a la etapa romántica en que la filosofía de Nietzsche, impregnada todavía del épico hálito de la música wagneriana, había ofrecido sus primeros frutos. Desde este nuevo punto de vista, todo idealismo metafísico se revela como trampa y error de una civilización empeñada en embellecer, mediante autoengaños y concepciones que falsean la realidad natural e histórica, todo lo relativo al mundo del hombre. De estas trampas y autoengaños románticos cree Nietzsche haber despertado, como de un pueril y absurdo sueño por el que se había dejado envolver en sus años de juventud.

Es en este sentido que la mirada positivista del segundo período se torna escéptica y crítica frente a toda interpretación que, por encima de los hechos, pretenda ofrecer una visión totalizadora de la realidad. Trátase, pues, de una mirada fría que desgarrar el velo de toda ilusión idealista encaminada a mostrar una "realidad fundamental" detrás de hechos particulares. El hombre real y concreto es para Nietzsche, ahora, el verdadero tema de reflexión de una filosofía que encuentra en los procesos históricos, y no en el seno de una Razón universal nacida de la superstición y de cierto infundado optimismo, la fuente del saber humano acerca del mundo y de sí mismo. En sentido estricto, el tema del hombre se circunscribe a su "des-ilusionamiento", es decir, a la puesta en crisis de las ilusiones que la metafísica idealista había presentado como supremas realidades, a saber: la correspondencia entre las facultades cognoscitivas del hombre y la estructura del mundo, la existencia de un orden ético en el universo, la posición central del hombre dentro de tal universo, la existencia de criterios valorativos absolutos y ahistóricos, la posibilidad de

aprehender racionalmente los fundamentos últimos de la realidad, la íntima conexión entre tales fundamentos y el ser del hombre, entre otras cuestiones tratadas por la metafísica a través de siglos de filosofía.

Así pues, la metafísica entera es concebida ahora como una ficción, como una gran mentira con base en la cual el hombre logra dar a su existencia un elevado sentido, "edulcorando" el mundo y la vida para hacerlos más tolerables a las naturalezas cándidas e ingenuas. Se establece, pues, un antagonismo radical entre ingenuidad y saber crítico, mismo que se traduce, en último término, en un encarnizado combate entre las tendencias vitales que animan al hombre y las potencias disgregadoras del intelecto que lo des-animan. A la ceguera de la vida se antepone la gélida mirada del espíritu científico y objetivo, provisto de un conocimiento libre de ilusiones capaz de pulverizar todo ideal, a costa acaso del hombre que, despojado de apoyos metafísicos, habrá de enfrentarse a un mundo carente de certidumbres absolutas.

Ahora bien, en la ruptura del autoengaño idealista la llamada "psicología del desenmascaramiento" desempeña un papel cardinal, en la medida en que revela detrás de los más elevados ideales y valores una matriz no metafísica sino histórica, a menudo incluso baja y mezquina. Es en este sentido que la etapa de "ilustración" de Nietzsche se caracteriza, como afirma Fink, por la disolución profanadora de las tres formas de la grandeza humana presentadas como tales por el idealismo metafísico, a saber: el santo, el artista y el sabio. A tales figuras opone Nietzsche la de un hombre que no es ni santo, ni artista ni sabio, puesto que no permanece servil a forma específica alguna ni se deja seducir por las supersticiosas significaciones metafísicas que el romanticismo idealista les confiere, sino que mantiene, por medio del escepticismo y la crítica, una movilidad libre de los pesados fardos que las interpretaciones tradicionales habían constituido durante siglos. Es

precisamente a este tipo humano liberado de las interpretaciones tradicionales de las cosas al que Nietzsche bautiza con el nombre de *espíritu libre*.

De tal suerte, la segunda etapa del pensamiento nietzscheano puede entenderse, por cuanto constituye una puesta en cuestión de las ilusiones metafísicas bajo cuyo cielo ha vivido por siglos el mundo occidental, como una "filosofía del desencanto", en donde una nueva actitud crítica, escéptica y científica comienza a desarrollarse a través del concepto de *espíritu libre*. El escepticismo y la crítica dirigidos a la metafísica obedecen, principalmente, al inveterado olvido de la dimensión contingente en que toda valoración y conocimiento humanos hunden sus raíces.

Así pues, se colige de lo dicho hasta aquí que la filosofía de Nietzsche, cuando menos durante el segundo período de su desarrollo, se centra en el hombre concreto y en los procesos históricos a través de los cuales se ha ido forjando éste la serie de valoraciones, ideales y modos de vida que prevalecen hasta hoy. Lo peculiar en ello radicaría, en términos del propio Nietzsche, en que a diferencia de las corrientes filosóficas predominantes en Occidente, herederas del racionalismo y la metafísica, no se parte de axiomas abstractos e insuficientemente demostrados de los cuales han de deducirse ciertas conclusiones que, invariablemente, terminan por apuntalar las concepciones románticas y optimistas de una civilización que se auto-justifica a través de sus filósofos. Por el contrario, cuando Nietzsche pregunte por el origen de la moral no echará mano de proposiciones que hagan de la moral en boga el producto de potencias ajenas al hombre, sino que intentará mostrar la génesis histórica de los muy particulares modos de interpretar la moralidad que nuestra cultura nos ha heredado. Del mismo modo, al referirse al origen del conocimiento hablará de procesos psicológicos sujetos a las imperfecciones de toda forma de vida que lucha por el poder y la supervivencia, y no, al modo de la metafísica, de

sujetos puros de conocimiento que aprehenden la auténtica realidad del mundo merced a la estructura racional que comparten con él. En otra etapa de su pensamiento, Nietzsche acuñará el término *genealogía* para designar este método crítico, histórico y natural que se opone al del idealismo metafísico tradicional.

### Sobre antropología y tipología

Ahora bien, si aquellas potencias metafísicas de que habla el idealismo son en realidad el resultado de un esfuerzo interpretativo que hunde sus raíces en la historia, y no de una instancia pretendidamente sobrehumana -llámese Dios, Absoluto o Razón universal-, hemos de reconocer en el hombre a un ser creativo que, al asignar a su existencia un significado metafísico ajeno a su propia acción civilizatoria, se olvida a sí mismo en cuanto creador y atribuye a sus obras una génesis externa. Hagamos notar empero que, pese a pensar al hombre como víctima de un olvido respecto de sus propias capacidades creativas, la antropología recién esbozada permite a Nietzsche concebirlo al propio tiempo como un animal capaz de valorar, de auto-conformarse y de vivir de acuerdo con un proyecto por él mismo instituido. En efecto, el hombre, dotado de un poder creador que vuelca sobre sí mismo en el espacio de una autoconformación -y sobre la realidad que le rodea en la emisión de juicios de valor, verbigracia: lo que en la vida es verdadero, lo que es falso, valioso o fútil-, se ha autoconfigurado históricamente con arreglo a modos de existencia diversos: el del santo, el del docto, el del guerrero, el del artista. Tales modos de existencia se erigen en figuras paradigmáticas, en arquetipos emplazados a guisa de ideales que merecen ser venerados, preconizados, alcanzados en la vida. Es en función de tales

modelos que el hombre, arrastrado por sus múltiples afanes existenciales, se resuelve a cultivar ciertas potencialidades en desmedro de otras. De tal suerte, cada hombre individual participa, sin necesidad de haberse experimentado a sí mismo como un ser creador, de una realidad plástica y cambiante gracias a la cual cada cultura, con base en una representación de sí misma, ha interpretado a través de la historia su posición en el cosmos, lanzándose en pos de los ideales de humanidad que se ha forjado sintetizándolos en el concepto de *hombre superior*.

Los referidos modos de existencia, es decir, las concreciones de modelos de superioridad como el del santo, el artista o el sabio son denominados por Nietzsche *tipos humanos*, mismos que se generan de manera natural a través del proceso civilizatorio y cuyas combinaciones predominantes dan cuenta de diferentes coyunturas históricas. Pues bien, *el espíritu libre es, en este sentido, un nuevo tipo humano: precisamente aquél que renuncia a los paradigmas establecidos para experimentar a sí mismo como un individuo creador, capaz de establecer nuevos ideales, es decir, nuevos modelos de vida al margen de los que la tradición a que pertenece le señala.*

Notemos aquí que la interpretación de lo que la cultura occidental representa esbozada más arriba, así como la reflexión en torno a los nuevos ideales de humanidad capaces de hacerle frente, dejan entrever en el propio Nietzsche algunos de los caracteres fundamentales del espíritu libre, verbigracia: el escepticismo ante la tradición, la actitud crítica o el pensamiento creador capaz de imaginar nuevos modelos de vida. Entendamos, pues, que el filósofo alemán no se limita a exponer una serie de conceptos orientados a

cierta libertad de espíritu entendida de un modo abstracto, sino que se concibe a sí mismo como un espíritu libre capaz de asumir las tareas históricas que le corresponden.<sup>7</sup>

### La gran tarea

El proyecto de sugerir un nuevo ideal del hombre que corresponda al desarrollo de la cultura occidental se abre paso de manera crecientemente definida, apasionada e imperiosa en el segundo período de la filosofía de Nietzsche, culminando en *La gaya ciencia* con numerosas anticipaciones de lo que será su formulación más acabada por boca de Zarathustra. En el tercer período del pensamiento nietzscheano será el concepto de *superhombre*, y no el *de espíritu libre*, el que ocupará el lugar central. En cualquier caso, el proyecto de descubrir nuevos caminos por los cuales pueda transitar la humanidad futura comienza a cobrar forma en la mente de Nietzsche al inicio del segundo período, como una suerte de "iluminación desde abajo" -según expresión empleada por el propio autor en oposición a las presuntas "iluminaciones divinas"-, es decir, como la revelación de que su obra podría constituir el detonador de modos de pensar y de sentir apenas perceptibles pero presentes ya en Occidente, capaces de marcar nuevas tareas y proyectos a la humanidad por venir, capaces también de entender al hombre mismo como un proyecto susceptible de autoconformarse históricamente al margen de nociones como las de Dios, Absoluto o Razón universal que inhiben su capacidad creativa; en última instancia, convirtiéndolo al

<sup>7</sup> En este sentido, nos es lícito considerar que la figura del *espíritu libre* es esencialmente multívoca, en la medida en que se presenta al propio tiempo como un ideal, como una figura históricamente existente y como una referencia implícita a Nietzsche mismo. Ello es particularmente perceptible en el prefacio a *Humano, demasiado humano* (pg. 34), en que Nietzsche asevera que, pese a haber existido hombres que han gozado de una innegable libertad de espíritu: "espíritus libres de este género -a saber, del género descrito en su obra- no los hay ni los ha habido nunca", estando en parte motivada su ambigua identificación con individuos históricos y concretos por la necesidad del filósofo de Röcken de creer "que no era el único en ser de este modo, en ver de este modo (...)".

conocimiento, en tanto que fuente de nuevos modos de vida y pensamiento, en máxima experiencia y aun aventura vital, por obra de la cual los artículos de fe de nuestra propia época se convierten en algo cuestionable e incluso despreciable o digno de destrucción.

Pero valga lo hasta aquí dicho como mera introducción a cuestiones que examinaremos con todo detenimiento en lo sucesivo, a medida que vayamos desentrañando la naturaleza y rasgos característicos del espíritu libre. Pareciera que hemos tocado ya los aspectos capitales de este concepto pero, como iremos descubriendo, no hemos hasta aquí sino delineado vetas riquísimas en consecuencias y reflexiones que habremos de explorar ahora. Como veremos, el alcance de los temas que nos hemos limitado aquí a sugerir hacen de la filosofía nietzscheana uno de los puntos de referencia obligados del pensamiento occidental, así como una de sus expresiones más profundas y abarcadoras. Por lo demás, la envergadura del proyecto nietzscheano recién descrito deja adivinar ya la razón que obliga a entenderlo precisamente como profundo y abarcador, dado que su tarea es la más grande en la medida en que se aboca directamente, a diferencia de otras filosofías, a abordar el tema más vital y concreto, a saber, el de la génesis de nuestras más inveteradas concepciones, valoraciones y modos de vida, así como sus infinitas posibilidades y modelos antagónicos en atención a una humanidad futura. La interpretación de la historia de Occidente que esbozaremos en el siguiente par de capítulos constituye ya, en virtud de su diametral divergencia respecto al resto de las ópticas imperantes, el primer intento de Nietzsche por dinamitar, conforme a las directrices de su gran tarea y desde el punto de vista de un espíritu libre, los cimientos mismos de la civilización occidental.

## Capítulo 2: Del espíritu siervo

### I. Evolucionismo y filosofía

#### El surgimiento de la conciencia

Ha quedado ya someramente delineada la posición que ocupa la noción de *espíritu libre* dentro del marco de una tipología y proyecto orientados, en último término, a proporcionar un nuevo ideal del hombre diametralmente opuesto a los formulados por la tradición occidental, tradición cuya tendencia metafísica ha fomentado, al entender de Nietzsche, interpretaciones que falsean la realidad histórica y natural por mor del romántico idealismo que las permea. Antes de regresar al tema del *espíritu libre* habremos de analizar detalladamente, a lo largo del presente capítulo, la manera en que los modos tradicionales de entender y valorar la realidad aseguraron la victoria del *espíritu siervo*, antítesis del *espíritu libre* a cuya superación se dirigen los esfuerzos de éste. Ello nos permitirá, llegado el momento, apreciar cabalmente la especificidad que el *espíritu libre* presenta frente a los modos de vida predominantes hasta hoy dentro de la tradición occidental. Así pues, partiremos del momento en que, al modo de ver de Nietzsche, comienza a configurarse la conciencia gregaria que da lugar al surgimiento del *espíritu siervo*, no sin antes señalar que todos aquellos procesos culturales y psicológicos que a continuación elucidaremos -a saber, aquellos que condicionan la aparición de la conciencia gregaria-, constituyen, pese a ser ubicados por Nietzsche en un remoto y por ende indefinido estadio histórico de la humanidad, rasgos característicos que han acompañado a la civilización occidental hasta la actualidad, de tal forma que continúan determinando las valoraciones y prácticas más fundamentales de Occidente.



Comenzemos, pues, por lo más remoto: por el asombro y terror del hombre no civilizado ante el mundo que le rodeaba, un mundo hostil y peligroso frente al cual poseía, no obstante, una ventaja, dado que el animal *hombre* se distingue de los demás animales por su capacidad de entablar con todo aquello que le rodea una relación de conocimiento. La fórmula que define al conocimiento en este estadio de la civilización -mas recordemos que partimos del supuesto de que los procesos que describimos se han conservado al menos parcialmente hasta nuestros días-, es la siguiente: algo desconocido debe ser reducido a algo conocido. Así pues, conocer es reducir lo insólito, extraño y problemático a lo familiar, acostumbrado y cercano. De esta suerte, es el instinto del miedo ante un mundo hostil lo que impulsa al hombre al conocimiento, garantizándole una sensación de seguridad recuperada tras el terror inicial.

Por otra parte, el hombre individual necesitaba de sus semejantes con vistas a lograr la suficiente ayuda y protección para asegurar su subsistencia. Así, ante el apremio de hacerse entender por ellos para expresar sus necesidades, el "genio" de la especie *hombre* -una suerte de principio evolutivo que deriva Nietzsche de su lectura de Darwin- termina por desarrollar en él la conciencia, misma que le permitía aprehender sus propias sensaciones y pensamientos para saber cómo se sentía, qué pensaba, qué le hacía falta y, de esta forma, poder comunicarlo a sus semejantes. De todos los pensamientos y sensaciones que surcaban su mente, sólo una ínfima parte se tornaba conciente, a saber: aquella relacionada con las necesidades que lo ligaban a un grupo, a una pequeña y primitiva sociedad: a un rebaño para emplear el término nietzscheano.

(...) sostengo que la conciencia no forma parte propiamente de la existencia individual del hombre, sino más bien de eso que hay en su naturaleza de social y de

rebaño; que por consiguiente sólo está finamente desarrollada en relación a la utilidad social y del rebaño (...) <sup>8</sup>

El hombre individual conoce, sabe, cree o se imagina todo cuanto puede ser útil a los intereses del pequeño rebaño al que pertenece: tal es la esencia de su "conocimiento" del mundo. En este estadio de desarrollo de su conciencia carece aún de "órganos" para discernir la verdad: se limita a recorrer el mundo de superficies y de signos -un mundo generalizado y vulgarizado- que le permite vincularse al rebaño capaz de satisfacer sus necesidades de protección y ayuda. De ahí que su conocimiento del mundo sea esencialmente deficiente y que sea posible decir, con Nietzsche, que: (...) *toda concienciación comporta un gran y radical proceso de estropeamiento, falseamiento, superficialización y generalización (La gaya ciencia, pg. 273).*

Mas no sólo en este sentido incurren las nuevas facultades cognoscitivas del hombre en un radical falseamiento. Examinemos otro punto que arrojará un poco más de luz a este respecto. Al entender de Nietzsche, el mundo en su conjunto se presenta al hombre bajo la forma de un enorme caos caracterizado por el eterno flujo y devenir de sus elementos, circunstancia que parecería imposibilitar toda aprehensión o conocimiento encaminados a reducir lo extraño y hostil a lo familiar y agradable, dado que las redes del intelecto se mostrarían incapaces de asir una realidad cambiante y en constante movimiento. No obstante, existe una salida que no escapa al "genio de la especie":

Si el individuo vivo quiere conservarse, tiene que intentar asir el mundo y un mundo en devenir no le ofrece ningún asidero. Por eso tiene que crearse un mundo que se pueda asir y el grado en que lo consiga determinará sus posibilidades de supervivencia. <sup>9</sup>

<sup>8</sup> *La gaya ciencia, pg. 273.*

<sup>9</sup> *Ibid, pg. 15.*

Recalquemos que el conocimiento nace hallándose al servicio de la autoconservación al interior de un medio hostil, no al servicio de la verdad o la exactitud. Es por ello que la creación de un mundo ficticio que se pueda asir, eliminando el devenir para quedarse con un orden lleno de regularidades, no podía representar en modo alguno una tarea imposible para el hombre. A través de un proceso de abstracción que elimina las divergencias para quedarse únicamente con las correspondencias -con "lo mismo" según término utilizado por Nietzsche-, el intelecto humano logra someter la infinita diversidad de un mundo en devenir a un número finito de denominadores comunes, simplificando la realidad al reducir su abrumadora policromía a unos cuantos tonos y matices. Tal proceso en esencia inexacto, arbitrario e ilógico comienza a configurar las más inveteradas leyes del pensamiento humano, es decir, las leyes de la lógica, de ahí que Nietzsche asevere que la lógica surge de lo ilógico. La equívoca precipitación con que el hombre comenzó a juzgar la realidad que le rodeaba dio empero los frutos esperados en términos de supervivencia, pues innumerables individuos que razonaban de un modo distinto a como nosotros razonamos ahora -de un modo más verdadero, según indicación de *La gaja ciencia*, pg. 153- sucumbieron. Quien, por ejemplo, no sabía encontrar con la suficiente frecuencia "lo mismo" respecto a su alimento o a los animales hostiles a él, así como aquellos que eran demasiado cuidadosos en ciertos procesos lógicos como la subsunción, tenían menores perspectivas de sobrevivir frente a quien ante todo lo parecido deducía enseguida la igualdad.

(...) los seres que no tenían una vista muy precisa estaban en ventaja sobre aquellos que veían que todo "fluía". Estrictamente hablando, todo alto grado de cautela en la deducción, toda propensión al escepticismo, entraña un grave peligro para la vida. No existirían hoy seres vivientes, si no hubiese sido desarrollada poderosamente la propensión opuesta a afirmar, antes que a suspender el juicio; a

errar e inventar, antes que a esperar; a asentir, antes que a negar; a juzgar, antes que a ser justo.<sup>10</sup>

De este modo, el devenir queda aparentemente apresado tras la red conceptual que el conocimiento humano, independientemente de todo criterio de verdad, tiende en aras de su supervivencia, asignando a las convicciones adquiridas el nombre de "verdades". En este contexto, un conocimiento es "verdadero" en la medida en que se encuentra a disposición de las necesidades vitales más apremiantes en un momento determinado.

Mas el instinto de autoconservación es rápidamente satisfecho y aparece de inmediato el auténtico motor de la vida, el impulso vital propiamente dicho, a saber: el afán de apropiación, expansión, auto-afirmación y sometimiento que en el segundo período de la filosofía nietzscheana recibe el nombre de *sentimiento de poder*. Convertir el mundo en algo comprensible y manejable a base de conceptos abstractos continúa representando para el hombre una tarea fundamental, esta vez con miras a acrecentar su sentimiento de poder. De ahí que los referidos procesos de abstracción sigan constituyendo el principal motor del intelecto humano.

El curso de los pensamientos o de las conclusiones lógicas de nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que individualmente considerados son, en sí, muy ilógicos e injustos; normalmente sólo percibimos los resultados de esta lucha: tan rápida y ocultamente funciona ahora este viejísimo mecanismo dentro de nosotros.<sup>11</sup>

Ahora bien, desde las épocas más tempranas de la humanidad surge la idea de una trascendencia divina que sirve de garantía a aquel mundo ficticio, a aquel orden fijo y absoluto que había logrado detener el devenir de las cosas. La religión aportaba, mediante los dioses vinculados al hombre de los que hablaba, un criterio de verdad que hacía de los conocimientos humanos efectivas estructuras de la realidad. De tal suerte, aquellos

<sup>10</sup> Ibid, pg. 154.

<sup>11</sup> Ibid, pg. 154.

individuos que no eran lo suficientemente fuertes para crearse su propia verdad en la lucha por la vida podían descansar en un orden fijo de verdades sin necesidad de esfuerzo creativo propio, además de gozar de los privilegios de la certidumbre absoluta (cf. prólogo de Ger Groot y Charo Crego a *La gaya ciencia*, pg. 20).

Recapitulemos ahora lo siguiente: la adquisición del estado conciente por parte del hombre surge en atención a dos circunstancias fundamentales, a saber: las necesidades comunicativas al interior de un rebaño y el apremio de reducir el problemático devenir del mundo a una serie de medidas fijas susceptibles de ser aprehendidas por el intelecto. Debido a que ningún sólido criterio de verdad respalda tales procesos orientados únicamente a la supervivencia de la especie, los primeros pasos intelectivos del hombre se hallan signados por la ligereza, la superficialidad y la credulidad, características que hacen del estado conciente un haz de errores e imprecisiones. La conciencia constituye, de hecho, la función más tardíamente desarrollada en el hombre y por tanto la más deficiente.

El estado conciente es la evolución última y más tardía de la vida orgánica y por consiguiente lo que ésta tiene de más inacabado y precario. Del estado conciente se derivan múltiples errores (...) <sup>12</sup>

En virtud de ello, ha parecido conveniente al *genio de la especie* regularla de manera que no crezca demasiado rápidamente. Es a causa de tal circunstancia que el hombre, ciegamente orgulloso de su estado conciente, lo toma como una capacidad fija y acabada, negando tanto su crecimiento como sus intermitencias.

Esta ridícula sobreestimación y desconocimiento de la conciencia ha surtido el efecto utilísimo de haber impedido un desarrollo demasiado rápido de la misma. Porque los hombres creían que ya poseían el estado conciente, no se han esforzado mayormente por adquirirlo ¡y así es aún hoy día! <sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Ibid, pg. 71.

<sup>13</sup> Ibid, pg. 72.

Que el hombre no haya desarrollado grandemente su estado conciente significa, ante todo, que no se ha percatado de los errores fundamentales en los que descansan buena parte de sus imprecisos "conocimientos" del mundo y de sí mismo. A continuación estudiaremos tales profundos errores con mayor detenimiento.

### Las supersticiones

Durante lapsos tremendos, el intelecto no producía más que errores; algunos de ellos resultaban útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien los encontraba, o los heredaba, contaba con ventajas en su lucha por sí mismo y su prole.<sup>14</sup>

Tales errores se fueron convirtiendo, después de haber sido transmitidos de generación en generación durante el tiempo suficiente, en artículos de fe hundidos en lo más profundo de la conciencia humana. Citemos a modo de ejemplo los siguientes: pensar que hay cosas perdurables, que hay cosas idénticas, que una cosa es tal como aparece, que nuestra voluntad es libre, que lo que para uno es bueno es bueno en sí, que los valores en que uno cree son eternos y absolutos, que existe un Dios y una providencia divina. A ellos se agrega la primitiva pero hasta hoy dominante superstición que atribuye a la existencia un significado ético.

(...) el hombre ha atribuido a todo cuanto existe una relación con la moral, endosando al mundo sobre las espaldas una significación ética. Vendrá un día en que eso tenga tanto o menos valor del que tiene hoy la creencia en la masculinidad o femineidad del sol.<sup>15</sup>

En el clamor idealista que reza: "¡la vida no podría soportarse si le faltase la trascendencia ética de su razón!" veía Nietzsche la expresión última de tal supersticiosa

<sup>14</sup> Ibid, pg. 151.

<sup>15</sup> Aurora, pg. 68.

creencia en un orden ético del mundo, misma que termina por decretar presuntuosamente que, dado que la existencia de semejante trascendencia ética es indispensable para el bienestar del hombre, existe realmente -como si todo cuanto es necesario para la conservación de una especie tuviese que existir, de tal manera que la conservación de dicha especie resultase ser algo en extremo importante-. También a este respecto cabe agregar una superstición más que acompaña al hombre desde los tiempos más remotos, pues de manera presuntuosa se ha considerado siempre a sí mismo, con base en una errónea jerarquía y en virtud de su presunta cercanía respecto a cierta trascendente divinidad, como estando por encima de todas las demás especies e incluso de la Naturaleza misma.

Los errores hasta aquí mencionados tienen un denominador común que permite colgarles el rótulo de "supersticiones": se trata, en todos los casos, de hipótesis con un valor científico mínimo, concebidas en un estadio de desarrollo de la conciencia en que el conocimiento era rudimentario y primitivo, siendo las exigencias para aceptar por probada una cosa muy reducidas. Recordemos que la conciencia, y con ella el conocimiento, surgen a manera de eficaz arma en la lucha por la supervivencia, de ahí que cumplieran con su cometido pese a estar basados en errores que hacían caso omiso de las causas naturales. Es así que proposiciones cuya verdad se deseaba intensamente -porque representaban un beneficio en algún respecto- se establecían atrevidamente como la verdad frente a la apariencia, sin reparo alguno en lo tocante a su verosimilitud y demostración. Las normas según las cuales se valoraba "verdadero" o "falso" obedecían, pues, a la utilidad más que a la exactitud, de tal modo que la legitimidad de los conocimientos residía menos en su grado de verosimilitud que en su antigüedad, en su asimilación pero, sobretodo, en su carácter de condición vital. Es en este sentido que podemos considerar al conocimiento como estando

incondicionalmente al servicio de la vida, ya fuese para su conservación o para su expansión.

Cuando parecía surgir un conflicto entre la vida y el conocimiento, nunca se luchaba seriamente: se consideraba **una** locura negar y dudar. <sup>16</sup>

A este estadio de desarrollo de la conciencia pertenece el surgimiento de las primeras religiones, pues (...) *muestran un rasgo que debe su origen a una anterior intelectualidad inmadura de la humanidad; todas se toman sorprendentemente a la ligera la obligación de decir la verdad (...)* (*La gaya ciencia*, pg. 140).

Así pues, todas las funciones superiores del organismo humano, todo el conjunto de sus procesos mentales se halla ajustado a esos antiquísimos errores fundamentales, a esas supersticiones que terminan por determinar -según expresión empleada por Nietzsche- **una** "torcedumbre hereditaria del intelecto humano", por lo demás muy útil en lo tocante a la prosperidad de una especie que, apoyada en ideas elevadas acerca de sí misma y de su destino, logra sacralizar la ficción en tanto que condición de su propia existencia. No obstante, la veracidad, esto es, la mirada fría que atiende más a las causas naturales que al sentimiento, comienza a despuntar paulatinamente como una habilidad joven, aún inmadura pero crecientemente pujante que en etapas más civilizadas tendrá sus mejores representantes en individuos dispuestos a poner en duda los errores fundamentales. Es lógico suponer, empero, que la nueva diosa Verdad tuviese que entablar innumerables batallas antes de alcanzar cierta preponderancia en el hasta entonces equívoco mundo del hombre.

Parecía que con ella no fuera posible vivir, nuestro organismo estaba ajustado a lo contrario de ella: todas sus funciones superiores, las percepciones sensibles y, en

---

<sup>16</sup> Ibid, pg. 151.



un plano general, todas las sensaciones, de cualquier tipo, funcionaban con arreglo a esos antiquísimos y asimilados errores fundamentales.<sup>17</sup>

## II. Lo gregario y el rebaño

### Configuración de una tradición

Desde épocas muy tempranas, la gregariedad se muestra como el medio que permite al hombre individual adquirir la suficiente fuerza y apoyo para alcanzar la supremacía sobre otros animales. De esta forma, surgen los “rebaños humanos”, y con ellos la moralidad en cuanto conjunto de normas de vida nacidas de cierta jerarquización de los impulsos y actos humanos.

Mediante la moral, el individuo es llevado a ser función del rebaño y a atribuirse a sí mismo valor sólo en tanto que función. (...) La moralidad es el instinto de rebaño en el individuo.<sup>18</sup>

El criterio para juzgar la moralidad de cada individuo comenzó siendo, pues, el de su obediencia a las normas instituidas al interior del rebaño para beneficio de todos sus miembros. La propensión a emitir juicios según medidas e interpretaciones propias se habría considerado una locura, pues a la soledad se asociaba toda miseria y espanto. Someterse obedientemente a las indicaciones establecidas por ciertos representantes poderosos de la comunidad constituía al propio tiempo lo “bueno”, lo “justo” y lo “verdadero”.

---

<sup>17</sup> Ibid, pg. 151.

<sup>18</sup> Ibid, pg. 157.

También ese sentido de la verdad que en el fondo es el sentido de la seguridad es común al hombre y los animales (...) nos estará permitido aplicar el calificativo "animal" a todo el fenómeno moral.<sup>19</sup>

De acuerdo con esta interpretación, sólo se ha operado, en el caso de la moralidad humana, un refinamiento con respecto a comportamientos esencialmente animales tendentes a la seguridad de un determinado rebaño. En el hombre, no obstante, el instinto de rebaño alcanza niveles de gran complejidad, puesto que entraña la configuración de una tradición que refleja las normas adquiridas a través del tiempo. En lugar de a un representante concreto de la comunidad comienza el individuo a someterse, con creciente y supersticioso temor, a una tradición a la que debe obedecer no ya porque ordene lo útil, sino simplemente porque ordena. No obstante, el deber de obedecer parece bueno, justo y "verdadero" al individuo en la medida en que le proporciona sustento y honores, es decir, en la medida en que constituye su "condición de existencia" propiamente dicha. Es así como, por medio de la educación moral existente en un rebaño, ciertos artículos de fe terminan por formar parte de una tradición cada vez más sólidamente instituida cuyos cimientos no cabe poner en duda. Se trata, ante todo, de obedecer, tras lo cual existe la posibilidad de fundamentar tal obediencia con razones más o menos válidas.

Es evidente que los sentimientos morales se transmiten cuando los niños perciben en los adultos fuertes propensiones y aversiones frente a determinadas acciones y, como monos que son, imitan dichas propensiones y aversiones. En su vida posterior, donde se encuentran llenos de esos afectos aprendidos y bien practicados, consideran una cuestión de decencia el porqué postrero, una especie de fundamentación de que esas propensiones y aversiones están justificadas.<sup>20</sup>

Detrás de los sentimientos morales más arraigados en el individuo perteneciente a un rebaño hay juicios y valoraciones heredados, a través de la educación, de una tradición que se antepone a su propia razón y experiencia para dictarle lo que es bueno y valioso en la

<sup>19</sup> *Aurora*, pg. 87.

<sup>20</sup> *Ibid*, pg. 94.

vida, a saber: aquello que resulta beneficioso para el grupo del que forma parte. Tales juicios y valoraciones quedan a tal grado introyectados en la conciencia moral del individuo que Nietzsche puede afirmar: (...) *rara vez cambiamos lo aprendido; la mayoría de las veces somos durante toda nuestra vida los locos de juicios infantiles adquiridos* (*La gaya ciencia*, pg. 149).

La tradición privilegia, dentro de un vasto marco de posibilidades, únicamente aquellos impulsos, actos, opiniones y modos de vida que se ajustan a ciertos impersonales objetivos gregarios. Asimismo, instaura un discurso, un lenguaje y una serie de prejuicios que se erigen en obstáculos para todo ulterior proceso o instinto interior del individuo. La habituación a los prejuicios instituidos por la tradición crece y se convierte en el criterio fundamental de aprobación o desaprobación de una opinión determinada: se aprueba aquello a lo que uno se ha acostumbrado, sin quedar empero demostrado nada en lo referente a su mayor razonabilidad o conveniencia frente a otras opciones. Adicionalmente, los juicios generales de valor decretados por influyentes gobernantes, sacerdotes o filósofos adquieren, debido a la tradición a la que se incorporan paulatinamente, un efecto de dimensión irracional sobre la gran mayoría.

Todo por la razón de que ningún individuo de esa mayoría es capaz de contraponer un ego real, accesible a él y explorado por él, a la pálida ficción general, para aniquilarla.<sup>21</sup>

En términos de la solidez y prosperidad de un rebaño humano, la configuración de una tradición constituye un elemento decisivo, pues la homogeneidad de juicios de valor proporciona la armonía necesaria para alcanzar objetivos comunes y vivir bajo análogos modelos de vida. En este contexto, la duda, representada por individuos menos crédulos y más diversos portadores de la heterogeneidad, queda satisfactoriamente controlada

---

<sup>21</sup> Ibid, pg. 150.

mediante el poder irracional que la tradición ejerce sobre la mayoría, mismo que la hace aparecer como algo absolutamente evidente e incuestionable.

La historia nos enseña que la raza de un pueblo que se conserva mejor es aquella en que la mayoría de sus individuos tienen un vivo sentimiento común, causa de la identidad de sus principios esenciales, habituales e indiscutibles (...) <sup>22</sup>

Con arreglo a la interpretación que hemos manejado hasta aquí, la estabilidad de una comunidad se halla supeditada a las afinidades que sus miembros ostentan debido a los afectos y la educación que comparten. Así pues, existe un *elemento fijo* en todo grupo humano, mismo que garantiza la cohesión de sus miembros y por ende la conservación del grupo. Tal cohesión se halla determinada por la uniformidad de fines y formas de valoración incesantemente reforzados por el hábito, hasta el punto de quedar convertidos en realidades indiscutibles y únicas. Ahora bien, subrayemos que tal uniformidad axiológica aparece para Nietzsche bajo el signo de un *embrutecimiento paulatino*, en la medida en que supone el empobrecimiento de las capacidades racionales e interpretativas del hombre. Dicho en otros términos, el elemento crecientemente fijo y estable de una comunidad termina por convertirse en un dique que impide el desarrollo de formas distintas de valoración, erigiéndose en una suerte de invisible "órgano" distribuidor de órdenes y tareas entre todos aquellos individuos dispuestos a subordinarse. Mas la subordinación ha de ser entendida en este contexto, más que como un acto de volición, como un incondicional acto de fe motivado por el *instinto gregario* que exige el cumplimiento de determinadas obligaciones con independencia de las razones en que se apoyen. De ahí que la actitud gregaria comporte una renuncia a la autonomía, a la independencia, a la capacidad creadora de contemplar nuevos ideales de vida, a la libertad individual que implica mandar sobre uno mismo en lugar de obedecer normas heterónomas. De ahí, también, el nombre

---

<sup>22</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 170.

empleado por Nietzsche para designar al tipo humano predominante en todo rebaño: el *espíritu siervo*. La ficción de la cual y en la cual se alimenta el espíritu siervo lo permea todo: las formas de conocimiento de la realidad, los juicios de valor, el autoconocimiento, los modos de vida preponderantes, e incluso las prácticas sociales más banales, como podemos constatar en la siguiente cita en que el arte de la ficción inherente a la vida que desea conservarse es analizado desde el punto de vista de los rituales propios del hombre civilizado:

Este arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad es (...) la regla o ley (...) <sup>23</sup>

### **El imperio de la costumbre**

Hablamos más arriba del hábito en cuanto reforzador de los valores adquiridos a través de la educación. Pues bien, recalquemos ahora que es esencialmente el hábito y la costumbre aquello que orienta en todo momento el pensar y el obrar del espíritu siervo, de tal manera que ante una situación dada resulte posible responder de conformidad con los criterios estimativos imperantes dentro del rebaño que a cada cual le ha tocado en suerte. De ello se colige que el espíritu siervo no ha extraído su conocimiento de la realidad al modo en que se extrae una conclusión de un conjunto de premisas tras un prolijo proceso mental, toda vez que los valores que proclama y propugna no han nacido de proceso intelectual alguno sino que, muy por el contrario, representan un contenido predeterminado que él ha acogido en sí cual receptáculo de una verdad inconcusa. Tal inconcusa verdad lo

---

<sup>23</sup> Ibid, pg. 42.

es en la medida que se impone como algo de suyo evidente, algo que no merece la pena poner en duda ni mucho menos rebatir. Así, el que un hombre de rebaño posea razones para defender sus valores y puntos de vista carece de importancia y resulta antes bien un asunto incidental, dado que tales razones no intervinieron en la formación de sus creencias, sino que simplemente vinieron a aderezarlas reforzando su fe en ellas.

El espíritu gregario no ocupa su posición por razones, sino por hábito; si es, por ejemplo, cristiano, no es que haya comparado las diversas religiones y haya elegido entre ellas; si es inglés, no es que se haya decidido por Inglaterra, sino que ha encontrado ya existentes la cristiandad e Inglaterra y las ha admitido sin razonar, como un hombre que ha nacido en un país de viñedos llega a ser bebedor de vino.<sup>24</sup>

Es sólo en una etapa tardía de su existencia que el espíritu siervo, deseoso de justificar su credo o idiosincrasia, encuentra algunas razones en favor de su hábito; no obstante, por más que le refuten estas razones difícilmente modificarán su fe.

Obligad, por ejemplo, a un espíritu gregario a que dé razones contra la bigamia, y veremos por experiencia si su celo sagrado por la monogamia se funda en razones o en la costumbre.<sup>25</sup>

Debido a que el espíritu siervo no ha elegido estrictamente hablando los valores y creencias bajo los cuales organiza su vida, se ve reducido a una existencia exenta de libertad. Desde luego, tal esclavitud le proporcionará la comodidad y facilidad de vida que implica el no tener que reorientar permanentemente su pensar y su obrar a la luz de nuevas razones. En rigor, las *razones* mismas le resultarán tan ajenas que ninguna de ellas, por justificada o válida que sea, será capaz de moverlo de la posición que ocupa por fe, por costumbre. Respecto a la comodidad y facilidad con que el espíritu siervo vive en lo concerniente a sus creencias valga la siguiente cita:

Una especie importante de placer (...) proviene del hábito. Lo habitual lo hacemos más fácilmente, mejor y, por tanto, con más agrado (...)<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Ibid, pg. 172.

<sup>25</sup> Ibid, pg. 173.

Son los hábitos y costumbres establecidos por la tradición los que permiten la existencia de convicciones. ¿Qué es, en el contexto que por el momento nos ocupa, una convicción? Las convicciones pueden definirse como creencias extraordinariamente firmes que resultan de la aceptación de principios intelectuales con independencia de sus razones, propias de una especie de hombre que, inclinado a la comodidad y la facilidad, prefiere recibir un contenido predeterminado -o bien, en ocasiones, ser persuadido por gestos pintorescos y fanáticos- que escuchar, formular o rumiar razones en el contexto de una elección personal.

La acumulación de convicciones da lugar a lo que se conoce como *firmeza de carácter*, rasgo distintivo del espíritu siervo. Es la conciencia gregaria, mediante la educación y el cultivo del hábito en el pensar y obrar, la que garantiza la existencia de convicciones en el modo en que el espíritu siervo interpreta y valora tanto la realidad que le rodea como la propia realidad interior de sus afectos, apreciaciones, etc. En efecto, si no fuese por las convicciones que el instinto gregario hace aparecer como realidades incontestables, el espíritu siervo se vería enfrentado a un mundo hostil repleto de posibilidades en donde, a falta de un orden predeterminado capaz de indicarle el camino a seguir, se extraviaría irremediabilmente sin acertar a encontrar un derrotero "correcto" hacia el cual dirigir su acción o su pensamiento.

Al hombre de carácter fuerte le falta el conocimiento de las múltiples posibilidades y direcciones de la acción, su inteligencia es gregaria, sierva, puesto que no le muestra en un caso dado más que dos posibilidades a lo sumo. (...) El cerco educador desea hacer a todo hombre subordinado, poniéndole siempre ante los ojos el menor número de posibilidades.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ibid. pág. 96

<sup>27</sup> Ibid. pág. 174.

El espíritu siervo no se interroga a cada momento acerca de la realidad y su posición frente a ella, sino que simple y llanamente interpreta las cosas de la única manera que sabe hacerlo. En última instancia, al tomar una decisión y obrar de conformidad con ella no hace sino *obedecer* a los principios arraigados en su espíritu a fuerza de la repetición, del hábito. Por cuanto tales principios son los establecidos por el rebaño de una vez para siempre, van acompañados de la satisfacción y buena conciencia de quien los realiza, obteniendo el aplauso y la aprobación de los demás espíritus siervos. Pongamos de relieve el término *cercos educador* que emplea Nietzsche en la cita precedente. El vocablo *cercos* conlleva la idea de un espacio claramente delimitado que veda a alguien o a algo el paso hacia el otro lado. Si el pensamiento y la acción humanas se equiparasen a un vasto terreno en que un sinfín de posibilidades aguardan actualización, la educación y la costumbre impuestas por el espíritu gregario serían el cerco más allá del cual el espíritu siervo no puede caminar sin extraviarse en un universo de -a sus ojos- erróneas interpretaciones y valoraciones de la realidad. La fe en sus propias convicciones, ese rasgo casi ingénito que opera a modo de ceguera útil u ofuscación parcial de su mente, le impide imaginar nuevas posibilidades e ideales de vida.

Toda costumbre vuelve más ingeniosa nuestra mano y más torpe nuestro ingenio. <sup>28</sup>

En suma, las costumbres -y en especial las mentales- simplifican la vida al reducir ostensiblemente el número de posibilidades interpretativas, brindando una lectura unívoca y pretendidamente inequívoca de la realidad que cristaliza en firmes aunque infundadas convicciones.

Al espíritu siervo asimila Nietzsche una especie peculiar de hombre que se distingue del artista, el filósofo o el sacerdote, en primer lugar, por el sentido práctico que atribuye a

---

<sup>28</sup> *La gaya ciencia*, pg. 199.



su existencia, y en segundo, por la gran facilidad con que introyecta opiniones que le resultan beneficiosas en su vida práctica, sin siquiera presentir la obligación de razonarlas o fundamentarlas de alguna manera. Se trata del activo pero esencialmente perezoso *hombre de acción* -también llamado en *Humano, demasiado humano* "hombre de reposo" según la sentencia que reza: "opiniones públicas, perezas privadas" (pg. 271)-, mismo que piensa y actúa usualmente a título de un determinado rango o posición pero rara vez a título individual, siendo merecedor a ojos de Nietzsche de muy poca estima, como podremos constatar en el siguiente pasaje:

La desgracia de los hombres de acción es que su actividad es siempre un poco irracional. (...) Las gentes de acción ruedan como rueda la piedra, según la ley bruta de la mecánica. Todos los hombres se dividen, tanto en todo tiempo como en nuestros días, en esclavos y libres (...) <sup>29</sup>

Huelga decir a cuál de estas dos especies pertenece el hombre de acción en opinión de Nietzsche.

### **La prueba del placer**

Es característico del espíritu siervo el afanarse incesantemente por encontrar un bienestar referido a la estabilidad, la comodidad, la seguridad, la facilidad. Es por ello que tilda de falsa toda idea que atormenta, excita y no puede, en consecuencia, ser mantenida. Por el contrario, toda opinión agradable, que no encuentra resistencias ni revela contradicciones o tensiones, se acepta como verdadera. Y si no encuentra tensiones es, precisamente, porque pertenece a una tradición aceptada por una comunidad como incuestionable. Esta aceptación de lo habitual por el bienestar que procura es llamada por

---

<sup>29</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 205.

Nietzsche la prueba del placer, en donde de la adaptación a un fin y de un efecto bienhechor se infiere la legitimidad, la verdad de una idea. El razonamiento se plantea como sigue: "esta idea es cómoda, produce bienestar, por lo tanto, es verdadera y válida lógicamente".

El bienestar que proporciona una opinión o creencia proviene de la facilidad con que se aprehende, cuestión determinada por lo habitual que tal opinión resulte. Así, la facilidad con que se aprehende una idea depende, en última instancia, de su proximidad: aquellas ideas que se encuentran al alcance de la mano apenas exigen esfuerzo al sujeto que de ellas se apropia, hallándose dentro del *cercó* de familiaridad establecido por la tradición. Semejante autocomplaciente sujeto no *busca* ideas, razones o núcleos interpretativos, antes bien los *acoge* cual receptáculo confeccionado a su medida.

Algunos años más tarde, en una etapa distinta de su pensamiento, hablará Nietzsche del *afeminamiento* de Europa, tema estrechamente emparentado con el de la actitud fácil, tendente al bienestar y a lo agradable, propia del espíritu siervo. A juicio de Nietzsche, es también propio del temperamento femenino -al menos en cuanto atañe al intelecto- el estar inclinado a lo apacible, armónico y no problemático. La mujer se esfuerza por hacerlo todo amable, por conciliar las tensiones y complicaciones, tomándolo todo a la ligera y tornando la vida suave y amena mediante opiniones agradables.

### **La proscripción del rebaño**

Las costumbres de una tradición dada surgen del conjunto de experiencias de los antepasados sobre lo presuntamente útil y nocivo, experiencias cuyas enseñanzas deberán seguirse en lo sucesivo. Pero el sentimiento de la costumbre -también llamado por Nietzsche *eticidad*- deja de referirse, a medida que el tiempo transcurre, a tales

experiencias en sí mismas, remitiéndose cada vez más a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de una tradición.

Y con ello este sentimiento se opone a que se hagan nuevas experiencias y a que se corrijan las costumbres: es decir, la moralidad se opone al surgimiento de costumbres nuevas y mejores: embrutece.<sup>30</sup>

Es la moralidad, en la medida en que privilegia una serie restringida de costumbres, opiniones, pensamientos y comportamientos, el factor más determinante en el embrutecimiento y empobrecimiento paulatinos de una civilización. Dondequiera que reine el instinto de rebaño, la "sólida reputación" constituye un valor de primer orden, consistente en aparentar poseer un carácter invariable que responda en todo momento a las exigencias del rebaño, quedando en consecuencia vedado todo el sinfín de posibilidades ajenas a tales exigencias. Al hombre de sólida reputación le son tributados los mayores elogios y honores, dado que -según reza la fórmula-: "Se puede confiar en él, es siempre el mismo", circunstancia por demás conveniente para la estabilidad de una sociedad.

Siente la sociedad con satisfacción que posee un instrumento de confianza y siempre listo (...) Una valoración (...) que educa "caracteres" y desacredita toda mutación, cambio y transformación.<sup>31</sup>

Es así como la educación moral intenta forjar un Yo sin resquicios útil al rebaño, capaz de permanecer siempre fiel a sí mismo, es decir, a su naturaleza de instrumento. La inmutabilidad de opiniones, afanes e incluso defectos se erige en un valor social esencial, toda vez que se ajusta a los lineamientos de cierta "voluntad general". De ahí que a la existencia de un rebaño sólidamente edificado vaya unido el rechazo incondicional y ciego de todas aquellas posturas ajenas a la voluntad general. La libertad de opiniones, afanes, objetivos y valoraciones será vista, por cuanto constituye la antítesis de la educación moral

<sup>30</sup> *Aurora*, pg. 82.

<sup>31</sup> *La guerra a ciencia*, pg. 220.

fórajadora de un invariable, predecible y por tanto útil Yo, como lo inmoral por antonomasia.

El hombre libre es amoral, porque en todo quiere depender de sí mismo, y no de una tradición; en todos los estadios primigenios de la humanidad "malo" significa poco menos que "individual", "libre", "arbitrario", "desacostumbrado", "imprevisto", "impredecible".<sup>32</sup>

Dado que la uniformidad valorativa de una comunidad humana asegura su solidez, resulta natural que aquellas heterogéneas formas de valorar que no encajen dentro de los parámetros establecidos por la mayoría del grupo sean recusadas y excluidas, en detrimento de las naturalezas independientes y creadoras. Acaso las palabras de un hombre libre no encierren para el hombre de rebaño en primera instancia sino mentiras, en la medida en que contradicen las apodícticas verdades convertidas en tales por la conciencia gregaria, por lo cual es asimismo lógico suponer que toda apreciación divergente que sea introducida en cierto uniforme "redil" habrá de ser necesariamente vista con malos ojos por las ovejas que lo habitan. Mas, ¿no resulta de hecho que el hombre libre mismo es un peligro en el sentido de que, en caso de ejercer una crítica suficientemente certera y profunda, la presunta veracidad que las valoraciones en curso ostentan correría el albur de quedar demolida, a la par que todas aquellas certidumbres que mantienen un lazo de unión entre los miembros del rebaño caerían por tierra? Más aun, bajo la acción de instintos lo suficientemente divergentes, fuertes y poderosos con respecto al término medio establecido por la conciencia gregaria, el sentimiento de la propia dignidad de la comunidad podría derrumbarse, quedando hecha pedazos su fe en sí misma. Vemos ahora que no sólo habrá

<sup>32</sup> *Aurora*, pg. 70. Es importante aclarar aquí que, al referirse Nietzsche a cierta "amoralidad" del hombre libre, no tiene en modo alguno en mente la ausencia de todo criterio valorativo, sino únicamente la independencia respecto de la moral establecida. En atención a ello, privilegiaremos en lo sucesivo el término *moralidad* sobre el de *eticidad*, salvo cuando el contexto de alguna cita sugiera lo contrario.

de verse con desagrado la preponderancia de los instintos libres, sino que, pudiendo resultar tan peligrosos, serán, cabalmente, aquello que más se estigmatizará y combatirá.

La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia entre "egoísta" y "altruista", sino entre el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a emanciparse de ella.<sup>33</sup>

En tanto que portador de la no-verdad y posible socavador del endeble orden fijado y conservado por la comunidad, resulta el hombre de instintos libres un elemento peligroso y, por consiguiente, merecedor de una proscripción cargada de matices morales. Al egoísmo, esa implacable fuerza que impulsa al individuo a apartarse de los fines gregarios, se asocia toda la abyección de una vida malvada y necesariamente infeliz, quitándole toda la buena conciencia, alegría y belleza que pudiera haber llegado a tener en tiempos menos civilizados. Sobre el hombre independiente y egoísta se hace caer, pues, un sentimiento de culpa del cual le resultará difícil desembarazarse. No obstante, cuando un hombre de pensamiento libre logra destruir la credibilidad de alguna costumbre de tal manera que resulta imposible reparar el daño causado, el adjetivo "malvado" que en principio se le había atribuido cambia para dar paso a un título mucho más honroso, en la medida en que su obra de destrucción termina incorporándose a la tradición venerada por el rebaño.

¡La historia trata casi exclusivamente de estos hombres malvados, que después han sido absueltos!<sup>34</sup>

Así pues, la independencia de pensamiento y acción, a condición de no convertirse nunca en regla, cumple a pesar de las proscripciones que lleva a **cuestas con una labor** dentro del rebaño. En efecto, los individuos más independientes, menos seguros y moralmente más débiles no se limitan a reblandecer el elemento estable de la comunidad, sino que paralelamente la hacen progresar al oponer paradigmas a paradigmas e introducir

<sup>33</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 95

<sup>34</sup> *Aurora*, pg. 83.

la diversidad en sus prácticas habituales. Nietzsche denomina *naturalezas en proceso degenerativo* a los individuos independientes que desarrollan su pensamiento al margen de los criterios estimativos prevalecientes, asignándoles una gran importancia para el progreso del rebaño a pesar de constituir una desviación -de ahí la referencia a cierto proceso "degenerativo"- de la manera común de pensar y valorar que proporciona estabilidad al grupo.

Ello no quiere decir, empero, que la situación del hombre independiente sea la idónea, pues es un hecho que bajo el dominio de la moralidad de la costumbre sobre todo tipo de originalidad ha recaído una mala conciencia, quedando los mejores individuos reducidos a una condición indignante. De ahí que sea menester, a juicio de Nietzsche, rectificar muchas de las calumnias atribuidas a todos aquellos que se atrevieron a romper el hechizo de alguna costumbre, recibiendo al hacerlo el apelativo de "mal-hechores". En el prólogo a *Aurora* expone Nietzsche la doble tarea por él emprendida mediante este libro: socavar nuestra confianza en la moral y recorrer uno de los innumerables caminos singulares en que no se encuentra a nadie; tareas complementarias si consideramos que, según ha quedado dicho, explorar un camino singular es ya ir en contra de las formas de moralidad más arcaicas.

El tema de la proscripción del rebaño interesa a Nietzsche particularmente en lo concerniente al *cognoscente*, es decir, al hombre de conocimiento. A través de la historia, han sido precisamente los hombres dedicados al conocimiento quienes han incursionado con mayor frecuencia en el pensamiento independiente, llegando a declararse en contra de aquello que hasta entonces se había creído y santificado e incluso desconfiando de todo cuanto tiende a hacerse fijo en el intelecto humano.

La mentalidad del cognoscente, en cuanto se halla en oposición a la "sólida reputación" es considerada indecente, mientras que se concede todos los honores a la petrificación de los pareceres -¡todavía hoy tenemos que vivir bajo el yugo de valoración semejante! ¡Cuán difícil es la vida para quien se siente confrontado y cercado por el juicio de muchos milenios! <sup>35</sup>

Es justamente al filósofo de pensamiento libre, hombre de conocimiento por excelencia, a quien más perjudica y limita la proscripción que sobre toda independencia hace caer el rebaño, una proscripción guiada por el impulso social de la medrosidad, es decir, el impulso tendente al sentimiento de seguridad de la sociedad. Tal sentimiento es obtenido a fuerza de limar a la vida sus más prominentes asperezas y aristas, eliminando al máximo toda peligrosidad y en consecuencia también el más grande de los peligros: el individuo. Mediante este proceso, le es posible al rebaño establecer su "reino del bien" lleno de seguridad, de bienestar, de benevolencia, en donde los impulsos malvados se refinan volviéndose imperceptibles para la débil vista del espíritu siervo.

Entonces, ¡cuanto más débil es la vista, tanto más lejos se extiende el bien! ¡De ahí la perenne alegría del pueblo y de los niños! ¡De ahí la lobreguez de los grandes pensadores y su pesadumbre aún a la mala conciencia! <sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> *La nueva ciencia*, pg. 220.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pg. 104.

## Capítulo 3: La muerte de Dios

### I. Sobre ciencia y conciencia

Habitualmente se entiende por *ciencia* el conjunto de métodos de investigación que permiten al hombre conocer y manipular el mundo que le rodea. Si nos ceñimos a esta acepción del vocablo, hemos de decir que de acuerdo con Nietzsche la ciencia apenas ha progresado, pues el hombre se limita a describir cada vez más detalladamente y con términos más precisos los fenómenos que observa, sin explicar empero sus causas, es decir, sin comprender -pese a que él mismo opine lo contrario- esos en el fondo enigmáticos "milagros". Por otro lado, considera Nietzsche que una interpretación científica del mundo sería una de las más estúpidas y pobres, dado que un mundo esencialmente mecánico sería un mundo carente de sentido. Así, suponiendo que se fijara el valor de una música según lo que en ella es susceptible de ser contado, calculado y reducido a fórmulas, absolutamente nada de lo que en ella es propiamente música quedaría dilucidado.

Queda clara, pues, cierta actitud despectiva de Nietzsche hacia la ciencia, o al menos hacia su acepción más vulgar. No obstante, si algo caracteriza al segundo período de su filosofía es la defensa que hace, precisamente, de la ciencia. De lo cual inferimos que el pensador alemán habrá tenido en mente una acepción diferente de tal término. Así pues, ¿qué entiende Nietzsche por *ciencia*? Ante todo, el escepticismo, la crítica, la razón, el pensamiento maduro y frío que no embellece la realidad mediante románticas fábulas. Asimismo y de manera paralela, el hálito creador que se opone a (...) *el pensamiento fascinado por la eticidad, para el que no había más que meros juicios fijos, causas fijas, no*



*había más razón que la autoridad: de modo que el pensamiento era un recitar (...) (Aurora, pg. 400).*

El firme rechazo de lo ficticio por parte de la razón, práctica ajena a los fundadores de religiones que durante milenios han sido considerados próceres de la humanidad, se erige en procedimiento fundamental de la ciencia según la concibe Nietzsche. Ante aquellos que “oyen las voces de los angelitos” -según socarrona frase del pensador alemán- la lucidez que la ciencia ostenta frente a toda fantasía contraria a la razón ha de imponerse, dejando caer una mala conciencia sobre la voluntad de ficción. La ficción entraña sinrazón, y es tal sinrazón la que en todos los tiempos ha visto en la ciencia algo odioso, seco, algo que hay que embellecer y que de hecho se termina por embellecer a través de la poesía, dando como resultado el idealismo metafísico también llamado *filosofía*.

En todo intento de embellecer la realidad sin razón suficiente ve Nietzsche la manifestación de cierto *impulso artístico* hondamente arraigado en el hombre. La analogía relativa al mundo del arte se justifica por el hecho de que, siendo capaz de transformar mediante el sentimiento aquello que le rodea, el artista es generador de ficción. En efecto, guiado por cierto sentimiento de lo que en la vida es “bello”, crea superficiales generalizaciones a través de las cuales cree conocer el mundo y al hombre. Así pues, es el sentimiento lo que aparta al hombre de la recta percepción de las cosas, según queda parcialmente elucidado en el siguiente fragmento titulado “amor y veracidad”:

Por amor somos malignos delincuentes de la verdad y encubridores y hurtadores habitados, que convertimos en verídico más de lo que nos parece verídico, por eso el pensador tiene que ahuyentar y poner en fuga de cuando en cuando a las personas que ama (...) <sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> *Aurora*, pg. 365.

De ahí una de las más fuertes objeciones que opone el instinto artístico a la vida contemplativa, en el sentido de que el pensador se vuelve inútil para sus amigos y seres queridos. Vemos, pues, que la “edulcoración” artística del mundo guarda una estrecha relación con la convivencia social en general, esfera en que los sentimientos extienden con mayor fuerza su imperio sobre toda razón científica. Así, por ejemplo, analizando las formas de convivencia en la sociedad francesa encuentra Nietzsche que se exige una cierta dosis de irracionalidad, debido a que el espíritu lógico permanentemente orientado a la exactitud y la veracidad entra a menudo en conflicto con la gentileza social tendente a la falsificación. A este respecto acaso resulte provechoso recordar la impresión negativa que Sócrates causaba en no pocos de sus conciudadanos, al instarlos en todo momento a fundamentar sus opiniones y creencias.

De la ardorosa inclinación al embellecimiento artístico de la realidad, ya sea ésta social o natural, ha surgido a lo largo de la historia un cierto odio hacia la duda escéptica, la crítica, la razón y en última instancia hacia la ciencia en tanto que tal. De ahí que hayan sido pocos los individuos dedicados a la labor científica, predominando las estirpes de hombres aquejados de un ánimo veleidoso y desordenado, causante a su vez de innumerables inexactitudes lógicas, faltas de escrupulosidad y conclusiones precipitadas.

Por contra, los hombres de buen temperamento proceden de estirpes meditativas y escrupulosas que han apreciado sumamente la razón -el que lo hagan con fines loables o malvados no tiene tanta importancia.<sup>38</sup>

¿Pero entonces -se preguntará- cómo es que la ciencia ha llegado a tener un desarrollo tan prominente en la civilización occidental, al grado de constituir una de sus actividades preponderantes, a la par que uno de sus rasgos distintivos frente a otras culturas? Lo que sucede es que se inquiere aquí acerca de la ciencia según la acepción

---

<sup>38</sup> Ibid, pg. 274.

vulgar a la cual ya tuvimos oportunidad de referirnos. En este sentido, no cabe poner en duda el progreso técnico que Occidente ha sabido lograr. No obstante, en lo tocante a “la estricta conciencia de lo que es real y verdadero”, según declara Nietzsche, poco se ha avanzado. Curiosamente, al hombre predominantemente “artístico” que ha triunfado en Europa junto con el moderno espíritu siervo, poco le importa que la ciencia -esta vez en el sentido que Nietzsche le asigna- se halle en contradicción con sus más inveteradas creencias. En efecto, la Modernidad promueve el desarrollo de todo tipo de ciencia, pero únicamente porque no comprende las devastadoras consecuencias que la verdadera ciencia tiene sobre el precario mundo de certidumbres que empeñosamente ha edificado. Por cuanto nada sabe de la pasión del conocimiento que domina al hombre contemplativo como una ley, el espíritu siervo trata con suma tolerancia a la ciencia en el supuesto de que se trata de algo inofensivo que opera en provecho de la sociedad entera. La realidad es sin embargo muy otra, toda vez que el cognoscente -heredero de la auténtica cultura y de la auténtica ciencia- no tarda mucho en incubar una voluntad de destrucción de la pseudocultura y la semiciencia modernas, pero esto es algo que escapa a la percepción del espíritu siervo.

Pongamos ahora nuestro planteamiento en perspectiva. Desde los tiempos en que la conciencia humana se forja la superstición de poseer verdades absolutas -uno de los errores fundamentales a los que pasamos revista con anterioridad-, se desarrolla un profundo malestar hacia todas las actitudes escépticas y críticas tomadas frente a cualquier problema del conocimiento. En lo sucesivo, lo que hay de más siervo en el hombre opta por entregarse atado de pies y manos a convicciones provenientes de personas que tienen autoridad (padres, maestros, sacerdotes, príncipes), experimentando remordimiento en toda actitud contraria. Esta inclinación ha impedido un desarrollo demasiado veloz de la

conciencia y la razón humanas. No obstante, el espíritu científico de todo tiempo ha hecho madurar lentamente los mecanismos racionales humanos, para desgracia de las naturalezas anticientíficas y desprovistas de actividad espiritual. Ahora bien, ha sido precisamente en Europa donde la verdadera ciencia ha alcanzado un mayor grado de desarrollo pues, para Nietzsche, la diferencia entre Asia y Europa es el pensamiento científico que sabe distinguir entre el mito y la razón, entre la imaginación poética y la realidad fáctica.

En tanto que las culturas asiáticas presentan un carácter más bien fijo en lo relativo a sus creencias y desenvolvimiento histórico -denominado por Nietzsche *egipticismo*-, Europa ofrece un aspecto móvil, en la medida en que diversas cosmovisiones cada vez más verosímiles desde un punto de vista racional se han ido sucediendo unas a otras. Posteriormente, la caída de ciertas tradiciones milenarias, misma que da paso a la Modernidad, convierte a Occidente en la civilización poseedora del "sentido histórico", siéndole posible analizar críticamente su propia historia para poner de relieve todas sus ingenuidades y desengaños. Tal frío autoanálisis le ha redimido del extremo ardor fanático respecto a sus propias convicciones, existiendo dondequiera que un sólo punto de vista resulte vencedor a lo largo de los siglos. Es en este sentido que Nietzsche habla de "la escéptica, la crítica, la vieja y maliciosa madre Europa" para alabar la buena razón, la justicia y la sana desconfianza "que ha imbuido en sus hijos". Como características esenciales de Europa cita la medida, el frío ánimo, el justo sentido y la sensatez, es decir, algunas de las características más sobresalientes del espíritu científico. A diferencia de los chinos, quienes extinguieron su descontento mucho tiempo ha, es Europa una enferma que debe máxima gratitud a su incurabilidad y a la transformación sempiterna de su dolencia, pues es precisamente debido a su crónico descontento consigo misma que ha logrado generar "una sensibilidad intelectual que casi equivale al genio" (*La gaya ciencia*, pg. 87).

debido a la multiplicidad de estímulos y perspectivas que la informan, es decir, debido -propiamente hablando- a su *heterogeneidad*. Con lo cual detectamos algo que habíamos ya columbrado al analizar la doble esencia de la Modernidad, en el sentido de que, por un lado, radicaliza el aplanamiento o la uniformidad buscada por el espíritu siervo pero, por otro, promueve una independencia de pensamiento desconocida para épocas anteriores. Del mismo modo, descubrimos ahora en la esencia misma de la cultura occidental una tendencia a la heterogeneidad, siendo que el espíritu siervo victorioso en Europa se afana por conseguir la mayor homogeneidad posible. ¿De qué manera han podido coexistir dos tendencias tan diametralmente opuestas?

El hecho de que el espíritu siervo, henchido de embellecedores instintos artísticos, haya cedido ante el desarrollo de la ciencia obedece principalmente a tres motivos, a saber: esperaba comprender mejor a través de ella la bondad y sabiduría de Dios (objetivo que Nietzsche adjudica a Newton), creía en la utilidad del conocimiento científico en la conexión moral-saber-felicidad (tesis de Voltaire), y pensaba que era algo inofensivo en donde los impulsos malos del hombre no tenían participación (según concepción de Spinoza). Por cuanto la ciencia parecía ser algo práctico, útil, honroso, inocente y -en suma- bueno para los objetivos gregarios del espíritu siervo, su labor fue aceptada y la cultura occidental se fue llenando del pensamiento científico. Sin embargo, paulatinamente fueron aumentando las exigencias de ese pensamiento frío y riguroso que comenzó a mostrarse como la auténtica esencia del conocimiento científico y, más aún, de la propia razón humana. Desde la perspectiva de este pensamiento científico en desarrollo, los instintos artísticos terminaron por revelarse como reflejo de un estadio primitivo y pueril de la humanidad, destinado a quedar abolido de acuerdo con el proceso evolutivo de la especie.

Cuando el arte se apodera violentamente de un individuo, le retrotrae a las concepciones de las épocas en que el arte florecía con más vigor; ejerce, pues, una influencia retrógrada. El artista se interna cada vez más en la veneración de las excitaciones súbitas, cree en los dioses y los demonios, anima la naturaleza, toma odio a la ciencia, (...) y esto con la violencia e injusticia de un niño. Ahora bien: de por sí el artista es ya un ser retrasado porque se queda en el juego, propio de la niñez y de la juventud (...) <sup>39</sup>

A ojos de Nietzsche, el embellecimiento irracional del mundo es un rasgo eminentemente pueril y femenino -de ahí su aseveración: “¡es tan artista la mujer!”-, pues son precisamente los niños y las mujeres quienes prefieren dejarse engañar a vivir en un mundo desprovisto de agradables ficciones. La falsedad con la conciencia tranquila, así como el deleite en la simulación, obedecen a ebrias valoraciones de las cosas originadas en sentimientos de épocas predominantemente artísticas, carentes aún del riguroso espíritu científico. De tales estadios primitivos de la humanidad, regidos por la ignorancia y el supersticioso temor, se desprenden románticas quimeras, prejuicios e insensateces que aún acompañan a la Europa moderna. Frente a ello, Nietzsche proclama su fe en una progresiva “virilización” de Europa a través del pensamiento científico. No debe verse en modo alguno en la razón y la ciencia, empero, un ámbito ajeno a la pasión. Por el contrario, la crítica de Nietzsche va dirigida únicamente al sentimentalismo que falsea la realidad, en tanto que las pasiones verdaderamente arrebatadoras, aquellas que impulsan al hombre a la aventura -y el conocimiento desmitificador es una aventura-, merecen ser atizadas. La pasión del cognoscente por el pensamiento: eso es la ciencia. Más aun, cabe agregar a este respecto que Nietzsche reivindica los instintos naturales del hombre, históricamente combatidos en tanto que “pasiones malvadas”, en ámbitos tan diversos como los de la sexualidad, las formas de socialidad o la guerra. De tal suerte, el espíritu siervo europeo es

<sup>39</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 139.

acusado por Nietzsche, precisamente, de representar un tipo de hombre des-apasionado o domesticado.

Conforme se avanza en la interpretación que hace Nietzsche de la esencia de la ciencia, la consideración de su desarrollo histórico cede su lugar al germen que ha sembrado y que comienza apenas a manifestarse en Europa. De acuerdo con esta nueva consideración, la ciencia europea encerraría una gran e inusitada promesa, de tal modo que sus más profundas consecuencias resultarían estar apenas en camino. De ahí la reflexión de Nietzsche en torno a un problema que, pese a ser de la más alta importancia, aún no se puede encontrar desarrollado en ningún tratado científico. Nos referimos al *problema de la moral*, es decir, a la exigencia de experimentar la propia moral como problema, entablando una relación personal con ella, de tal manera que se convierta en un apremio, una angustia, una voluptuosidad y pasión personal pero, al propio tiempo, en un objeto de conocimiento susceptible de ser observado de manera rigurosa -con lo cual se hace patente la recién mencionada alianza entre la razón científica y la pasión por el pensamiento-. Precisamente la moralidad propia del rebaño en que se ha nacido ha sido siempre, con arreglo a los designios del espíritu siervo, el lugar común en que se ponen de acuerdo los hombres después de toda suspicacia, discordia y oposición, una suerte de sagrado recinto ajeno a toda crítica y escepticismo. Es aquí donde la ciencia comienza a mostrar la peligrosidad que entraña para el espíritu siervo amante de sus convicciones, al cernirse con mirada escrutadora sobre ellas.

No veo a nadie que haya aventurado una crítica de los juicios de valor morales; faltan en este sentido hasta los experimentos de la curiosidad científica (...) <sup>40</sup>

<sup>40</sup> *La gaya ciencia*, pg. 259.

El pensamiento científico ha de emprender, de una vez por todas, el estudio de los orígenes de los sentimientos y juicios de valor existentes en Occidente. Utilizando una analogía, la empresa consistiría en dejar de representar irreflexivamente la comedia cultural humana como actores afianzados en su papel, incapaces de reconocer los azares que les llevaron a ocupar ese papel, incapaces también de verse a sí mismos desde la lejanía o de concebir una posición enteramente distinta a la que ocupan en ese momento. Pues es precisamente la fijeza del espíritu siervo en el lugar que ocupa lo que le lleva a la estrechez de pensamiento y perspectivas que le caracteriza. Ahora bien, si nos detenemos un poco y pensamos en los temas que han ocupado nuestra atención a lo largo del presente ensayo, nos percataremos de que al hablar del espíritu siervo y la configuración de la conciencia gregaria ha emprendido ya Nietzsche tal empresa.

En sentido estricto, el espíritu siervo no se ha percatado aún de la peligrosidad que la ciencia entraña respecto a su forma de vida. Ello ocurre porque su conciencia intelectual no se halla lo suficientemente desarrollada para percibir la contradicción existente entre la razón científica y sus inveteradas supersticiones. Su conocimiento del mundo descansa aún en la moralidad de la costumbre, fuera de cuya jurisdicción no vislumbra más criterios valorativos. El pensamiento científico, por el contrario, no pondera las cosas según su valor en términos morales -es decir, según su carácter beneficioso o perjudicial para el rebaño-, sino que asigna valor a todo aquello que en el hombre se opone a la sinrazón.

Tengo siempre de nuevo la misma experiencia e igualmente siempre de nuevo me resisto a ella, no quiero creerla a pesar de que es harto evidente: la gran mayoría carece de conciencia intelectual; más aún, muchas veces me ha parecido que clamando por tal conciencia uno está en las ciudades más populosas como en el desierto. Todo el mundo le mira con ojos ajenos y sigue pesando las cosas en su balanza, calificando tal de buena y tal otra de mala; nadie se ruboriza cuando le das



a entender que sus pesas no son de buen peso, -ni tampoco se enoja contigo: tal vez se ría de tus dudas.<sup>41</sup>

En el hecho de que el pensamiento científico se convierta en campo de batalla entre la razón y el supersticioso error no ve el espíritu siervo sino un ininteligible espectáculo, más digno de hilaridad que de seria consideración. En tal hilaridad ve Nietzsche, a su vez, la mejor prueba de que la conciencia intelectual, pese a ser la piedra de toque de la actitud científica, y por tanto de aquello que Occidente tiene de más propio, no ha alcanzado aún a la mayoría de los intelectos occidentales.

Quiero decir que la gran mayoría no juzga despreciable creer esto o aquello y vivir de acuerdo con eso, sin haber considerado previamente los argumentos últimos y más ciertos en pro y en contra y sin siquiera molestarse en indagar *a posteriori* tales argumentos -los hombres más talentosos y las mujeres más nobles figuran incluso entre esa "gran mayoría".<sup>42</sup>

Para Nietzsche, por el contrario, vivir de acuerdo al imperio de la costumbre, actuando e interpretando siempre con arreglo a la tradición que se ha heredado ciegamente a través de la educación es, en rigor, lo despreciable por antonomasia, según el criterio valorativo del pensamiento riguroso que indaga los argumentos subyacentes a toda creencia. Las naturalezas religiosas, al menos, odian esa Razón que impugna su fe, lo cual delata en ellas una mala conciencia intelectual, pero una conciencia intelectual a fin de cuentas. Mas reírse del hombre de razón inmerso en la duda, sin entender la honda pugna que le atormenta, constituye el signo distintivo del espíritu siervo, por entero carente de conciencia intelectual.

(...) hallarse en medio de esta (...) incertidumbre y ambigüedad de la existencia y no interrogar, no estremecerse con el deseo y el goce de la interrogación, no odiar ni siquiera al interrogador, incluso quizás divertirse con él apagadamente -he aquí lo

<sup>41</sup> Ibid, pg. 62.

<sup>42</sup> Ibid, pg. 63.

que yo siento como despreciable, y es este sentimiento lo que busco antes que nada en cada hombre. <sup>43</sup>

Tal es el criterio de valor del pensamiento racional y científico, para el cual el buen corazón vale muy poco si va acompañado de débiles sentimientos respecto al creer y juzgar. Considerar el ansia de veracidad como el deseo más íntimo y la más honda necesidad es, pues, aquello que distingue a los hombres superiores de los inferiores.

Demos ahora un paso más en nuestra interpretación. La más honda consecuencia del desarrollo de la ciencia moderna se muestra, *strictu sensu*, cuando se le pone en relación con el tema de los errores o supersticiones fundamentales que ya hemos abordado en el presente ensayo. Recordemos que el estado conciente se origina a raíz de cierta necesidad de aprehensión de la realidad que para fines de conocimiento y comunicación aparece en el ser humano, erigiéndose en la capacidad más peculiar pero a la vez más débil -por tratarse de la más nueva- del hombre. El "genio de la especie" considera conveniente, por tanto, mantenerla controlada para que no alcance un desarrollo demasiado rápido que pueda comprometer la supervivencia de la especie.

Porque los hombres creían que ya poseían el estado conciente, no se han esforzado mayormente por adquirirlo ¡y así es aún hoy día! Es todavía tarea novísima y únicamente ahora perceptible por el ojo humano, apenas reconocible, la de incorporarse el saber y volverlo instintivo -tarea que sólo perciben los que hayan comprendido que hasta ahora han estado incorporados nuestros errores y que todo nuestro estado conciente se refiere a errores. <sup>44</sup>

Así pues, la adquisición de una mayor conciencia se ha convertido ahora en tarea. Se trata, además, de una tarea que apenas algunos individuos han comenzado a percibir. Tales individuos han de enfrentarse, por lo demás, a los errores en que descansa la escasa conciencia desarrollada hasta hoy por el ser humano. Con lo cual hemos llegado al punto

<sup>43</sup> Ibid, pg. 63.

<sup>44</sup> Ibid, pg. 72.

neurálgico al que queríamos llegar. Recordemos algunos de los errores fundamentales de la conciencia: pensar que hay cosas perdurables, que una cosa es tal como aparece, que nuestra voluntad es libre, que lo que para uno es bueno es bueno en sí, que los valores en que uno cree son eternos y absolutos, que la existencia posee un significado ético, que el hombre ocupa una posición preeminente dentro del universo, que existe un Dios y una providencia divina. Se trata, en todos los casos, de proposiciones románticas encaminadas a edulcorar el mundo, proposiciones dictadas por los instintos artísticos que más arriba hemos asimilado a un estadio primitivo y pueril de la humanidad. Se trata, asimismo, de optimistas supersticiones orientadas a contribuir en la supervivencia del animal hombre y, por ende, ajenas a todo criterio de verdad. El pensamiento científico, al aprender a desconfiar de los errores fundamentales tras someterlos a su crítico escepticismo, rebasa sin proponérselo los fundamentos mismos en que descansa el entero proceso conciente del cerebro humano.

Sólo ahora, muy tarde, y tras tremenda lucha consigo mismo, se ha convertido en un animal desconfiado -¡sí!, el hombre es ahora más malo que nunca". -No lo comprendo: ¿porqué el hombre sería ahora más desconfiado y malo? -"Porque ahora tiene, necesita, una ciencia!".<sup>45</sup>

El escéptico recelo de la ciencia termina por volver al hombre "malo" según los parámetros establecidos por la conciencia gregaria. Habiendo llegado a ser parte integrante de la vida, el conocimiento se convierte en un poder siempre en crecimiento, hasta que, por último, se presenta el inexorable enfrentamiento entre los nuevos conocimientos humanos y aquellos antiquísimos errores fundamentales:

(...) unos y otros como vida, unos y otros como poder, unos y otros en un mismo hombre. El pensador: ese es entonces el ser en el cual el impulso de la verdad y esos

---

<sup>45</sup> Ibid, pg. 92.

errores que conservan la vida se libran su primer duelo (...). Ante la importancia de este duelo, todo lo demás carece de valor (...) <sup>46</sup>

Casi no es necesario explicar la radical importancia de semejante duelo: se trata nada menos que de la lucha del *individuo* propiamente tal, merecedor de una milenaria proscripción a causa de su independencia y egoísmo, contra la conciencia, misma que, según quedó dicho en capítulos precedentes, sólo está finamente desarrollada en lo relativo a la utilidad del rebaño, pues ha surgido a raíz de necesidades gregarias. Bien mirado, tal duelo representa, sin embargo, la lucha de una nueva conciencia no gregaria contra las gregarias formas de conciencia hasta entonces prevalecientes. Se trata, en realidad, de una expansión de la conciencia, en la medida en que el individuo incorpora a su estado conciente ciertos procesos mentales equívocos, tan profundamente introyectados que escapaban a su percepción. O, para explicarlo con términos más precisos: habiendo surgido la conciencia como conjunto de mecanismos mentales que permitían al individuo aprehender la realidad para fines de conocimiento y comunicación, no era el individuo, empero, conciente de dichos mecanismos en tanto que tales, sino sólo de la realidad aprehendida y comunicada. De ahí que, al percibir los errores sobre los que descansa su estado conciente en tanto que tales errores, haga concientes los mecanismos que le llevaron a acuñar los mismos y que, sólo ahora se percata de ello, responden por entero a criterios de utilidad, no de exactitud. Por lo que hace al término *pensador* utilizado en la cita recién leída, agreguemos que la ciencia en el sentido en que Nietzsche la entiende tiene por representante no al hombre de ciencia tal como habitualmente se le concibe, sino al pensador de corte filosófico liberado de los mojonos impuestos por el idealismo metafísico. No obstante, hemos de hacer aquí una precisión. Si bien la noción de ciencia sostenida por

---

<sup>46</sup> Ibid, pg. 153.

Nietzsche parece corresponder a aquella que imperó no sólo entre los griegos, sino incluso hasta el inicio de la era Moderna -en que el filósofo seguía siendo considerado un hombre de ciencia por hallarse consagrado a "la ciencia madre"-, ha menester añadir que es sólo gracias a ciertos adelantos de la ciencia moderna entendida en su sentido vulgar que puede surgir el pensador del que Nietzsche habla en la cita última. Ello en virtud de que la ciencia, tal como la conocemos a través de la historia y como la concibe el vulgo, ha ido develando involuntariamente la realidad natural que el idealismo metafísico se negaba a ver. En efecto, de la misma manera que el amante se horroriza ante "la mujer bajo la piel" que la anatomía le muestra con todos los desagradables detalles fisiológicos que ello implica, la fantasía romántica del idealismo metafísico se ha horrorizado ante los descubrimientos de los astrónomos, los geólogos, los fisiólogos y los médicos. En todo lo que tales hombres descubrían veía el idealista una agresión contra sus más preciados bienes, esto es, veía una agresión contra el orden ético del universo, la posición preeminente del ser humano dentro de tal universo, la bondad de Dios y, principalmente, contra Dios mismo. *Ya la ley natural se le aparecía como una calumnia a Dios (La gaya ciencia, pg. 109)*. La ciencia en su sentido vulgar representa, pues, la naturalidad enfrentada a la ficción del idealismo metafísico. Esta misma ciencia que sin saberlo se enfrenta a las ficciones sobre las que la propia conciencia humana descansa, es la que representa para Nietzsche, una vez depurada y conciente de su propia acción desmitificadora, la ciencia tal como él mismo la concibe, es decir, la ciencia en tanto que escepticismo crítico, misma que da origen al pensador liberado de los sentimientos artísticos opuestos al desarrollo de la razón.

Nos basta amar, odiar, desear, en fin, sentir -y directamente descende a nosotros el espíritu y el poder del sueño y con los ojos abiertos, indiferentes a todo peligro, subimos por los caminos más peligrosos a los tejados y torres de la fantasía,

y ello sin que nos de vértigo, como si hubiésemos nacido para trepar -¡Nosotros, sonámbulos del día! ¡Nosotros, artistas! ¡Nosotros, disimuladores de la naturalidad! ¡Nosotros, maniáticos de la luna y de Dios! <sup>47</sup>

En esta cita vemos entrelazarse tres temas fundamentales: la relación entre los sentimientos, la fantasía y el instinto artístico; la oposición entre este último instinto y la naturalidad que la ciencia representa; y, por último, la idea de Dios que rige el mundo de la fantasía, idea de la cual nos ocuparemos en la siguiente sección. De acuerdo con Nietzsche, el hombre ha aprendido a caminar por los precarios puentes tendidos por su fantasía como por seguros llanos, de tal suerte que el común de los mortales civilizados sigue soñando, con los ojos abiertos y a plena luz de ese claro día inaugurado por la ciencia, de la misma manera que hombres incivilizados de épocas más oscuras e inciertas soñaron. La voluntad de verdad ha de librar por eso aún innumerables batallas para poder imponer del todo ese luminoso aire claro que le caracteriza.

Mas quien está acostumbrado a él, no quiere vivir en otra parte que en este aire claro, transparente, recio y cargado de electricidad, este aire viril. En ninguna otra parte el ambiente le parece lo suficientemente limpio y aireado: sospecha que allí su mejor arte no sería realmente de utilidad para nadie, que desperdiciaría media vida luchando con malentendidos (...) En este elemento severo y límpido en cambio, posee toda su fuerza: (...) queremos hacer lo único que somos capaces: ¡traer luz a la tierra, ser "la luz de la tierra!" <sup>48</sup>

Como colofón a la presente sección que sentará las bases de nuestras ulteriores disquisiciones, agreguemos que aquello que el escéptico espíritu de la ciencia ha comenzado a conquistar en Europa es lo siguiente: una efectiva emancipación de toda "confianza incondicional" profesada por el espíritu siervo y, por tanto, un paso en la ruta de *la libertad*. Con lo cual nos acercamos cada vez más a la formulación del concepto de *espíritu libre*.

<sup>47</sup> Ibid, pg. 109.

<sup>48</sup> Ibid, pg. 217.

## II. La ruptura de la autoalienación del hombre

### El gran anuncio

El más grande de los acontecimientos recientes -que "Dios ha muerto", que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado- empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa.<sup>49</sup>

La muerte de Dios es anunciada en la obra de Nietzsche por boca de un *hombre loco* o un *hombre frenético*, según rezan dos traducciones de cierto célebre apartado incluido en *La gaya ciencia*. Habiendo encendido una linterna en pleno día, el hombre loco aparece en la plaza pública afirmando buscar a Dios. Tras escuchar las risas de los superficiales ateos que se encuentran allí reunidos, fulmina a todos los presentes con la mirada e inquiere: "¿Dónde se ha ido Dios? ¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!" (*La gaya ciencia*, pg. 163). Así pues, el hombre loco ha llegado a la plaza con la intención de dar a conocer un evento grandioso, mas es recibido con indiferente regocijo por quienes están ya enterados de tal evento. De la misma manera, la Modernidad europea, al menos en sus círculos más selectos, parece haberse dado por enterada de la muerte de Dios, razón por la cual tanto el ateísmo como ciertas atenuadas modalidades de religiosidad ganan cada vez más adeptos. No obstante, para Nietzsche la muerte de Dios está muy lejos de haber sido comprendida, toda vez que si el superficial hombre moderno alcanzase a columbrar el cataclismo que semejante acontecimiento entraña, no se mostraría tan despreocupado. Al hombre moderno se dirige, pues, el gran anuncio que Nietzsche pone en boca de un hombre loco, frenético a consecuencia de una muerte que, a su parecer, extiende una oscuridad tan ingente que ahora es menester

<sup>49</sup> Ibid, pg. 255.

encender linternas aun de día. Para entender la significación de tal metáfora hemos primero de tocar un par de cuestiones concomitantes.

Antes que nada, pongamos de manifiesto la causa de la muerte de Dios. Ya en las citadas palabras del hombre loco encontramos una clave al respecto: “¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”. Así pues, el hombre europeo mismo ha asesinado a su propio Dios. Recordemos aquí que el escepticismo científico termina por poner en duda las supersticiones inherentes a la conciencia humana. Una de tales supersticiones es, precisamente, la existencia de un Dios y de una providencia divina. De tal suerte, la muerte del Dios cristiano es el resultado de la acción desmitificadora de la ciencia (cf. prólogo de Charo Crego y Ger Grot a *La gaya ciencia*, pg. 21), ejercida en una civilización, la occidental, en que el desarrollo de la conciencia ha alcanzado niveles insospechados. Ahora bien, el desarrollo de la ciencia y la conciencia desmitificadoras no deriva de un proceso atribuible a una instancia específica, ya sea la comunidad científica o cierto ateísmo susceptible de ser rastreado históricamente; en realidad, ha sido, por paradójico que parezca, el cristianismo europeo una de las instancias que más ha contribuido a la muerte de su propio Dios. En efecto, la sutileza y penetración argumentativas fomentadas por el cristianismo en aras de desacreditar otros credos, así como de fundamentar el suyo propio, acrecienta la energía racional que, una vez revertida, termina por derribar con su refinado escepticismo la fe de la que en un principio había surgido. El valor *verdad* ensalzado por el cristianismo determina, a su vez, la voluntad de dedicar la propia existencia a la búsqueda de la verdad, voluntad que, pese a partir del principio que asocia toda verdad a la verdad revelada, afina las operaciones lógicas que permiten discriminar entre lo falso y lo verdadero, de tal manera que se termina por juzgar “falso” y “verdadero” con independencia de los criterios establecidos por la tradición, después de lo



cual ciertas convicciones de tal tradición misma se revelan como algo en esencia falso. Es por esta y otras razones que asevera Nietzsche, hablando del ateísmo científico, que constituye un triunfo de Europa en su totalidad, en el cual todas las razas y épocas tienen su parte de mérito y honor. Así, pese a la existencia de individuos como Hegel, quien retarda la muerte de Dios al propugnar la divinidad de la existencia, el gran acontecimiento es ya irreversible y se va mostrando poco a poco en toda su radicalidad. Se presenta de hecho, una vez analizado con detenimiento, como la más grande victoria de la conciencia humana o, en palabras de nuestro autor, de *la más larga y valiente victoria de Europa sobre sí misma*, de la cual todo espíritu occidental es orgulloso heredero.

(...) el ateísmo (...) como triunfo final y dificultosamente logrado de la conciencia europea, como acto de mayores consecuencias de una educación de dos mil años en la verdad, que termina por vedarse a sí misma la mentira de la creencia en Dios ... Se ve lo que en definitiva ha triunfado sobre el dios cristiano: la propia moralidad cristiana, el concepto cada vez más estricto de la veracidad, la sutileza de confesionario de la conciencia cristiana transpuesta y sublimada en la conciencia científica, en la pureza intelectual a ultranza.<sup>50</sup>

El feminismo, la cobardía y la debilidad en cuestiones del espíritu, rasgos presentes en toda artística voluntad de ficción tendente a edulcorar la realidad, subleva a la conciencia europea de manera cada vez más viva. Por otra parte, Europa misma se muestra, cada vez con mayor claridad, como un vasto mundo en ruinas en que muchos elementos caducos ruedan aún por el suelo -“¿dónde se han visto ruinas tan hermosas?”, pregunta Nietzsche, maravillado ante tan singular panorama-. La Iglesia, minada hasta sus últimos fundamentos, entabla su última batalla por impedir que la creencia en Dios se colapse del todo. Mas resulta imposible detener una obra tan largamente incubada, durante la cual hubieron de ser dinamitados los cimientos mismos en que firmísimas convicciones se

<sup>50</sup> Ibid, pg. 280.

sustentaban, (...) y fue menester el concurso de toda clase de espíritu socavador, perforador, roedor y enmohecedor. (*La gaya ciencia*, pg. 282).

Apenas hemos dejado adivinar hasta aquí, sin embargo, las razones del hombre loco para encender una linterna en pleno día, cual si un ominoso cataclismo hubiese hurtado toda luz al mundo. Las palabras del hombre loco, referidas al hecho de que Dios haya sido asesinado por sus propios creadores, son más que elocuentes en este sentido:

Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? <sup>51</sup>

Con la muerte de Dios se ha operado, de acuerdo con la visión del hombre loco, un auténtico cataclismo, después del cual el mundo del hombre ha perdido toda dirección y sentido, pues no hay manera de fijar sentido en un espacio vacío en que no queda ya un arriba ni un abajo. Después de esto, el hombre loco agrega: (...) *¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia mas grande que toda historia hasta ahora habida.* (*La gaya ciencia*, pg. 163). ¿Porqué concibe el hombre loco la muerte de Dios como el parteaguas más radical en la historia de la humanidad?

Concentrémonos, por principio de cuentas, en la aseveración "Dios ha muerto". Preguntándonos: ¿a qué Dios se hace aquí referencia? Se trata, desde luego, del Dios anidado a guisa de férreo bastión en Occidente desde la época de declive del imperio romano, esto es, del Dios de los cristianos. Mas la referencia a esta particular instancia no debe en modo alguno eclipsar el vasto marco en que este evento se presenta y que le

<sup>51</sup> Ibid, pg. 163.

confiere su muy peculiar significación. Pues la muerte de Dios, lejos de quedar restringida a la caída en descrédito de un credo o una determinada concepción de carácter religioso, encuentra cabal sentido cuando referida al suelo mismo en que la civilización occidental hunde sus raíces. En efecto, debido al espacio axial que Dios ocupaba en la cultura occidental toda, el derrumbe de ciertas creencias y condiciones de existencia consideradas por Nietzsche de procedencia cristiana, mismas que a continuación mencionaremos, representa también el de buena parte del andamiaje que ha sustentado a Occidente.

Las referidas condiciones de existencia se dejan elucidar parcialmente por el análisis de la creencia en "absolutos". Mas para comenzar a entender lo que la aseveración "Dios ha muerto" significa en términos de dichos "absolutos", es preciso ahondar un poco más en el idealismo metafísico en cuyo seno surgieron éstos. Más que una doctrina, es el idealismo metafísico una posición existencial del hombre frente al mundo y frente a sí mismo. Nos hemos percatado ya, a través de los temas tratados hasta aquí, que el idealismo responde a ciertos instintos artísticos inherentes al hombre, mismos que se pueden rastrear hasta llegar a las sociedades humanas más primitivas. Nos referiremos ahora a la formulación filosófica del idealismo, es decir, a la fundamentación conceptual de tales instintos realizada por figuras señeras del pensamiento occidental. Ahora bien, dentro del marco del idealismo metafísico hablaremos de una tendencia filosófica que, al menos en el contexto que nos ocupa, le es consustancial, a saber: el racionalismo. El racionalismo es asimilado por Nietzsche, desde *El nacimiento de la tragedia*, a Sócrates, a quien el mundo se le revela -por vez primera de manera patente en la filosofía griega- como formando un tejido racional de esencias susceptibles de ser aprehendidas, al menos parcialmente, por el intelecto humano. Ulteriormente, Platón asignó el nombre de "mundo inteligible" o "mundo de las Ideas" -por oposición al cambiante mundo del devenir- al nivel de realidad,

superior en jerarquía al propiamente terrenal, en el que tales esencias, inmutables y eternas según el esquema platónico, residían. Al modo de ver de Nietzsche, es aquí donde se fundamentan filosóficamente los "absolutos" que acompañarán a la cultura occidental en los siglos por venir, absolutos de entre los cuales destacan el Bien, Idea a la cual Platón confiere una jerarquía suprema, y la Verdad. En el mundo trascendente de las Ideas residen, en efecto, los absolutos, por completo ajenos al mundo histórico en que el hombre valora, conoce, realiza experimentos y emite juicios de valor. A ojos de Nietzsche, la cosmovisión cristiana, deudora del platonismo, sustituye el mundo de las Ideas por la noción de "más allá", perviviendo la concepción idealista de un trasmundo en algún sentido más real y verdadero que el mundo del devenir y la historia. Es en este ilusorio "más allá" imaginado por el cristianismo -entiéndase aquí "más allá del mundo del devenir"- en donde mora su Dios, y por ende todo lo que a este mundo pertenece posee los atributos divinos: la perfección, la atemporalidad, la inmutabilidad. A este ilusorio mundo trascendente ajeno al tiempo y a la historia, y por añadidura a los humanos errores y a la azarosa contingencia, pertenecen el Bien y la Verdad, que no poseen por tanto un origen terrenal relativo a las interpretaciones y experimentos históricos del hombre, sino que constituyen esencias inmutables emanadas de Dios que el hombre meramente aprehende, alcanzando absoluta certeza. Se trata, pues, de una formulación metafísica de algo en extremo simple, a saber: de ciertos errores fundamentales -uno de los cuales es, recordemos, la consideración de que las propias creencias y costumbres morales poseen un valor absoluto- que son impuestas al intelecto humano por la conciencia gregaria. Pues bien, tales absolutos metafísicamente fundamentados se erigen en puntos de referencia que caracterizarán los muchos siglos de predominio del pensamiento cristiano.

En este contexto, ¿qué papel jugó la noción de Dios durante el tiempo en que iluminó el horizonte de la cultura occidental? En primer lugar, se convirtió en símbolo del trasmundo metafísico y, por consiguiente, de la trascendencia a él inherente, erigiéndose en centro articulador de ese modo de existencia en que cierta realidad inmutable era colocada por encima, en jerarquía y consistencia, de la realidad propiamente humana. Paralelamente, en un plano más concreto aunque igualmente subordinado a la postulación de esa realidad trascendente, la concepción de un Dios como el cristiano entraña la creencia en una figura providencial que rige los destinos de la humanidad conduciéndola por el mejor camino posible. Tal Dios se hace escuchar por medio de un "texto único"<sup>52</sup> -es único en la medida en que se presenta como cuerpo completo de verdades incontrovertibles, fuera del cual no cabe explorar en busca de algo más- cuyos adeptos llaman Biblia, misina que proporciona todo el conocimiento que al hombre le es dado alcanzar, brindándole una interpretación de sus actos, deberes y posición en el universo que ha de ser aceptada como incuestionable. Así, Dios dicta al hombre unos valores e interpretaciones de sí mismo y de cuanto le rodea cuya certeza, dado su origen trascendente y divino, no cabe rebatir, convirtiéndose en obligados puntos de referencia de todo pensar y obrar.

Ahora bien, si la figura del Dios cristiano es para Nietzsche el símbolo de una ilusoria trascendencia, la muerte de Dios constituye, cabalmente, la de esa trascendencia misma junto con los absolutos que la conformaban. Al reconocer la ilusión óptica que subordinaba el único mundo real, esto es, el del devenir, a un imaginario trasmundo, reconocemos también el verdadero suelo del que surge toda Verdad, todo Bien y en general todo conocimiento, valor o creencia: el suelo histórico en que el hombre valora, conoce, crea, experimenta y proyecta. Así, el hombre proyecta la idea de Dios a un plano trascendente,

<sup>52</sup> Debemos este término a nuestra lectura de *Los hijos del limo*, de Octavio Paz.

desde el cual se le revela después como algo externo y ajeno a sus procesos creativos, dictándole órdenes y preceptos cual a un servil esclavo. Es justamente de esta instancia ajena que prescribe al hombre su ley, su Verdad y su Bien, que Nietzsche anuncia la muerte. En lugar de la servidumbre a un Bien, un Mal y una Verdad, espera al hombre liberado de Dios la proliferación de interpretaciones y juicios de valor.

El espíritu siervo, sin embargo, continúa aferrado a su esclavitud aun tras la muerte de Dios, razón por la cual considera Nietzsche necesario anunciársela. Con todo, tal anuncio es recibido, de acuerdo con la parábola del *hombre loco*, con regocijo burlón por aquel que no es capaz de comprender sus más profundos corolarios. Son pocos al parecer de Nietzsche los que, con mirada lo suficientemente aguda y sutil, ven en dicho acontecimiento un majestuoso espectáculo, percibiendo que una inveterada confianza se ha trocado en duda.

Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ha llegado; y menos aún que muchos sepan lo que en efecto resultará de ello -y cuántas cosas, una vez socavada esta fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea.<sup>53</sup>

Pese a haber dado ellos mismos el tiro de gracia a Dios, los hombres modernos no alcanzan a percibir la grandeza de su acto, siéndoles más lejano que los astros más lejanos. Lo más santo y poderoso que había existido sobre la tierra yace, empero, agónico. Al término de su discurso, el hombre loco arroja al suelo su linterna, que salta en pedazos y se apaga. “Llego demasiado pronto”, es finalmente la frase con que termina el anuncio de un acontecimiento que está aún en camino y que, al igual que el rayo y el trueno, requiere tiempo para ser visto y oído.

---

<sup>53</sup> *La gaya ciencia*, pg. 255.

Esa larga plenitud y sucesión de demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecina: ¿quién lo adivina hoy por hoy suficientemente para tener que ser el predicador de esa pavorosa lógica de terror, el profeta de un ensombrecimiento y eclipse tal como probablemente jamás lo ha presenciado la tierra? <sup>54</sup>

En efecto, al resquebrajarse la gigantesca trama que tenía por centro articulador la figura del Dios cristiano, ¿no quedará en entredicho todo lo que en torno ella se había construido?, ¿no será de nuevo pertinente preguntarnos si nuestra cultura, progresivamente menos apegada a la idea de un Dios que le suministra un sentido y una razón de ser, marcha realmente por el camino correcto, si en verdad algo valen las interpretaciones y valores que creímos únicos y que nos guiaron por tanto tiempo, si en realidad el intelecto es capaz de aprehender una realidad universal, inmutable y objetiva como el optimista racionalismo metafísico pregonó? Antaño, Dios y su texto único le dictaban su camino al hombre y le orientaban en todas las esferas de su hacer, señalándole lo que de él se esperaba de conformidad con su lugar dentro del cosmos, así como lo que era bueno, lo que era malo, lo verdadero y lo falso, las metas dignas de ser alcanzadas. El espíritu siervo se acomodó a tal orden en el supuesto de que las verdades estaban dadas, de modo que no era preciso buscarlas por cuenta propia, circunstancia muy afín a su naturaleza. De ello inferimos que, del mismo modo que es únicamente el pensador quien asume el escepticismo científico de Occidente, habrá de emprender también solo la tarea de anunciar la muerte de Dios, no sin resistencia por parte del rebaño. Refiere Nietzsche que, después de la muerte de Buda, su sombra se mostró aún durante siglos en una cueva. Igualmente, siendo los hombres lo que son, habrá aún por espacio de milenios, a juzgar por los cálculos del filósofo alemán, cuevas donde se muestre la sombra de Dios. *-¡Y nosotros- tendremos que vencer también a su sombra!* (*La gaya ciencia*, pg. 149). Al decir "nosotros" se refiere, claro está, a los

<sup>54</sup> Ibid, pg. 255.

cognoscentes invadidos por la pasión del pensamiento, aquellos capaces de llevar a sus últimas consecuencias los resultados de la ciencia y la razón europeas.

A consecuencia del descrédito en que cae esa absoluta Verdad llamada Dios, la posibilidad misma de alcanzar una verdad y una certeza queda en entredicho, con lo cual el entero universo de convicciones que los rebaños humanos han tejido resulta ser en extremo precario. Mas admitir verbal o intelectualmente tal cosa dista mucho de experimentar sus más hondos corolarios, puesto que la actitud del hombre hacia la verdad -y muy en especial hacia la verdad de los errores fundamentales de la conciencia- hunde sus raíces en modos de existencia que se han forjado a través de milenios. Es por ello que la muerte de Dios -esa desaparición de todo pilar central en la existencia humana que de confianza y sirva de consuelo, esa súbita carencia de toda fe en una verdad- es demasiado drástica y desconcertante para poder ser comprendida sin más. La vieja creencia en una verdad y en un punto de referencia sigue, por eso, actuando en el intelecto humano como si fuera una droga.

Sea como fuere, sólo tras la muerte de Dios es posible tomar distancia frente a lo sucedido durante milenios, analizándolo de manera crítica. Se trata de un parteaguas, de una coyuntura histórica única en que el hombre habrá de enfrentarse a retos jamás soñados. Sólo ahora puede el espíritu siervo abolir su más radical esclavitud. Igualmente, sólo ahora lo heterogéneo y divergente aparece al mismo nivel que las más arraigadas costumbres pues, como afirma el hombre loco, ya no hay arriba ni abajo, esto es, ya no hay "bueno" ni "malo" que valgan para toda oveja perteneciente a un rebaño, del mismo modo que ya no hay nada "verdadero" ni nada "falso", ni tampoco un aparentemente infalible cerco educativo que haga de lo familiar lo verdadero a lo que el individuo debe someterse. Tampoco podemos rehacer ya ese horizonte que hemos borrado, a saber, el que nos



brindaban las interpretaciones tradicionales de las cosas, pues una vez desatada la tierra de su Sol -es decir, del sentido que toda trascendencia le prestaba-, ni siquiera existe ya la posibilidad de volver a establecer un arriba y un abajo fijos, a no ser que se pretenda retrotraer la humanidad europea a estadios más románticos, más artistas, más pueriles pero, sobretodo, más serviles de su historia.

### **La filosofía de la mañana**

Recapitulemos lo dicho empleando términos ligeramente distintos. Al mentar e impugnar el término "Dios" tiene Nietzsche en realidad en mente, a diferencia de los pensadores jacobinos de otras épocas, la trascendencia de valores y verdades, su ser-en-sí independiente de un lugar y un momento histórico determinados, su objetividad y universalidad aparentes. La realidad o el "ser" pensado metafísicamente es, pues, lo que Nietzsche impugna bajo la idea de "Dios". La muerte de Dios significa para él la supresión de la trascendencia de los valores y las verdades, el descubrimiento de que éstos no son sino creaciones humanas. Por ello, la eliminación de los trasmundos, esto es, de la trascendencia y la metafísica, es la muerte de Dios activamente realizada. Mas es justamente eso -a saber: la realización activa de la muerte de Dios- lo que hace falta para poder vivir de manera auténtica el período crepuscular que una Europa en ruinas ofrece. En este sentido, seguiremos descubriendo, a medida que avancemos en el presente ensayo, que aun se halla muy lejos el hombre común de vivir las verdaderas consecuencias que tal realización activa comporta y que, ante todo, pasa por un de-velar la realidad natural que los instintos artísticos se han afanado en ocultar.

¿Cuándo ya no nos oscurecerán todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado por completo a la Naturaleza! ¿Cuándo podremos comenzar a naturalizarnos con la Naturaleza pura, redescubierta, re-redimida! <sup>55</sup>

La "naturaleza pura" significa: la naturaleza des-humanizada. Si analizamos las supersticiones fundamentales de la conciencia, nos percataremos de que casi todas ellas apuntan, en un sentido u otro, a cierto *antropomorfismo* del universo. La existencia de un orden ético en el mundo, la posición central del hombre dentro de tal mundo, la existencia de criterios valorativos absolutos y ahistóricos, la posibilidad de aprehender racionalmente los fundamentos últimos de la realidad, la íntima conexión entre tales fundamentos y el ser del hombre, la existencia de un Dios y de una providencia divina; todas estas proposiciones hacen del mundo un lugar que responde a las necesidades del hombre. El universo entero resulta poseer un sentido perfectamente compatible con los más acuciantes deseos e intereses humanos.

El carácter del mundo en su conjunto, empero, es un eterno *caos*, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quiera que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas. <sup>56</sup>

Ya en *El nacimiento de la tragedia* había desarrollado Nietzsche la concepción que aquí vuelve a poner de manifiesto. En los términos del mencionado texto, la cuestión se plantearía como sigue: el abismo dionisiaco subyace al aparente *orden* apolíneo que el intelecto imprime al mundo, mas es lo dionisiaco -esto es, el *caos*-, lo que constituye la verdadera esencia del universo. El orden es una excepción, el caos lo domina todo. Planteado con arreglo a los temas que aquí nos ocupan, la idea consistiría en que el universo es ajeno a todo fin humano, de tal modo que los errores fundamentales de la conciencia falsean la realidad natural al humanizarla, introduciendo en ella intereses y fines

<sup>55</sup> Ibid, pg. 151.

<sup>56</sup> Ibid, pg. 150. Las cursivas son nuestras.

exclusivamente humanos. En este sentido, asevera Nietzsche que no se puede achacar crueldad o irracionalidad al universo, pues no pretende errar al hombre ni posee ninguna de sus cualidades. Los juicios de valor que enuncian lo que es “verdadero”, “falso”, “malo” o “bueno” en la vida se circunscriben a la esfera en que el hombre interpreta determinadas creencias o acciones, pero de ninguna manera alcanzan a la realidad misma, que es indiferente y amoral pese a que el idealismo pretenda insuflarle cierto orden metafísico y moral. En el apasionante texto titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche habla del conocimiento, esa insignificante herramienta inventada en algún recóndito rincón del universo por animales pensantes, misma que, pese a la importancia que tales animales le atribuyen, desaparecerá de manera tan fugaz como apareció, sin que a nadie importe que alguna vez haya existido. El hombre no ocupa, pues, ninguna posición privilegiada en el universo, salvo aquella que el optimista idealismo imagina. Tal es, también, el sentido que encierra la referencia a una “naturaleza pura”, des-divinizada, redimida de la metafísica con que ha sido largamente envuelta.

Considerar a la Naturaleza como si fuera una prueba de la bondad y de la tutela de un dios; interpretar la historia en honor de una Razón divina, como testimonio constante de un orden del mundo moral y de metas morales; interpretar las propias vivencias (...) como si todo fuese disposición y designio, como si todo fuese pensado y ordenado para la salvación del alma: todo eso desde ahora se ha acabado, eso subleva la conciencia, eso parece indecente y deshonesto a todas las conciencias finas, mentira, feminismo, debilidad y cobardía.<sup>57</sup>

Las profundas consecuencias de la muerte de Dios comienzan ya a mostrarse con mayor nitidez. Aquello que se derrumba no es un concepto abstracto que deje incólume la realidad vital de los despreocupados ateos. Todo individuo perteneciente a esa tradición asesina de su propio Dios ha de verse privado, en caso de entender lo que realmente ha sucedido, de aquel “arriba” y “abajo” que sus ingenuas creencias le proporcionaban y, más

<sup>57</sup> Ibid, pg. 280.

aún, de todo permanente “arriba” o “abajo” imaginable. Pues un mundo desdivinizado significa, ante todo, un mundo carente de sentido. No sólo el derrotero de una civilización en su conjunto pierde consistencia hasta disolverse: el sinsentido derivado de la total ausencia de puntos de referencia hace mella también en la existencia individual de quien, enfrentado a la incertidumbre y a la falta de núcleos interpretativos, no acierta a encontrar nada sólido sobre cuya base entenderse, entender aquello que le rodea, forjarse determinados juicios y dirigir a su luz su obrar.

Habíamos dicho con anterioridad que para el racionalismo metafísico el mundo “real” se resuelve en un tejido de esencias inmutables a las cuales el intelecto humano posee parcial y finito acceso. De este modo, se coloca la Verdad en un nivel de realidad absoluta que va más allá del mundo tangible en que nada escapa en última instancia al devenir. La existencia de un texto único de origen trascendente -nos referimos con ello no tanto al texto en sí cuanto a una lectura o interpretación unívoca del mundo- poseedor de todas las verdades, con ayuda del cual es posible descifrar las esencias y sentidos primordiales, garantiza la certeza en lo tocante a las cuestiones fundamentales que aguijonean la curiosidad del hombre, marcándole al propio tiempo relativamente nítidas líneas de acción e interpretación. Ahora bien, la muerte de Dios conmueve, como hemos visto, los cimientos mismos del racionalismo metafísico, quedando de golpe disueltas las certezas absolutas y perdiéndose todo punto sólido de referencia con base en el cual permanecer en pie en medio del sinsentido generado. Lo que muere no es, pues, un sistema determinado de creencias, sino la creencia en un sistema capaz de proporcionar certeza. Por otra parte, al derrumbarse la ficción de la trascendencia cae por tierra también la concepción de un Dios que gobierna el destino de la humanidad. Por ello, la proposición “Dios ha muerto” significa, entre otras cosas, que no marchamos forzosamente por el camino correcto, pues

en realidad nadie, fuera de nuestras propias valoraciones, nos guiaba. - Así las cosas, tras la muerte de Dios cada individuo habrá de asumir la tarea de crear su propio sentido y su propia interpretación al margen de toda ley que le constriña, en el supuesto de que haya comprendido que *su propia vida individual* no marcha por sí misma por el camino correcto y no es vigilada en absoluto por un Dios.

La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? <sup>58</sup>

Lo que aquí es desencadenado, las fuerzas humanas que son aquí puestas en marcha rebasan con mucho, al entender de Nietzsche, todo lo hecho por la humanidad en miles de años. Con la muerte de Dios se abren todas las infinitas posibilidades del hombre: mil "ocultas islas de la vida" y caminos no recorridos, un paisaje en que la vida es concebida como proyecto, como experimento del hombre consigo mismo. Se trata, por consiguiente, de una emancipación, de una abolición del imperio de la necesidad que mantenía al hombre maniatado y alejado de sus grandes potencialidades, derivadas del hecho de poseer el carácter de creador. Redescubrir la grandeza del hombre en la muerte de Dios es entender: el hombre es grande porque es creador, pues todo aquello que llamaba *trascendencia divina* emanó de su poder creador. Tras dos mil años atado a una de sus posibilidades, se ha vuelto a abrir el vasto terreno de juego en que miles de opciones aguardan actualización. ¿Qué noticia puede haber más luminosa que ésta? ¿Cómo no llamar a este momento, si damos crédito a las palabras de Nietzsche, el *amanecer de la tierra*, según expresión de *Así habló Zaratustra*? La pérdida de verosimilitud que sufre la concepción de un Dios que rige el destino de la humanidad y proporciona una interpretación del hombre, sus actos y todo aquello que le rodea implica el descubrimiento de una libertad sin límites en que el

<sup>58</sup> Ibid, pg. 163.

individuo se ve obligado a reinventarse y trazarse nuevas rutas, pues lo que se descubre propiamente es que no había en realidad ningún Dios señalando caminos sino sólo el hombre, ese singular animal capaz de proyectar valores para vivir con arreglo a ellos, y que posteriormente olvida que fue él mismo quien los proyectó al asignarles un origen trascendente. Así, lo importante no es que muera un dios, sino el nuevo reino de libertad que se descubre, la nueva visión del hombre que surge a raíz de la restitución de toda una tradición espiritual desarrollada en Occidente al auténtico sustrato del cual surgió: el pensamiento plástico y configurador que interpreta, experimenta y se autoconforma. Es en función de ello que el hombre ha de hacerse cargo en lo sucesivo -y esto de manera incesante- de la coherencia y la verdad de su discurso, pensamiento y vida, en lugar de recibirla de esa fuente en apariencia exterior que era la verdad absoluta del texto único. Fuera del yugo -uncido por el género humano sobre sí mismo- de las interpretaciones unívocas de origen pretendidamente trascendente, una infinidad de posibilidades, antes vedadas en calidad de falsos caminos, se abren de nueva cuenta. A la filosofía que en este nuevo terreno comienza a abrirse paso la llama Nietzsche *Filosofía de la mañana*.

### **El alegre mensaje**

Al repudiar así la interpretación cristiana y denunciar su "sentido" como falsificación, nos vemos al instante confrontados de una manera pavorosa por el interrogante schopenhaueriano: ¿tiene sentido la existencia? -ese interrogante que tardará varios siglos en ser siquiera cabalmente percibido hasta sus fondos últimos.<sup>59</sup>

¿Qué hará el hombre en este ominoso mundo sin Dios, es decir, sin un sentido predeterminado?, ¿no es la de la muerte de Dios una noticia brutal y devastadora? A ello

---

<sup>59</sup> Ibid, pg. 280.

se puede responder que existe, indudablemente, un sentimiento de pesadumbre y desolación en el momento de desencanto en que lo tenido por más real cobra manifiestos matices de irrealidad, revelándose lo aparentemente sólido como algo por demás precario. La muerte de Dios es, no obstante, anunciada por Nietzsche con inmensa alegría pues, pese a entrañar un desgarramiento derivado de la pérdida de certezas absolutas, conlleva asimismo la posibilidad de descubrir esa grandeza del hombre que consiste en ser creador y proyecto inacabado. Es, pues, un alegre mensaje el que da cuenta de semejante suceso. Como hemos ya percibido, la buena nueva es esta: se han vuelto a abrir todos los caminos, todas las puertas. Para aquellos individuos capaces de asumir su esencia creadora, la muerte de Dios representa la posibilidad de crear nuevos sentidos y recorrer caminos nunca antes explorados, caminos que antaño hubiesen sido combatidos por el rebaño en tanto que "heterogéneos" y "divergentes" pero que ahora, ante la desaparición de un arriba y un abajo fijos, se insertan en un vasto y multívoco marco de posibilidades interpretativas. Tales individuos creadores de sentido podrían establecer de nueva cuenta, con arreglo acaso a criterios distintos de los prevalecientes hasta hoy, los juicios de valor que hacen de una cosa algo "superior", "inferior", "verdadero", "malo" o "bueno".

Se ha pensado, y finalmente se ha constatado, que en sí no tienen nada de bueno, nada de bello, nada de superior, nada de malo, salvo los estados anímicos en los que cubrimos con tales palabras las cosas de dentro y de fuera de nosotros. Hemos retirado los predicados a las cosas, o al menos nos hemos acordado de que nosotros se los habíamos prestado: véase que en esta intuición no perdemos la capacidad de prestar (...) <sup>60</sup>

El individuo verdaderamente creador, sabedor de que no existe un orden predeterminado de predicados al cual haya de ajustarse sin más, establece juicios de valor de la misma manera que en otras épocas se hacía, con la diferencia de que entonces se

---

<sup>60</sup> *Aurora*, pg. 258.

olvidaba tal acto y se atribuía a las valoraciones imperantes un origen trascendente, en tanto que ahora el hombre se sabe creador de todo predicado y valoración. Con ello, adquiere la independencia necesaria para autoconformarse de acuerdo con nuevos modelos de vida, convirtiendo su propia existencia en un ensayo o experimento. También con ello se emancipa de la conciencia gregaria, dejando de ser espíritu siervo para alcanzar un grado de libertad jamás soñado por épocas precedentes. La libertad *ensancha* el mundo del hombre al enriquecerlo con nuevas perspectivas y opciones. De tal suerte, el ensanchamiento de mundo y la patentización de la fuerza plástica de autoconformación inherente al hombre, mismos que sobrevienen tras la muerte de Dios, configuran una coyuntura histórica única que constituye la condición de posibilidad para la aparición de una figura humana inédita: el *espíritu libre*. Son, pues, precisamente los nacientes espíritus libres quienes ven en la muerte de Dios el más alentador acontecimiento.

En efecto, los filósofos y “espíritus libres”, al enterarnos de que “ha muerto el viejo Dios”, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación -por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, (...) por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro; toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, nuestro mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás mar tan abierto.<sup>61</sup>

Finalmente, ha salido a relucir la noción de *espíritu libre* que determinó la secuencia de temáticas abordadas hasta aquí. Antes de entrar de lleno en la caracterización pormenorizada del espíritu libre, explicitaremos su relación con la *ruptura de la autoalienación del hombre* -según término empleado por Eugen Fink-, cuestión que nos ha ocupado a lo largo del presente capítulo pero que no habíamos mentado aún con tales términos. Así pues, ¿a qué remite el término *autoalienación*?

---

<sup>61</sup> *La gaya ciencia*, pg. 256.



Lo trascendente puede concebirse en general como aquello que está más allá de las contingencias históricas y temporales bajo las cuales florece el mundo del hombre. De tal modo, cuando el hombre cree en verdades y valores absolutos independientes de todo proceso histórico ha hecho de esas verdades y valores algo trascendente. Pues bien, de acuerdo con la interpretación de Nietzsche, el hombre se ha extraviado en su devenir histórico al colocar sobre su vida los inmensos fardos de lo trascendente, subordinándose devotamente a sobrehumanas instancias que le orientan en todo momento (véase a este respecto Fink, *op. cit.*, pg. 62). Es precisamente en razón del carácter sobrehumano que ostentan que las prescripciones decretadas por tales instancias han sido obedecidas diligentemente durante milenios, cual si se obedeciese a leyes dictadas por un Dios omnipotente. Mas las referidas leyes a las que el hombre se somete revisten un carácter absoluto únicamente porque la costumbre ha terminado por convertirlas en firmes convicciones. En este sentido, sucede que el hombre organiza su existencia en atención a leyes que él creó y que ahora parecen venirle de fuera, procedentes de un ámbito divino. Dios mismo no es, en el fondo, sino una dimensión de la existencia humana proyectada fuera de ésta por el hombre mismo (véase Fink, pg. 64). Debido a la proyección de los valores a un ámbito de trascendencia, se generará un estado de *autoalienación* en que un sinnúmero de productos de la creatividad humana son tomados por agentes externos, quedando limitada la futura creación de nuevos criterios estimativos capaces de alterar el orden en apariencia absoluto que ha quedado configurado.

Ahora bien, como afirma Fink, a través de la historia tres paradigmas centrales de *grandeza* han iluminado el cielo del hombre occidental, a saber: los del santo, el artista y el sabio. No obstante, detrás de estas tres figuras se creyó adivinar el concurso de potencias trascendentes a la luz de las cuales se interpretaba toda forma de grandeza. Así, las formas

de grandeza que el hombre podía alcanzar estaban *alienadas*, pues se concebían como ajenas al reino de la libertad humana. Paralelamente, cada una de ellas exigía la fe en convicciones que caracteriza al espíritu siervo, de modo que representaban esferas aisladas portadoras, cada una, de su propia verdad absoluta, no permitiendo la movilidad de perspectivas. Frente a ello, el espíritu libre se presenta como una forma de grandeza que recupera al sabio, el artista y el santo sin subordinarse a creencia metafísica alguna, siendo capaz de mantener una amplitud de perspectivas que da lugar al cambio, la movilidad: la libertad.

El espíritu libre es la metamorfosis del santo, el artista y el sabio, porque estos son el hombre en el modo de ser de la grandeza, pero autoalienados, son posibles mientras el hombre ha olvidado que es él quien imagina tales modelos, mientras no conoce su oculta capacidad creadora, mientras cree que Dios está fuera (...). El espíritu libre es la conciencia de sí del santo, el artista y el filósofo metafísico, el rescate de aquellas figuras alienadas, su re-conversión.<sup>62</sup>

El espíritu libre representa, pues, la verdad de la vida alienada y olvidada de sí misma, esa vida que se prosterna ante ilusorias realidades divinas que proceden, empero, de su propia capacidad creadora. El espíritu libre introduce un radical cambio de existencia a través del cual el hombre se recupera a sí mismo. En sentido estricto, se trata de la liberación del hombre para alcanzar la soberanía de sí. No habiendo, pues, un solo modo de valorar cuya verdad es garantizada por cierta irrefragable divinidad, el vasto territorio de posibilidades valorativas que caracteriza al mundo del hombre se ha vuelto a abrir para el espíritu libre. Lo que se ha descubierto es, propiamente, que aquellos predicados de las cosas por obra de los cuales juzgábamos algo como "falso", como "verdadero", "bueno" o "malo", no pertenecen a las cosas mismas con arreglo a un orden predeterminado, sino que

---

<sup>62</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 68.

son susceptibles de ser modificados por el pensamiento creador y riguroso de un espíritu libre.

La liberación del hombre se realiza, pues, por la reflexión sobre el hecho de que la cosa en sí, la trascendencia de lo bueno, lo bello y lo santo no es más que una trascendencia aparente, una trascendencia proyectada por el hombre, pero olvidada como tal. Esta recordación no es una simple reflexión; significa, antes bien, la ruptura del olvido más prolongado, el recobramiento de todas las tendencias vitales trascendentes y su devolución a la vida misma.<sup>63</sup>

Es la vida misma la que se enriquece con la ruptura de la autoalienación del hombre. El espíritu libre anula el plúmbeo letargo del hombre subordinado, haciendo posible que el pensamiento se vuelva de los "valores en sí" a la proyección del valor, es decir, a la creación de siempre nuevas formas de valorar que no eliminen la movilidad inherente al pensamiento libre. Si bien es cierto que en virtud de la muerte de Dios el hombre se descubre a sí mismo como el que dicta los valores, y con este descubrimiento adquiere la posibilidad de proyectar nuevos valores e invertir todos ellos, también lo es que tal actividad está reservada al espíritu libre, nuevo escalón en el camino de la especie que habrá de sustituir al milenario espíritu siervo encadenado a la moralidad de la costumbre.

Nos es lícito recurrir a una sola palabra para resumir lo que aquí se ha conquistado a juicio de Nietzsche: *libertad*. Ahora bien, la manera en que esta libertad repercute en prácticamente todos los ámbitos de la vida humana será el tema que ocupará nuestra atención en nuestra siguiente incursión en el pensamiento nietzscheano.

---

<sup>63</sup> Ibid, pg. 69.

## Capítulo 4: Del espíritu libre

### I. El conocimiento y la verdad

#### La independencia de juicio

Al interior de un determinado rebaño humano, los modos tradicionales de entender la realidad aparecen como axiomas indubitables, cual si se tratase de verdades ajenas al ámbito humano en que se valora, se desanda un camino recorrido y se vuelve a valorar sin llegar jamás a un estadio perfecto y definitivo. Mas semejante apariencia de veracidad absoluta resulta únicamente del hecho de que ciertos juicios de valor, después de un uso prolongado incesantemente reforzado por la costumbre, terminan por parecerle realidades incuestionables a espíritus siervos habituados a recibir contenidos sin antes haberlos razonado, es decir, habituados a obedecer, a subordinarse. Si tan sólo alguno de ellos llegase a adoptar una actitud escéptica y crítica frente a aquellos artículos de fe que hasta ahora han sido sus dogmas más venerados, la inexpugnabilidad que revisten se le revelaría al punto como una mera ilusión encaminada a hacer su vida más simple y amable al tiempo que el rebaño a que pertenece se mantiene estable, cohesionado. La puesta en duda de dichos artículos de fe consolidados por la costumbre es, precisamente, la tarea que proporciona al espíritu libre la independencia de juicio que le caracteriza.

(...) un hombre emancipado de los lazos ordinarios de la vida hasta tal punto que no continúe viviendo más que en vista de hacerse cada vez mejor, debe renunciar, sin envidia ni despecho, a mucho, incluso casi a todo, de lo que se valora entre los demás hombres; debe estar satisfecho como de la situación más deseable, de volar así libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las apreciaciones tradicionales de las cosas. <sup>64</sup>

<sup>64</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 66.

Asistimos en este punto a una de las formulaciones centrales del concepto de *espíritu libre*, caracterizado por su independencia respecto de un rebaño que busca la uniformidad de apreciaciones. La emancipación de la servidumbre a lo gregario es, pues, el punto de partida para el hombre de espíritu libre orientado hacia la heterogeneidad y diversidad de pensamiento. Recordemos ahora el pasaje en que se compara al individuo que posee cierta nacionalidad o credo con el habitante de un viñedo que, de manera no razonada y por costumbre, llega a ser bebedor de vino. El espíritu siervo prohija, sin antes haberlas examinado, todas aquellas interpretaciones de la realidad imperantes en el lugar en que ha nacido y sido educado. De ahí que una de las más importantes definiciones que del *espíritu libre* realiza Nietzsche, misma que a continuación presentamos, subraye el contraste que se observa en este punto entre el espíritu libre y el siervo.

Llamamos espíritu libre al que piensa de otro modo de lo que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las opiniones reinantes en su tiempo. El espíritu libre es la excepción, los espíritus siervos son la regla (...) <sup>65</sup>

Al tratar de encontrar epítetos que apunten a la independencia del espíritu libre, Nietzsche recusa los de *ateo*, *incrédulo* o *inmoralista*, pues el espíritu libre es esas tres cosas pero en una etapa demasiado tardía como para que pueda comprenderse, echando mano de semejantes términos, la especificidad de un tipo humano cuya meta es pulverizar los errores fundamentales de la metafísica que, como hemos notado ya, se articulan en torno a la “humanización” de la realidad natural, operada ya sea a través del concepto *Dios*, de la creencia en un orden racional del mundo o, en general, de la tendencia a ver el universo entero como algo que responde a las necesidades y patrones humanos. Es por ello que, tras recusar calificativos como los de “ateo” o “inmoralista”, agrega:

<sup>65</sup> Ibid, pg. 172.

Nos hemos templado y endurecido en la comprobación de que las cosas del mundo no marchan en absoluto divinamente, ni siquiera en la forma racional, compasiva o justa, según la medida humana (...)<sup>66</sup>

La independencia del espíritu libre da testimonio de su placer por el pensamiento, por el conocimiento y por la búsqueda incesante de una verdad propia, no compartida. Ello delata en él una naturaleza contemplativa, que huye de la frenética actividad y el griterío reinantes entre los hombres prácticos. Poco le preocupan los eventos más banales y recientes que los periódicos, creados por el pueblo y para el pueblo, convierten en lo único digno de ser conocido en las sociedades democráticas. Su independencia le inclina, antes bien, a apartarse de las preocupaciones más inmediatas de la época, dirigiendo su pensar a las grandes cuestiones que atañen al hombre, mismas que le llevan a vivir más en el pasado o el futuro que en el presente.

¡Vive oculto, para que puedas vivir para ti mismo! ¡Vive ignorante de a lo que a tu época le parece lo más importante! ¡Interpón entre ti y el presente, por lo menos, la piel de tres siglos! ¡Y el griterío de hoy, el frager de las guerras y revoluciones, tiene que ser para ti como un murmullo!<sup>67</sup>

De aquellos espíritus que viven apartados del frenético griterío de las democracias modernas, dice Nietzsche que aprenden a hablar en voz baja y también a escribir en voz baja, pues “temen sonar a hueco”. Confirmamos, pues, que se trata de naturalezas contemplativas que prefieren rumiar largamente sus pensamientos a imitar los groseros hábitos del vocinglero hombre moderno, quien desde la perspectiva de nuestro autor sólo parlotea sobre sus opiniones sin ningún afán de veracidad.

El término “apátrida” es empleado por Nietzsche para referirse a aquellos individuos que, por ser en esencia múltiples e independientes, no pueden participar de la complaciente autoadmiraación que toda nación suele profesar hacia a sí misma. Para ejemplificar lo

<sup>66</sup> *La gaya ciencia*, pg. 261.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pg. 250.

recién dicho menciona su enérgico repudio del racismo alemán, mismo que en Europa -esa civilización dueña del "sentido histórico"- aparece doblemente falso e "indecente".

El espíritu libre es intempestivo, pues pertenece a su esencia el ir en contra de las opiniones prevalecientes en su tiempo y en el lugar en que ha sido educado. Lo cual no significa que su objetivo principal sea contradecir todas aquellas doctrinas y principios que su comunidad le ha inculcado. En realidad, lo único que hace es restituir el suelo inestable en que toda valoración humana surge, y que cae en el olvido a causa de la ceguera que el instinto gregario provoca en aras de la conservación de la comunidad. Dicho en otros términos, lo que el espíritu libre hace es poner en duda el ilusorio carácter absoluto que presta a la forma de valorar vigente un cariz intemporal, en la medida en que se pretende ajena al ámbito humano en que toda apreciación ha de conservar la impronta de lo incierto, lo inestable, lo móvil. Ahora bien, el hombre intempestivo no actúa de manera del todo "objetiva" o "desinteresada", pues toda labor de conocimiento emprendida por espíritus libres obedece en el fondo a afanes mundanos, como salta a la vista si suponemos que el "sujeto puro de conocimiento" de que habla el racionalismo no es sino una ilusión metafísica más.

Independencia (denominada "libertad de pensamiento" en su dosis más baja) es la forma de la renuncia que adopta definitivamente el dominador, el que largo tiempo ha buscado algo que poder dominar y no ha encontrado nada más que a él mismo.<sup>68</sup>

Así pues, no debe pensarse que la noción de *espíritu libre* es presentada como algo superior en términos morales o metafísicos frente al espíritu siervo, de tal manera que pudiese decirse que es "mejor" porque actúa "desinteresadamente". En realidad, ello correspondería precisamente al tipo de falaces falsificaciones que Nietzsche achaca al

<sup>68</sup> *Aurora*, pg. 272.

idealismo. El espíritu libre no desarrolla su pensamiento de manera desinteresada, sino que descubre en una modalidad de dominación que intensifica su sentimiento de poder. El espíritu siervo es un "creyente" en cuanto que no le incomoda el subordinarse, mas al espíritu libre ello le subleva, buscando la manera de dominar sus creencias en lugar de que éstas le dominen. Las convicciones que proporcionan certeza al espíritu siervo son, en este sentido, prisiones que el pensamiento independiente encuentra humillantes para su afán de dominación. Es, pues, la libertad lo que produce en el espíritu libre la intensificación del sentimiento de poder de la que hablamos.

(...) se podría concebir un goce y poder de autodeterminación, una libertad de la voluntad, en aquel espíritu que, ejercitado en andar en frágiles cuerdas y posibilidades y en bailar hasta en el borde de los abismos, deseche toda creencia, todo anhelo de certeza. Espíritu semejante sería el espíritu libre *par excellence*.<sup>69</sup>

La independencia de pensamiento surge cuando el individuo desea ser reconocido como tal, en lugar de seguir subordinándose al instinto gregario. De pronto, todas aquellas costumbres que había observado religiosamente a lo largo de su vida -costumbres que se le aparecieron siempre como "lo correcto y honroso" por antonomasia-, comienzan a producirle mala conciencia. Ello sucede, según palabras de Nietzsche, porque su tarea es lo extraordinario. Su tarea es, en efecto, extra-ordinaria: se trata de la creación de nuevas tablas de valores capaces de fijar una ley propia. Para ello debe alzarse por encima de las tablas de valores que posee por herencia, comenzando a ordenarse a sí mismo e incluso a los demás. De ello resulta desde luego, a causa de la proscripción del rebaño de la que ya hemos hablado antes, que su deslealtad hacia la moralidad en boga es vista como una monstruosa apostasía. De este modo, sobre la independencia del espíritu libre cae una milenaria condena al egoísmo. En realidad, al entender de nuestro autor el espíritu siervo

<sup>69</sup> *La gaya ciencia*, pg. 264.



es también egoísta, solo que su funcionalidad dentro del rebaño de que forma parte le oculta este hecho. En este sentido, sostiene Nietzsche que llamar *buenas* a las ovejas obedientes y *malos* a los hombres independientes que incurren en actitudes egoístas es una mera moda moral que tiene su tiempo. Los *individuos* propiamente dichos tienen también el derecho, ejercido usualmente sólo por el rebaño, de poseer una justificación filosófica global para su modo de vivir y pensar. Tal justificación obraría como un sol en su existencia, volviéndola a un mismo tiempo independiente del elogio y la censura del rebaño, ajena a la pesadumbre provocada por la mala conciencia y también, por añadidura, rica en felicidad y cordialidad, de modo que el presunto mal que representa se trocaría en bien.

¡Ojalá que se crearan aún muchos nuevos soles así! ¡También el malo, también el desgraciado, también el hombre excepcional debe tener su filosofía, su justificación, su rayo de sol! ¡No hace falta la compasión con ellos! -debemos aprender a olvidar esta ocurrencia de la soberbia (...)<sup>70</sup>

Para el espíritu libre el calificativo de "hombre moral" no es en modo alguno halagüeño, pues un hombre moral es aquel que no sabe evadir sus propias virtudes, no pudiendo rebasarse a sí mismo -en tanto que *carácter* educado por la moralidad de la costumbre- a fin de imaginar nuevos y mejores modos de vida. Para el hombre moral no hay independencia y, más aún, no hay soledad propiamente dicha: (...) *para el piadoso no hay soledad -ésta es invención exclusiva de nosotros, los impíos (La gaya ciencia, pg. 295).* Lo verdaderamente nuevo sólo puede surgir de la soledad o, según metáforas nietzscheanas, de la montaña o el desierto. No hemos de concebir, empero, al espíritu libre como un ser físicamente aislado, que no necesita entrar en contacto con espíritus siervos cuyo modo de vida -si desea comunicarse con ellos- debe imitar, pues:

También nosotros tenemos trato con "hombres", también nosotros nos ponemos modestamente el traje en el cual (como el cual) se nos conoce, respeta y busca,

<sup>70</sup> Ibid, pg. 213.

entrando así en sociedad, esto es, entre disfrazados, que no quieren llamarse así; también nosotros actuamos con todas las máscaras ciegas, y ponemos en la puerta cortésmente toda curiosidad que no se refiera a nuestro "traje".<sup>71</sup>

Podría quedar en el lector la impresión, según lo expuesto hasta aquí, que el espíritu libre es una especie de hombre por entero distinta del espíritu siervo. No obstante, la disciplina del espíritu libre radica en una batalla cotidiana que entabla contra sí mismo. Con ello nos referimos al hecho de que, como es natural suponer, el espíritu libre es un espíritu siervo emancipado, mas no en el sentido de que haya logrado liberarse por completo de las redes que hasta entonces le habían apasionado. En realidad, se trata de una emancipación gradual llena de oscilaciones. La independencia de juicio se adquiere a través de interminables batallas, sufrimientos, fiebres y éxtasis que Nietzsche describe en un bello apartado del prólogo a *Humano, demasiado humano*. Examinemos un par de pasajes de ese apartado para mejor aclarar esta cuestión.

Podemos esperar que un espíritu en el que el tipo de "espíritu libre" debe un día madurar (...) tenga su aventura decisiva en un acto de desligamiento, y que antes no haya sido más que un espíritu esclavo que parecía encadenado para siempre a su rincón y su columna. ¿Cuál es la ligadura más sólida?<sup>72</sup>

La ligadura más sólida para una naturaleza semejante es, según explica Nietzsche más adelante, el deber moral, que tiende lazos casi imposibles de romper. El respeto ante lo antiquísimamente venerado supone para una naturaleza contemplativa el agradecimiento hacia el suelo espiritual que lo ha sustentado, hacia la mano que le ha guiado y el santuario en que aprendió a rezar. La liberación de este tipo de esclavitud ocurre como un súbito temblor en el alma joven que, sin comprender ella misma lo que sucede, se siente de pronto inquieta y agitada. Una voluntad de ir hacia adelante despierta violentamente el peligroso deseo de llevar la curiosidad hacia un mundo ignoto.

<sup>71</sup> Ibid, pg. 292.

<sup>72</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 35.

“Antes morir que vivir aquí”: así habla la voz imperiosa de la seducción, ¡y este “aquí”, este “entre nosotros” es todo lo que ella ha amado hasta ahora! Un miedo y una desconfianza súbitos de todo lo que amaba; un relámpago de menosprecio hacia lo que ella llamaba su “deber”; un deseo sedicioso, (...) impetuoso como un volcán, de viajar, de expatriarse, (...) un odio hacia el amor; quizá un paso y una mirada sacrílega hacia atrás, allá, donde hasta ahora ha amado y rezado (...) <sup>73</sup>

La mala conciencia por lo que acaba de hacer va cediendo su lugar, en tal naciente espíritu libre, a la alegría y embriaguez de una enigmática victoria, sin saber aún sobre qué ha triunfado. Se trata, en realidad, de una victoria problemática, llena de los males y dolores propios de una “enfermedad” -la del libre querer, la autodeterminación y la independencia de juicio- que, en su primera explosión de fuerza, puede destruirlo. Explorando, no sin arrebatos y desbordamientos, los alrededores de lo prohibido, descubre una soledad cada vez más asfixiante y opresiva. Su curiosidad se vuelve, asimismo, cada vez más peligrosa, llevándole a preguntarse si todos los valores pueden ser invertidos, o si el bien podría resultar ser el mal, o Dios una mera invención del diablo y, en última instancia, si no podría ser todo conocimiento humano, en esencia, falso. No obstante, tales descubrimientos se enfrentan al remordimiento que los errores fundamentales de la conciencia provocan en quien los impugna. De ahí que, de acuerdo con Nietzsche, a esta primera fase de liberación hayan de seguirle largos años de batallas hasta alcanzar cierta “áurea madurez” del espíritu libre, en que la voluntad de salud logra imponerse a las constantes recaídas en la “convalecencia”. Por más fuerza espiritual que se posea, la independencia de juicio se hace pagar cara.

La mirada fría y la boca torcida de aquellos entre y para los cuales se está educado, he aquí lo que teme hasta el más fuerte. ¿Qué es lo que aquí se teme, en definitiva? ¡El aislamiento!, ¡como argumento que se impone aún a los argumentos

---

<sup>73</sup> Ibid, pg. 35.

mejores en favor de una persona o causa! Así habla en nosotros el instinto de rebaño.<sup>74</sup>

Es el instinto de adaptación al rebaño propio de la conciencia gregaria lo que, en todo momento, seducirá al espíritu libre para que abandone, a favor de su propia comodidad y bienestar, esa penosa empresa forjadora de nuevas tablas de valores.

(...) nuestro "propio camino" es algo duro y arduo y está demasiado alejado del amor y de la gratitud de los otros -de buen grado huimos de él y de nuestra más íntima conciencia y nos refugiamos bajo la conciencia de los otros.<sup>75</sup>

Acaso sea por ello que el espíritu libre se pone el traje que le disfraza convenientemente en sociedad, junto con todas las máscaras cuerdas que la gregariedad exige. Frente a ello posee, al menos, el consuelo y recuperación que su soledad le brinda: *Entre muchos vivo como muchos y no pienso como yo; al cabo de algún tiempo siempre siento como si quisieran desterrarme y robarme el alma, y me enfado con cualquiera. Entonces necesito el desierto para recuperarme* (Aurora, pg. 372).

## El autoconocimiento

El hombre está muy bien defendido contra sí mismo, contra todo espionaje y todo asedio de sí mismo; de ordinario, no puede percibir de sí mismo apenas más que sus obras exteriores. La ciudadela propiamente dicha le es inaccesible, incluso invisible (...)<sup>76</sup>

Pudiera pensarse que el autoconocimiento es un asunto evidente del que cualquier ser humano puede dar cuenta. De hecho, tal es justamente la manera en que el espíritu siervo lo entiende, mas de acuerdo con Nietzsche para un espíritu suficientemente lúcido semejante actitud no es sino una vana presunción. En realidad, el hombre apenas posee las

<sup>74</sup> La gaya ciencia, pg. 103.

<sup>75</sup> Ibid, pg. 249.

<sup>76</sup> Humano, demasiado humano, pg. 273.

facultades u “órganos” para conocerse a sí mismo; aquello que conoce son sólo sus acciones, las cuales interpreta de manera esencialmente equivocada guiado por los errores de su conciencia, esas falacias nacidas de instintos artísticos que embellecen toda realidad en beneficio del individuo. Ello es así porque, al igual que todo conocimiento aún ajeno al rigor del pensamiento científico, el autoconocimiento obedece a criterios de utilidad y no de veracidad o exactitud. El verdadero yo se halla, pues, resguardado de toda escrutadora conciencia por milenarios mecanismos orientados a la supervivencia de la especie. La ingenuidad respecto de sí mismo ha sido la ley que históricamente ha gobernado el afán de autoconocimiento del hombre.

¡Cuán pocos hombres saben observar! Y de los pocos que lo saben -¡cuán pocos se observan a sí mismos! “Cada cual es para sí mismo la persona más lejana” (...) Que la autoobservación deja, en verdad, tanto que desear queda demostrado sobretodo por la forma como casi todo el mundo habla de la esencia de un acto moral (...) <sup>77</sup>

Cuando se pregunta a un espíritu siervo acerca de la esencia de un acto moral, éste se apresura a sonreír de manera condescendiente, pues considera que la pregunta va dirigida a alguien que tiene derecho a contestar, dado que es justamente ese el tema del que mejor entiende. Con independencia del hecho de que el espíritu siervo se crea en posesión del conocimiento en prácticamente todas las cuestiones de la vida humana -por cuanto domina la interpretación del rebaño-, podríamos de cualquier modo pensar: ¿quién puede saber más de moralidad que un espíritu siervo hábilmente amaestrado en la moralidad de la costumbre? La realidad es que el espíritu siervo explica su moralidad de la única manera que puede hacerlo, es decir, de la manera que le dicta su conciencia gregaria. Con arreglo a su interpretación, existe una voz que le hace saber que cierto acto es bueno, de lo cual él extrae la conclusión que tal acto debe ser realizado, haciendo en consecuencia lo que así ha

<sup>77</sup> *La gaja ciencia*, pg. 243.

reconocido como justo y necesario. Es, pues, cierta "voz de la conciencia" la que le indica lo que debe hacer en cada caso. El problema es que es sólo la conciencia gregaria, según los parámetros del rebaño al que tal individuo pertenece, la que habla en él. Mas el juicio "este acto es bueno" que su conciencia le dicta es, bien mirado, un elemento susceptible de ser sometido al análisis de una "conciencia detrás de la conciencia" que, de cualquier forma, el espíritu siervo no posee: nos referimos a la *conciencia intelectual* de la que ya hemos hablado en un apartado precedente. Así, la fe en la presuntamente infalible "voz de la conciencia" merece ella misma un examen antes de ser ciegamente obedecida, pues, de acuerdo con Nietzsche, se podría estar obedeciendo como un disciplinado soldado que oye la voz de mando de su oficial, como una mujer que ama al que manda, como un adulator y cobarde que teme a quien imparte la orden o incluso como un débil mental que no puede valerse por sí mismo. Un examen suficientemente minucioso revelaría en dicha "voz de la conciencia" los impulsos, inclinaciones, antipatías, experiencias e ignorancias adquiridas al interior de un muy particular rebaño humano. Tal examen forzaría, por otro lado, a preguntar sobre lo que realmente importa, a saber: sobre su verdadero origen, mismo que confirmaría que el sentir un acto como de suyo "bueno" o "justo" procede de la irreflexión que acata ciegamente lo que desde la infancia se ha presentado así adjetivado. El hombre moderno ordinario, por más ateo que se considere, sigue valorando de acuerdo con estas gregarias nociones absolutas de *lo bueno* y *lo justo*, siendo que, de ser consecuente con su ateísmo, las aborrecería de la misma manera que aborrece ya otras nociones igualmente falaces como las de "pecado", "eterna salvación del alma" o "Dios". De ello colegimos que, para Nietzsche, sólo el espíritu libre emancipado de lo gregario es capaz de conocer la esencia de los actos morales y, por ende, de aproximarse a la comprensión de sus actos y de su propio ser. Ni siquiera un intelecto tan brillante como el de Kant fue capaz -debido a la

época que le tocó en suerte- de escapar de esa jaula gregaria cuyo cerrojo había logrado abrir a base de sagacidad, pero a la cual regresó al establecer la incondicionalidad de su "imperativo categórico", cuyo lema -miope y estrecho a juicio de nuestro autor- reza: "como yo, deben juzgar todos acerca de esto, pues mi juicio, de ser moral, ha de poder erigirse en ley universal". Para Nietzsche, Kant no avanzó ni cinco pasos en el conocimiento de sí mismo, pues no se percató de que no hay actos idénticos, y de que, en la medida en que los actos son únicos e irrecuperables, las normas de conducta generalizadas remiten sólo a la más tosca exterioridad, en que el sujeto posee tan sólo una *apariencia* de identidad, pues la mecánica por obra de la cual sus tablas de valores inciden en el engranaje de sus actos es incognoscible.

Para el cognoscente de espíritu libre existen dos tareas esenciales en lo tocante a los motivos de la acción: en primer lugar, estudiar los motivos que hasta ahora han inspirado realmente los actos de la humanidad y, en segundo lugar, examinar aquello que la humanidad ha fingido o imaginado hasta ahora como las palancas de sus actos. En realidad, esta segunda cuestión es la más importante: *¡Pues siempre lo que determinaba la íntima felicidad o desgracia de los hombres ha sido su creencia en tales o cuales motivos -no el motivo efectivo! Este último tiene un interés de segundo orden. (La gaya ciencia, pg. 98).* De conformidad con los instintos artísticos que edulcoran la realidad, el espíritu siervo atribuye a muchas de sus acciones egoístas calificativos optimistas, llamándolas "buenas", "compasivas" o "caritativas" por considerar que los motivos que las inspiraron buscaron el bienestar del prójimo. En el fondo, dichas acciones responden al aumento de su sentimiento de poder, pero, dado que tal consideración quitaría al espíritu siervo toda buena conciencia y le haría desgraciado, éste se inclina a creer únicamente aquellas explicaciones de sus actos que confirman los mencionados calificativos optimistas, mismos que le

brindan sumo placer a la par que refuerzan su fe en las convicciones del rebaño. Así, cuando un espíritu siervo intenta explicar sus actos o su propio ser, conoce de sí únicamente aquello que la conciencia gregaria tiene a bien mostrarle. A fin de que el tema de los motivos de la conducta quede satisfactoriamente esclarecido, pasemos al análisis del tipo de autoconocimiento desarrollado por el espíritu libre.

En algunos textos habla Nietzsche de los "conocedores de hombres" o los "astrónomos del alma". En ambos casos, se trata de figuras afines a la del espíritu libre, figuras que representan, por lo demás, un nuevo ideal del conocimiento, menos enfocado a cuestiones eruditas o a investigaciones naturales que al estudio psicológico del hombre. Los conocedores de hombres practican cierto arte de distanciamiento que los lleva a "ponerse en escena" a sí mismos, a fin de autoanalizarse críticamente y sacar conclusiones que les ayuden en su observación de los demás hombres. Al distanciarse de sí mismos lo que hacen es, propiamente hablando, alejarse del estrecho Yo que la conciencia gregaria ha esculpido en ellos, un Yo en que las heterogeneidades han sido limadas a través de la educación para incorporar al individuo en el rebaño. Este Yo se halla determinado, como es natural suponer, por aquella *voz de la conciencia* de la que hemos hablado, así como por las interpretaciones optimistas que el espíritu siervo da a los actos morales, por obra de las cuales sus propias convicciones resultan convenientemente justificadas. Recordemos que en tiempos primitivos la conciencia nace en atención a la utilidad del rebaño, de ahí que el espíritu siervo, al intentar conocerse a sí mismo, sólo conozca lo que los errores fundamentales de su conciencia le dictan para beneficio del rebaño.

(...) en consecuencia cada uno de nosotros, por más que se esfuerce por entenderse a sí mismo tan individualmente como sea posible, por "conocerse a sí



mismo", siempre tan sólo llegará a tener conciencia precisamente de lo que hay en él de no individual (...) <sup>78</sup>

No obstante, por cuanto el conocimiento del espíritu libre va más allá de la conciencia gregaria en él introyectada para alcanzar un mayor grado de objetividad -simbolizado por la expresión que habla de "ponerse en escena" a sí mismo-, los resultados que obtiene son enteramente distintos. En primer lugar, vistos al margen de la conciencia gregaria, los actos morales que el espíritu siervo cree realizar de manera desinteresada y libre se revelan como lo que a menudo son: órdenes impartidas por alguna instancia interna sobre la cual, sin embargo, el hombre no tiene control. De ahí que Nietzsche afirme que, si sólo son morales las acciones que se hacen por amor a los demás, entonces no hay acciones morales; y, paralelamente, si sólo son morales las acciones realizadas en la libertad de la voluntad, entonces tampoco existen las acciones morales. Con ello, ha sentado las bases para el *desenmascaramiento* del espíritu siervo.

Hay en la magnanimidad el mismo grado de egoísmo que en la venganza, pero un egoísmo de otra calidad. <sup>79</sup>

Ningún acto humano es ejecutado, pues, de manera desinteresada, como el espíritu siervo gusta de pensar para después concebirse a sí mismo como un ser en esencia bondadoso. La conciencia de este hecho coloca ya al espíritu libre, en lo concerniente al hombre en general pero sobretodo por lo que hace a su propio Yo, en un grado de autoconocimiento muy distinto al del común de los mortales. En sentido estricto, aquello de lo que se ha percatado es que, también en cuanto atañe al autoconocimiento, el desarrollo de una conciencia intelectual -atribuible al de la razón humana misma- es capaz de conducir a una crítica de los errores fundamentales inherentes a la conciencia gregaria.

<sup>78</sup> Ibid, pg. 273.

<sup>79</sup> Ibid, pg. 103.

Mas precisamente, se descubre que tales supersticiones o errores han permanecido ocultos, durante milenios, a la conciencia humana, que apenas con el desarrollo del pensamiento científico ha comenzado a dejar de ser gregaria. Es, como habíamos constatado antes, la conciencia en expansión la que permite al hombre percatarse de los mecanismos gregarios que antes operaban sin que él mismo notara nada. Para emplear un término aun más preciso, el hombre ha sido "víctima" de un peculiar *autoengaño*, pues, pese a desconocer los verdaderos motivos de sus acciones, tales motivos operan dentro de él como una maquinaria que, aun siendo ajena a su control, le pertenece en algún sentido. Cabe decir que los instintos artísticos propios de la humanidad más primitiva continúan distorsionando toda recta percepción de las cosas, convirtiendo la realidad vital en un espacio más amable a través de la tendencia a la ficción, de esa tendencia a la mentira que escapa a la percepción del individuo por estar profundamente enraizada en su conciencia -o, debiéramos más bien decir, en su in-conciencia-.

Los hombres mienten con indecible frecuencia, pero después no piensan en ello, y ni mucho menos creen en ello.<sup>80</sup>

En realidad, no se puede hablar en rigor de una mentira sostenida, pues: *Las naturalezas vivas mienten sólo un instante: después ya se han mentido a sí mismas y están convencidas y resarcidas* (Aurora, pg. 327). Con lo cual el término *autoengaño* comienza a mostrar su más honda significación. El hombre es capaz de mentirse a sí mismo y olvidar después que ha hecho semejante cosa, quedando convencido de lo que su mente ya no cataloga como una mentira. Existen, pues, mecanismos mentales que el hombre desconoce y que, sin embargo, orientan sus acciones; a modo de ejemplo menciona Nietzsche el hecho de que los seres humanos buscamos pareja de manera inconsciente, de forma que las

<sup>80</sup> Aurora, pg. 296.

naturalezas dominadoras se acercan instintivamente a aquellas personas que no se dominan a sí mismas y, por tanto, pueden resultar más fáciles de dominar. Este tipo de mecanismos permean, a juicio de Nietzsche, importantes áreas de la actividad humana, de ahí que, por ejemplo, pueda afirmar refiriéndose a los sentimientos y acciones de venganza: *No es el hombre, sino su venganza, lo que es tan delicado, rico e ingenioso: él mismo apenas nota nada* (*Aurora*, pg. 266).

Al detectar los mecanismos que operan en él sin que antes lo hubiera notado, el espíritu libre configura una experiencia de autoconocimiento completamente nueva. Conoce ahora los motivos egoístas que subyacen a sus propias acciones y también a las de los demás hombres, siendo tildado de loco por aquellos que aún creen en las acciones desinteresadas y libres, aquellos que explican sus actos como si verdaderamente se conocieran a sí mismos, cuando sólo conocen la exterioridad de sus capas más superficiales. Que ciertos procesos mentales operen inconscientemente implica que ese Yo que se nos aparece como un dato evidente -ese Yo que somos nosotros mismos, con todas nuestras opiniones, experiencias, valoraciones, etc.- es un mero epifenómeno de fuerzas que escapan a nuestro control, mismas que nos controlan al punto de apenas permitirnos, una vez percibidas, concebir algo ajeno a ellas, algo libre a lo cual pudiese asignarse el epíteto de "voluntad racional". Así, en la mayoría de nuestros procesos mentales el intelecto sólo se manifiesta como ciega herramienta de algún instinto, de forma que mientras "nosotros" creemos quejarnos sobre la vehemencia de un instinto, en el fondo es un instinto el que se queja de otro instinto. Habitualmente se considera que el conocimiento y en general el ejercicio de la razón son algo opuesto a los impulsos, mas en realidad se hallan signados por una determinada relación de los impulsos entre sí. Cuando impulsos como los de burlarse, renegar o lamentarse coinciden en un mismo momento, ocurre una compleja trabazón de la cual sólo

percibimos el resultado último, es decir, la conciliación gracias a la cual cada instinto puede manifestarse parcialmente en un acto específico que, por ende, no puede ser analizado de manera simplista, como procedente de una única instancia que motivó nuestra conducta. Los referidos instintos se presentan como “cuantos de poder” o centros de fuerza que aspira cada uno a la hegemonía, conformando una red de fuerzas con relaciones de tensión. Justamente de esta serie de complejos mecanismos pretende el espíritu libre ir cobrando gradual conciencia, pues (...) *La mayor parte de nuestra actividad espiritual opera inconsciente e insensiblemente* (...) (*La gaya ciencia*, pg. 242). Tal pretensión, aunada al hecho de que es el contemplativo espíritu libre quien más múltiple y heterogéneo es en lo relativo a sus impulsos, hace que Nietzsche vea en la lucha de los instintos la raíz de cierto repentino agotamiento que los pensadores, en cuanto campos de batalla, experimentan.

Los sentimientos que de manera simplista y generalizada adivina el hombre común detrás de sus actos responden en realidad, pues, a mecanismos en extremo complejos que hacen del autoconocimiento un asunto sumamente laborioso pero, al propio tiempo, infinitamente más interesante de lo que se había creído. La interpretación de Nietzsche es, en este punto, sobremanera novedosa: para él, aquello que llamamos conciencia no es sino un estado (acaso incluso un estado enfermizo) de nuestro mundo espiritual y en modo alguno este mundo mismo.

Resulta que podríamos pensar, sentir, querer, recordar, podríamos igualmente “obrar”, en todos los sentidos de la palabra: y sin embargo todo esto no tendría porqué “entrar en la conciencia” (...). Toda la vida sería posible sin que, en cierto modo, se mirara como en un espejo (...) <sup>81</sup>

Mas hablar en estos términos implica ya haber hecho parcialmente conciente aquello de lo cual apenas se había percatado el hombre a través de milenios de autoconocimiento.

<sup>81</sup> *La gaya ciencia*, pg. 271.

Hemos visto ya que también en este respecto la conciencia gregaria falsifica al desplegar su tendencia a la ficción, conduciendo a Yo a ocultarse a sí mismo los verdaderos motivos que rigen sus actos, cosa que sólo el pensamiento desmitificador logra descubrir, pudiendo auto-observarse para auto-conocerse.

### **El conocimiento**

La *injusticia* es, de acuerdo con Nietzsche, inherente a todo conocimiento y juicio de valor humanos, toda vez que en ellos inciden diversos factores de entre los cuales podemos mencionar, a guisa de ejemplo, los afectos e inclinaciones del sujeto en un momento determinado. Subrayemos de entrada que, en este contexto, el término *injusticia* puede ser equiparado al de *inexactitud* -tanto de percepción como de juicio-. En lo referente a la verdad hemos distinguido ya dos posturas fundamentales: la del espíritu libre dotado de un pensamiento científico que rechaza todo tipo de verdad absoluta, y la del espíritu siervo, basada en una actitud acrítica frente a sus propias convicciones y, por añadidura, frente al conocimiento humano en cuanto tal. Añadamos a este respecto que, a juicio de Nietzsche, todo propugnar enérgicamente una causa, todo tomar resueltamente partido por una convicción requiere un alto grado de ceguera o, dicho en otros términos, de estrechez y pobreza de espíritu propias de un hombre servil, de un hombre -asimismo- rudimentario. El activo espíritu siervo de carácter firme desconoce las posibilidades que sus capacidades de obrar e interpretar entrañan, pues su pensamiento no le muestra más que una o dos opciones, en tanto que su ánimo no se ve dividido entre impulsos de diversa laya. De ahí que su estrecha interpretación del mundo y el hombre se convierta en unívoca medida de todo aquello a lo que su existencia lo enfrenta. Ahora bien, no pudiendo ver más allá de sí

mismo, de ese limitado *si mismo* configurado por la asidua repetición de juicios de valor acuñados por el rebaño a que pertenece, se convierte la vida de este hombre en el lugar donde la injusticia, esto es, la inexactitud, alcanza el paroxismo transmutándose virtualmente en ley del pensamiento. Mas se trata de un pensamiento que elimina teóricamente el concepto de "injusticia" en tanto que condición del conocimiento, haciendo de ella un *error* cometido, precisamente, por aquellos que se encuentran fuera del cerco de saberes prevalecientes en un determinado rebaño. En contraste, para el espíritu libre la injusticia constituye un elemento ineludible de toda lectura de la realidad, siendo necesario adquirir el mayor número de perspectivas posible -aprendiendo a distanciarse incesantemente de las propias convicciones- para alcanzar, gracias a una movilidad que no se anquilosa en ninguna certidumbre, conocimientos menos injustos, menos fragmentarios.

Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia necesaria en todo Pro y Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por la perspectiva y su injusticia. Tenías ante todo que ver con tus propios ojos dónde hay siempre más injusticia, a saber: allí donde la vida tiene su desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre, más rudimentario y donde, sin embargo, no puede hacer más que tomarse a sí misma por fin y medida de las cosas (...) <sup>82</sup>

Si bien es cierto que es en el tipo de conocimiento del espíritu siervo que la injusticia se convierte en ley del pensamiento, queda claro por lo recién expuesto el carácter ineludible que ésta posee respecto a todo conocimiento humano. Existen diversas razones para afirmar que ello es así; pasemos revista a algunas de ellas. En primer lugar, es imposible llegar a conocer a fondo un objeto o tema dados, si suponemos, desde luego, que las cosas son infinitamente más complejas de lo que el espíritu siervo, dominado por criterios de mera utilidad, ha querido creer para su propio beneficio.

Ninguna experiencia, por ejemplo, concerniente al hombre, aunque éste fuese el más próximo a nosotros puede ser completa, de suerte que tuviésemos un derecho

<sup>82</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 39.

lógico a hacer de él una apreciación de conjunto; todas las apreciaciones son apresuradas y deben serlo.<sup>83</sup>

De tal suerte, ha sido vana presunción el proclamar la existencia de una visión acabada con respecto a algún asunto en particular, pues la cantidad de experiencias necesarias para poder emitir un juicio verdaderamente concluyente acerca de algo rebasaría con mucho la capacidad de un modesto ser humano, razón por la cual le es lícito a Nietzsche afirmar: *Hasta los grandes espíritus sólo tienen una experiencia de cinco dedos de ancha -justo ahí acaba su reflexión: y comienza su infinito espacio vacío y su estupidez* (*Aurora*, pg. 414). Por potente que sea el entendimiento de un individuo, su conocimiento configura un horizonte que determina el espacio en que existe y en el que, en cierto sentido, se halla como recluso entre los muros de una prisión, según metáfora empleada por Nietzsche. En función de ese relativamente reducido espacio en que vive, llama "cerca", "lejos", "grande" o "pequeño" a esto o aquello, mas aquellas cosas que percibe no constituyen sino errores, en el sentido de que se hallan distorsionadas por la injusticia de su propia perspectiva.

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.<sup>84</sup>

Al entendimiento se le escapan, pues, todas aquellas cosas que no encajan en la serie de perspectivas que se ha ido forjando a lo largo del tiempo. De ahí que sus interpretaciones sean en esencia incompletas, fragmentarias e injustas. Con todo, de un individuo que poseyera una gran amplitud de perspectivas podría decirse que se halla recluso en un espacio de percepción considerablemente grande, quedando la injusticia reducida al mínimo. No obstante, hay aun un factor que incide grandemente en las apreciaciones de tal

<sup>83</sup> Ibid, pg. 63.

<sup>84</sup> *Aurora*, pg. 169.

individuo, pues dichas apreciaciones dependen de los afectos, apetitos e impulsos que le asaltan en un momento determinado.

(...) la unidad que nos sirve de medida, nuestro ser, no tiene una magnitud invariable, tenemos tendencias y fluctuaciones y, sin embargo, tendríamos que conocernos nosotros mismos por una unidad fija para hacer de la relación de algo con nosotros una apreciación justa.<sup>85</sup>

En un acto de percepción cualquiera, habla siempre algún impulso o, mejor dicho, una compleja trabazón de impulsos. Puede prevalecer el impulso de imponer las propias virtudes a otro, el de ser en un momento dado más -o quizá simplemente distinto- que ese otro, puede imperar, también, el deseo previo de encontrar una coincidencia o algo nuevo que no había hasta entonces llamado nuestra atención. Así, el entendimiento se adapta, tanto en el conocimiento como en la emisión de juicios, a los impulsos que en ese momento gobiernan en el individuo.

¡Ay los vergonzosos apetitos! ¡Cuán a menudo estáis al acecho de lo estimulante, cuán a menudo al acecho de lo sedante, porque estáis cansados! ¡Siempre tan llenos de secretas predeterminaciones sobre cómo debería adquirirse la verdad, de forma que vosotros, precisamente vosotros, podríais aceptarla!<sup>86</sup>

Siguiendo idéntica lógica, sucede que a menudo la mañana de un individuo muestra las cosas de forma diferente que su tarde. Los sentimientos y vivencias -así como las necesidades de los instintos e incluso las alteraciones fisiológicas- actúan de manera ostensible en la percepción, llegando a obnubilar el entendimiento y la justa razón. En palabras de Nietzsche, se trata de una "terrorífica comedia" que irreflexivamente se representa, sin que de ordinario seamos concientes de ello.

Tal vez de todo lo anteriormente expuesto se siga que no habría que juzgar en modo alguno, pues nuestras deficientes facultades cognoscitivas no nos permiten emitir juicios

<sup>85</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 63.

<sup>86</sup> *Aurora*, pg. 392.



concluyentes acerca de nada. Por desgracia, ni el más rudimentario hombre puede vivir sin hacer apreciaciones, sin tener inclinaciones o aversiones en su conocimiento de ciertas cosas. En todo caso, existe para todo espíritu libre la posibilidad de enriquecerse de perspectivas, "forjándose ojos y oídos" para poder ver y escuchar aquello que, por no corresponder a esa "telaraña" que constituye su visión de la realidad, no había tenido oportunidad de percibir anteriormente; con ello, su visión gana en amplitud y se aleja un poco de la injusticia que supone todo conocimiento. Con ello, también, da un paso más en su emancipación respecto del espíritu siervo, pues éste es dado a disfrazar su ignorancia con un sentimiento de superioridad ante las cosas que -por no hallarse dentro de su cerco de familiaridad- desconoce.

Sabemos ya que la perspectiva individual de cada sujeto de conocimiento representa, para Nietzsche, un insoslayable factor en la manera en que éste percibe la realidad, se forja interpretaciones o emite juicios de valor. Ni siquiera el espíritu libre, de mirada relativamente fría e imparcial, es capaz de sustraerse a tales condiciones inherentes, por lo demás, a los procesos cognoscitivos del hombre. Así, los afanes lógicos de veracidad y fundamentación que distinguen al espíritu libre del espíritu siervo encuentran en la esencia misma del conocimiento su frontera y una barrera insuperable. En contraposición con la ingenuamente optimista postura del rebaño, el ansia de conocimiento del espíritu libre se ve en todo momento agujoneada por lo que hay de contradictorio, irracional e injusto en todo producto intelectual que el pensamiento se ha empeñado en tornar coherente, racional e inexpugnable a través de métodos "artísticos". Ello no obsta para que el espíritu libre continúe su tarea -bien que ésta sea meramente aproximativa- de esclarecimiento e interpretación infatigables de la realidad. Empero, vale decir que, más que pretender sustituir caducas falsedades por categóricas verdades, se esfuerza por alcanzar

conocimientos "menos injustos", inexactos o parciales que los enarbolados por los hombres de rebaño sojuzgados por serviles convicciones. Se trata, pues, de obtener una perspectiva más amplia -y por añadidura menos inexacta- que la imperante visión gregaria caracterizada por la rigidez, la estrechez y la univocidad, sin por ello pretender ofrecer verdades absolutas generadoras de firmes convicciones. Pensemos por un momento que al interior del orden configurado por la conciencia gregaria, el concepto "falso" apunta a toda posición contrapuesta a la del propio rebaño, quedando tal posición despojada de su carácter positivo y rebajada a la categoría puramente negativa de llana "ceguera". La concepción del conocimiento y la verdad profesada por el espíritu libre se presenta, en este sentido, como una postura que aplica de manera mucho menos rígida los términos "falso" y "verdadero", quedando abierta a perspectivas diversas.

Hagamos notar que la modificación primordial que se ha operado en la concepción del conocimiento consiste, ante todo, en señalar que el conjunto de saberes que el hombre posee derivan de contingencias históricas e individuales, y no de principios intelectuales ajenos a la temporalidad del pensamiento humano y a sus inevitables imperfecciones. De aquí que: *Quien piensa un poco profundamente sabe bien que siempre habrá errores, obre y juzgue como quiera (Humano, demasiado humano, pg. 277)*. Pese a todo lo dicho, sería de esperar que tales imperfecciones causasen un vivo malestar en el espíritu libre, puesto que éste se halla dominado por la pasión científica, esto es, por el implacable afán de rigor, veracidad y exactitud que busca pulverizar la ficción impuesta por la conciencia gregaria. Cabe decir que el conocimiento no encierra contrariedad ninguna para el espíritu siervo, pues la ficción lo lleva a creerse en posesión de saberes justos acerca de la realidad. En rigor, las barreras que separan al conocimiento de la veracidad y la racionalidad se revelan sólo al espíritu libre, es decir, precisamente a aquel que se halla torturado por una imperiosa

voluntad de veracidad y racionalidad, motivo por el cual lo injusto del conocimiento se le convierte en tormento, en problema. A este respecto cabe traer a colación la siguiente cita:

Somos por destino seres ilógicos y, por tanto, injustos, y podemos reconocerlo: ésta es una de las más grandes e insolubles desarmonías de la existencia.<sup>87</sup>

El destino del espíritu libre es, por ende, trágico, en la medida en que revela una tensión fundamental e irresoluble. La figura ética que asume en este punto ante nuestros ojos es nada menos que la de un *sui generis héroe trágico*, condenado a luchar, en nombre de un escepticismo crítico desembarazado de todo tipo de ilusiones, contra el carácter ilógico, injusto e ingenuo del pensamiento humano que es el suyo propio. El espíritu libre lucha, también en este sentido, contra el espíritu siervo que en él mismo habita, pues la concepción del conocimiento que se abre paso en él es, al igual que todas sus verdades, dura, fría, carente de velos idealistas, de tal modo que la misma exactitud del conocimiento termina mostrándosele, análogamente a conceptos como los de *Dios* o *Verdad*, como una ficción más, como un error fundamental más.

Pero esto es precisamente lo trágico, que no se pueden creer esos dogmas de la religión y de la metafísica cuando se lleva en la cabeza y en el corazón el estricto método de la verdad, y, por otro lado, que nos hemos vuelto, por la evolución de la humanidad, tan tiernos, excitables y apasionados, que tenemos necesidad absoluta de medios de salvación y de consuelo del género más elevado; de donde proviene también el peligro de que el hombre se sienta herido al contacto de la verdad reconocida, más exactamente: del error comprendido.<sup>88</sup>

Hablemos ahora no ya de las facultades cognoscitivas humanas, sino del nuevo conocimiento adquirido por el espíritu libre, ese conocimiento que despoja a la realidad de toda ficción idealista, delatando en la tendencia de ficción misma un milenar error y, según la cita recién leída, hiriendo con su verdad desnuda de velos al hombre necesitado de consuelo. El conocimiento resulta ser, en este nuevo sentido que ha adquirido,

<sup>87</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 64.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pg. 107.

profundamente doloroso e incluso perjudicial, lo cual resalta el carácter heroico que la pasión por el conocimiento reviste en el caso del espíritu libre. Corresponde sólo a un *héroe del conocimiento* el caminar entre infinitas causas, creencias y convicciones sin subordinarse a ninguna de ellas, quedando enfrentado a un mundo desprovisto de los vanos "oropeles" que habitualmente simplifican -a la par que tornan cómoda, amable y tolerable- la vida del hombre común.

Para el espíritu siervo, el conocimiento es una herramienta útil y agradable que le permite autoafirmarse. En él ve la seguridad, la estabilidad que sus ficciones le prestan pero, en modo alguno, un peligro o una riesgosa aventura. La nueva visión introducida por el espíritu libre hace del conocimiento, por el contrario, la aventura más peligrosa, apta sólo para individuos suficientemente valientes. Nada más alejado de esta nueva visión que la actitud desapasionada del docto moderno, que se acerca al conocimiento a fin de ganar pan y honor, interpretando todo desde la perspectiva de la pseudocultura a que pertenece y, más aun, siendo ajeno a los estremecimientos y a las batallas incesantemente retomadas que permean toda vida espiritual dedicada a la contemplación.

(...) uno conoce por afición, otro por aburrimento, un tercero por hábito; nunca se dice: "¡Conoce o perece!" Mientras las verdades no se nos claven en la carne como cuchillos mantenemos en nuestro interior una secreta reserva de menosprecio hacia ellas: nos siguen pareciendo demasiado semejantes a "sueños alados", como si pudiéramos tenerlos y tampoco tenerlos, ¡como si algo de ellas fuera de nuestro agrado, como si nosotros también pudiéramos despertar de estas nuestras verdades!<sup>89</sup>

Frente a la Verdad absoluta que los rebaños humanos y también la metafísica defendían, se presentan una serie de verdades que se hunden cual cuchillos en la carne del cognoscente, llevándolo a dudar de todo aquello que hasta entonces había creído y que, de

<sup>89</sup> *Aurora*, pg. 357.

pronto, reconoce como errores dictados por la conciencia gregaria. Surge, pues, una nueva visión del conocimiento pero, asimismo, una nueva visión del mismo concepto de *verdad*.

### La verdad

En el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche define la verdad como una suma de abstractos antropomorfismos adornados poética y retóricamente, mismos que, después de un prolongado uso, le parecen a un pueblo algo fijo, canónico, obligatorio. Así, las verdades son ilusiones, pero se trata de ilusiones de las que el hombre ya no es conciente, llegando al sentimiento de la verdad precisamente por esta inconsciencia. La verdad obliga a adjetivar las cosas de determinada manera, designando una como "buena", otra como "fria", la de más allá como "útil".

(...) dentro de ese juego de dados de los conceptos se llama "verdad" -a usar cada dado tal y como está designado; contar exactamente sus puntos, formar clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de las castas ni los turnos de las castas de jerarquía.<sup>90</sup>

En este contexto, sin embargo, el problema de la verdad no puede ser siquiera planteado, pues ciertas formas de percibir y adjetivar son resguardadas de toda problematización, inhibiendo nuevas tiradas de dados capaces de formar distintas combinaciones. En realidad, la cuestión de la verdad ha sido siempre tomada demasiado a la ligera por el hombre, siendo la honradez intelectual -entendida ésta como la máxima aproximación posible a la verdadera naturaleza de las cosas- una cualidad prácticamente ausente en él.

(...) obsérvese que ni entre las virtudes socráticas ni entre las cristianas aparece la honradez: esta es una de las virtudes más jóvenes, insuficientemente madura, a

<sup>90</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pg. 46.

menudo confundida y desconocida, apenas conciente de sí misma, algo en devenir, que podemos fomentar o inhibir según sea nuestro espíritu.<sup>91</sup>

Existe, pues, la Verdad entendida como canon que obliga a adjetivar las cosas de determinada manera, pero por otro lado hay una nueva verdad que revela en aquélla una mera ilusión, un error que el hombre ya no reconoce como tal a causa, en primer lugar, de la costumbre que le ata a él y, en segundo lugar, de que ha constituido una de sus condiciones de existencia. Debido a que hasta ahora estos errores han sido las potencias más ricas en consuelo, se espera que las nuevas verdades tengan el mismo efecto. Mas Nietzsche se pregunta: ¿qué pasaría si las nuevas verdades no fueran capaces de prestar ese consuelo?, ¿sería ello una objeción contra ellas? El problema es que las “verdades” de la metafísica -es decir, las “verdades” de la tendencia a la ficción y la mentira- existen hoy en día para consolar a las personas sufrientes, a las personas enfermas que reprochan a la ciencia su frialdad, su inhumanidad, su sequedad. Mas existen también hoy, a consecuencia del desarrollo de la ciencia y de la apertura que la muerte de Dios genera, espíritus que no buscan remedios sino la verdad misma. Se trata en uno y otro caso respectivamente, según palabras de Nietzsche, del “juicio de los enfermos” y el “juego de los sanos”.

No prueba nada en contra de la verdad de una planta el que se demuestre que no contribuye en lo más mínimo a la sanación de las personas enfermas. Pero antes se estaba hasta tal punto convencido del hombre como fin de la naturaleza, que se aceptaba sin más que por el conocimiento no podía descubrirse nada que no fuera útil y curativo para el hombre (...)<sup>92</sup>

Para quien sabe de la amplitud de perspectivas que se crea al desaparecer un arriba y un abajo fijos, resulta ridícula la arrogancia de decretar desde un rincón dado que únicamente desde este rincón es lícito tener perspectivas. El mundo se ha convertido, para

<sup>91</sup> *Aurora*, pg. 355.

<sup>92</sup> *Ibid*, pg 338.

semejantes individuos, en algo "infinito", en la medida en que comporta infinitas interpretaciones, dentro de las cuales aquella que hace del conocimiento algo beneficioso "curativo" no posee especial preeminencia.

Analicemos la cuestión de conformidad con los términos que hemos empleado en apartados precedentes. A tal efecto, retomaremos el tema de las convicciones, crucial en la elucidación de la noción de *espíritu libre*.

Las convicciones son enemigos de la verdad, más poderosos que las mentiras.<sup>93</sup>

Las convicciones constituyen, según descubrimos con anterioridad, los artículos de fe con base en los cuales le es dado al espíritu siervo poseer una valoración unívoca y en apariencia inequívoca de la realidad. Se adquieren por medio de la educación y se refuerzan a través del hábito, configurando un "imperio de la costumbre" que la conciencia gregaria establece a guisa de motor y fuente de conservación del rebaño. Así, a fuerza de interminables repeticiones, las convicciones terminan por convertirse en algo aparentemente irrefutable, cual si proviniesen de la incuestionable voluntad de un dios y no de históricas valoraciones humanas sujetas al error. Mas el espíritu libre, escéptico por naturaleza, posee un saber crítico que lo guarda de toda ciega fe en principios intelectuales aceptados con independencia de sus razones. Para el espíritu libre, las convicciones son equiparables a ingenuas supersticiones metafísicas, ilusiones encaminadas a hacer la vida del hombre más sencilla sumergiéndola al propio tiempo en la ficción, en la mentira, en la contra-verdad. Es en este sentido que la fría mirada que el espíritu libre -portavoz de un pensamiento destructor de románticos idealismos- dirige sobre la vida ha de considerarse "positivista" en su esencia.

<sup>93</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 271.

Una convicción es la creencia de estar, acerca de un punto cualquiera del conocimiento, en posesión de la verdad absoluta. Esta creencia supone, pues, que hay verdades absolutas; al mismo tiempo, que hemos encontrado los métodos perfectos para llegar a ellas; y, por último, que todo hombre que tiene convicciones aplica estos métodos perfectos. Estas condiciones demuestran inmediatamente que el hombre de convicciones no es el hombre de pensamiento científico: ante nosotros está en la edad de la inocencia teórica, es un niño, cualquiera que sea su talla.<sup>94</sup>

Es inherente al pensamiento científico, al decir de Nietzsche, la actitud crítica frente a toda interpretación de la realidad que se pretenda absoluta, enteramente precisa y acabada. Tal actitud del pensamiento científico, misma que se halla en las antípodas de la ingenua concepción que del conocimiento tiene el espíritu siervo -es decir, el hombre de convicciones-, supone una apremiante exigencia de veracidad que hace frente a la mentira en que la vida humana tiende de ordinario a desarrollarse. En efecto, sabemos ya que la vida gregaria *per se* conlleva la existencia de supersticiones y fantasías metafísicas destinadas a brindar al hombre una elevada idea de su acción, de sus creencias e incluso de la posición del animal humano dentro del cosmos. Mas los espíritus siervos que a tales quimeras se subordinan han de ser tenidos por seres rudimentarios, pertenecientes a edades pueriles del intelecto humano que, gracias al desarrollo del pensamiento científico y adulto, pueden por fin ser superadas. El espíritu siervo actúa como el niño que, ignorante ante un mundo que apenas comienza a descubrir, acoge fácilmente todo tipo de agradables fantasías sin oponer a ellas la acción disolvente de su aún primitivo intelecto. Precisamente porque las capacidades críticas no han alcanzado en él pleno desarrollo, su pensamiento se detiene todavía en lo superficial, estándole vedadas todas las posibilidades interpretativas, todas las facetas, todas las contradicciones, toda la compleja problematicidad que se esconde en el fondo de las cosas y de los procesos cognoscitivos que operan frente a ellas. De ahí que la

<sup>94</sup> Ibid, pg. 303.



única manera que tenga de relacionarse con el mundo pase por los terrenos de la fe y de las ingenuas convicciones.

Las personas que han abrazado una causa en toda su profundidad raras veces le son fieles para siempre. Precisamente han puesto de manifiesto la profundidad, y siempre hay mucho malo que ver en ésta. <sup>95</sup>

Para el pensamiento que va al fondo de las cosas e ideas y las experimenta con todo lo que tienen de problemáticas y de complejas, reconociendo sus aristas en lugar de acogerlas acríticamente en sí, no pueden existir credos permanentes ni certidumbres absolutas. La fe en una certidumbre es ya, en más de un sentido, producto de la más pedestre modalidad de idealismo metafísico, en la medida en que se trata de una ilusión carente de sustento en el mundo temporal, cambiante e histórico que el hombre habita. Cabalmente, es el uso crítico de la razón, en el cual el pueril espíritu siervo se halla poco ejercitado, lo que permite al espíritu libre ir más allá de la fe con que el hombre gregario vive respecto a la verdad de sus en el fondo deleznable convicciones.

Todos los estados y órdenes de la sociedad: las clases, el matrimonio, la educación, el derecho, todo esto no tiene su fuerza ni su duración más que en la fe que tienen en ello los espíritus siervos; por consiguiente, en la ausencia de razones, o, por lo menos, en el hecho de que se dejan a un lado las cuestiones referentes a sus razones. Esto es lo que a los espíritus siervos no les gusta reconocer (...) <sup>96</sup>

¿En qué sentido se puede decir que a los espíritus siervos *no les gusta reconocer* la ausencia de razones que permea su forma de existencia? ¿Acaso evaden voluntariamente las realidades que el pensamiento científico y "adulto" pone ante sus ojos? ¿Se trata entonces de una cuestión de honradez intelectual? A este respecto, tal vez sea de utilidad traer a colación el término *desenmascaramiento* tan recurrente en la filosofía crítica nietzscheana. El método del desenmascaramiento se halla orientado, en primer lugar, a

<sup>95</sup> Ibid, pg. 272.

<sup>96</sup> Ibid, pg. 173.

quitar los velos con que el idealismo metafísico ha recubierto y "suavizado" la realidad, mostrando el lado humano, demasiado humano y en ocasiones mezquino que encierran todos los valores presuntamente absolutos venerados por el espíritu gregario. Por otra parte aunque de manera paralela; dicho método se dirige a desenmascarar, detrás de ciertos actos propios y ajenos habitualmente considerados admirables, meros productos de instintos egoístas. Con arreglo a esta interpretación, existiría una gran cantidad de cuestiones respecto de las cuales el acético espíritu siervo se auto-engaña, siendo así que su vida entera -como de hecho afirma Nietzsche (véase *Humano, demasiado humano*, pg. 65)- podría hallarse profundamente sumergida en la contra-verdad. ¿Podría, pues, suceder que las mentiras más grandes no fuesen las que un hombre dice maliciosamente a otro, sino las que subyacen -furtivamente- al país que los hombres habitan y en que traban contacto unos con otros? Si ello fuese así, el destino de un hombre veraz que se apartase de las reglas gregarias de convivencia al interior de un rebaño sólidamente instituido, resultarían fatales:

Cierto individuo tenía la enojosa costumbre de explicarse a veces muy honradamente sobre los motivos por los cuales obraba, y que eran tan buenos y tan malos como los motivos de todos los hombres. Al principio produjo escándalo, luego sospechas, poco a poco fue puesto en el índice y declarado fuera de la sociedad (...) La falta de discreción sobre el secreto general y la inclinación inexcusable a ver lo que nadie quiere ver -a sí mismo- le llevaron a la prisión y a una muerte prematura.<sup>97</sup>

Se habla ya aquí de ver *lo que nadie quiere ver*, en tanto que unas líneas antes se emplea la expresión *explicarse muy honradamente*, refiriéndose en ambos casos al propio individuo, es decir, que aquello que el individuo se rehúsa a ver es precisamente a sí mismo, quedando pues sugerido un radical auto-engaño. Volvamos a formular las preguntas que nos condujeron a este punto: ¿en qué sentido se puede decir que a los

<sup>97</sup> Ibid, pg. 84.

espíritus siervos *no les gusta reconocer* la ausencia de razones que permea su forma de existencia? ¿acaso evaden voluntariamente las realidades que el pensamiento científico y adulto pone ante sus ojos? ¿se trata entonces de una cuestión de honradez intelectual? Por lo pronto, hemos puesto ya de manifiesto un elemento de honradez intelectual susceptible de convertirse en no pequeño peligro para el individuo que, frente al secreto general de la comunidad, se explica los motivos de su propio obrar “demasiado” honradamente. Ello parecería desenmascarar en aquellos que lo juzgan y victiman un manifiesto autoengaño, un *no querer ver lo que se ve* que constituiría la esencia de toda mentira dirigida a uno mismo. No obstante, la cita de que nos hemos servido se refiere únicamente a los motivos de las propias acciones, por lo cual hemos de ahondar un poco más hasta llegar al tema de la verdad y la ausencia de razones.

La mentira más habitual es aquella por la que uno se miente a si mismo; el mentir a otros es relativamente el caso excepcional. Ahora bien, ese *no-querer-ver lo que se ve*, ese *no-querer-verlo-tal-como se lo ve*, es casi la condición primera para todos los que son, en cualquier sentido, un partido: el hombre de partido se convierte por necesidad en un mentiroso.<sup>98</sup>

Pese a haber interpolado aquí una cita extraída de *El Anticristo*, texto muy lejano en tiempo y orden de ideas a los analizados hasta este punto, nos hallamos ahora más cerca que nunca del asunto que pretendíamos dilucidar. Ello se debe a que el concepto de *hombre de partido*, por lo demás relativamente frecuente en el segundo período de la filosofía nietzscheana, es análogo e incluso sinónimo del de *hombre de convicciones*, es decir, del espíritu siervo propiamente dicho. Recordemos lo dicho con anterioridad respecto al hecho de que el espíritu libre, que va a lo profundo y no se queda con una idea superficial de las cosas, difícilmente se entrega de manera permanente a una sola causa, puesto que el análisis detenido de cualquier idea u objeto de conocimiento revela su

<sup>98</sup> *El Anticristo*, pg. 95

problematicidad, su intrincada y nunca por entero resuelta complejidad. Es por ello que el espíritu libre tampoco puede entregarse al conjunto de ideas y lecturas de la realidad que el espíritu gregario establece de una vez por todas, sino que tiende siempre, en virtud de su independencia de juicio, a ir más allá de ellas. Es también en función de tal circunstancia que Nietzsche puede decir: *Quien piensa mucho no es apto para ser hombre de partido: pronto lanza su pensamiento más allá del partido (Humano, demasiado humano, pg. 287)*. El espíritu libre posee muchos ojos, muchas perspectivas desde las cuales las cosas le revelan algunas de sus innumerables facetas. Tal privilegio lo debe a la libertad que profesa respecto del yugo que el espíritu gregario impone con su unívoca lectura de la realidad. La fría, la escéptica mirada que dirige a los valores y convicciones imperantes en el rebaño que le ha tocado en suerte lo convierte, en cuanto heraldo del pensamiento crítico, en un elemento relativamente imparcial capaz de poner en duda, en nombre de una verdad carente de románticas ilusiones metafísicas, hasta los valores más venerados al interior de la comunidad a que pertenece. En este sentido, el espíritu siervo, hombre de partido subordinado a la fe en sus convicciones, no es en contrapartida más que un creyente.

No ver muchas cosas, no ser imparcial en ningún punto, ser íntegramente un partido, tener una óptica rigurosa y necesaria en todos los valores -ésa es la única condición para que tal especie de hombre llegue a subsistir. Mas, con esto, ella es la antítesis, el antagonista del hombre veraz, - de la verdad ... El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo "verdadero" y lo "no verdadero": ser honesto en ese punto sería inmediatamente su ruina.<sup>99</sup>

El instinto gregario termina por integrar un rebaño uniforme, hermético, casi perfectamente cohesionado. Tales características constituyen la condición de subsistencia para la especie de hombre a la que el espíritu siervo pertenece, misma que ante la diversidad de perspectivas y puntos de vista no sería capaz de organizar su existencia de

<sup>99</sup> Ibid, pg. 94.

manera satisfactoria. Debido a ello, el espíritu siervo es un creyente, no preocupándose consecuentemente por la veracidad u honestidad de su mirada sino sólo por ser íntegramente un partido, esto es, por ver, juzgar y valorar de una sola manera, a saber: aquella que le ha sido inculcada por su comunidad (bajo la forma de padres, leyes, maestros, etc.). Así pues, el hombre de rebaño no sólo vive autoengañado por lo que hace a los motivos de sus acciones, sino que de hecho carece, por cuanto vive subordinado a meras convicciones, de honestidad intelectual en todo lo referente a la verdad, quedándole vedada cualquier opinión medianamente exacta acerca de la verdad o no-verdad de un determinado asunto.

Mas, ¿sucede entonces que el espíritu libre resulta ser una suerte de “portador” de la verdad? De acuerdo con Nietzsche, no es característico del espíritu libre el tener opiniones más justas o verdaderas que las del espíritu siervo, sino únicamente el haberse emancipado de lo gregario, ya sea por dicha o por desdicha.

Sin embargo, de ordinario tendrán la verdad de su lado, o, al menos, el espíritu de la investigación de la verdad. Él busca razones, los demás una creencia.<sup>100</sup>

Más que como un “portador” de la verdad se mostraría, pues, como un espíritu riguroso al que, por el hecho de buscar razones y no una creencia, le es dado tener un mayor grado de precisión en sus apreciaciones. El escepticismo del espíritu libre no sólo alcanza las certezas absolutas de sus adversarios intelectuales, sino que le conduce a renunciar él mismo a toda absoluta verdad en tanto que tal, siéndole imposible hacer gala de convicciones. Con todo, su juicio resulta más pertinente en lo relativo al valor o al no-valor de las cosas -y en consecuencia también en lo relativo a lo verdadero y no-verdadero- que el del servil hombre de convicciones, pues se relaciona de manera más auténtica con la

<sup>100</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 172.

verdad al reconocer su naturaleza fragmentaria e inexacta, sin renunciar por ello a lograr el máximo grado posible de coherencia y exactitud.

No nos dejemos inducir a error: los grandes espíritus son escépticos. (...) La fortaleza, la libertad nacida de la fuerza y del exceso de fuerza del espíritu se prueba mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones.<sup>101</sup>

Es ahora, a la luz del tema de la verdad, que los rasgos característicos del espíritu libre comienzan a mostrar su más radical faz. El espíritu libre se erige en frontal enemigo del tipo humano representado por el animal del rebaño, al combatir el elemento fijo de la cultura recusando la división de lo familiar-verdadero y lo extraño-falso. En efecto, a través de una crítica corrosiva y de un afán de reapropiación, el espíritu libre hace surgir la extrañeza en lo familiar y la familiaridad en lo extraño, pues aquello que comúnmente se tiene por verdadero le resulta cuestionable, mientras que lo tachado de falso puede ser reivindicado. El espíritu libre aprende a transvalorar, esto es, a pensar los valores de modos distintos e incluso opuestos, a sacar los conceptos de sus quicios habituales: a ser independiente de un orden establecido artificialmente de una vez para siempre, de un orden que ha olvidado la esfera problemática, incierta y móvil en que todo conocimiento humano hunde sus raíces. Las aseveraciones y opiniones que esgrime son, por ende, arriesgadas, problemáticas y novedosas, al establecer nuevos vínculos con lo existente para urdir siempre nuevas interpretaciones. El espíritu libre es un desestabilizador, en el sentido de que esgrime la opinión contraria o simplemente extraña, no familiar, introduciendo subrepticamente, por ende, la ruptura, la alteridad, la divergencia que desgarrar el tejido uniforme que el rebaño se ha afanado en tejer.

<sup>101</sup> *El Anticristo*, pg. 93.

Como atinadamente señala Eugen Fink, podemos reconocer en el león de *Así habló Zaratustra* uno de los símbolos del espíritu libre. Se trata en un principio de un camello agobiado por pesados fardos, de un espíritu siervo que se transforma en león dejando atrás su joroba -es decir, lo que aprendió a considerar santo, bueno y verdadero- para ser señor en su propio desierto. Ahora bien, en su penosa y errante marcha es víctima de múltiples tentaciones: la copa de la certeza (esto es, la verdad absoluta), los hechizos de los agradables y cómodos oasis gregarios, el espejismo de la solución a las contradicciones que le atormentan (es decir, las convicciones que toda contradicción termina por eliminar). Es este el inexorable y duro hado del espíritu libre, a lo cual se agrega la proscripción moral a la que ya nos habíamos referido antes. En razón del daño hecho a una comunidad, el individuo que introduce la ruptura en la uniformidad es el que debe ser señalado como *malo*. En este contexto, lo verdadero es lo que se ajusta a los principios fundamentales de la tradición, y quien a lo verdadero se apega ha de ser tenido por bueno, puesto que coadyuva al bienestar y conservación de la comunidad. Es por ello que el espíritu libre, escéptico y crítico por excelencia, no puede por menos de ser víctima de una proscripción moral.

La batalla del espíritu libre por derribar la Verdad absoluta que toda convicción y toda certidumbre representan se revela, al igual que otras cuestiones antes abordadas, como una batalla librada contra la conciencia, contra los vicios del pensamiento humano o, usando términos aun más radicales, contra la vida misma, pues se lucha contra milenarios errores encaminados a la conservación de la especie. De ahí que pueda hablarse de un destino trágico, de una tensión irresoluble del individuo que lucha, a nombre del estricto método de la verdad, contra aquello que hay en él de animal gregario, es decir, contra aquello que hasta ahora había considerado su verdad. A fin de ilustrar esta relación del espíritu libre

con el estricto método de la verdad habla Nietzsche de la diosa Justicia, que exige del espíritu libre la mirada fría, científica, propia de la razón adulta que se alza frente a los mecanismos de la vida, esos mecanismos orientados a edulcorarlo todo extraviando el recto juicio. El problema es que los espíritus libres son seres mixtos, razón por la cual la pasión a menudo les conduce a comportarse como seres injustos, impuros a los ojos de su diosa. Es en este punto donde mejor se aprecia el talante heroico y trágico que caracteriza al espíritu libre, permanentemente escindido entre saber crítico y vida, entre sabia científicidad e ingenua pasión, entre juicio veraz pero doloroso y agradables aunque falaces convicciones.

Ciertamente, hay otra especie muy distinta de genio, el de la justicia; (...) Consiste en apartarse, con cordial repugnancia, de todo lo que ciega y extravía el juicio acerca de las cosas; es, por consiguiente, un enemigo de las convicciones (...) <sup>102</sup>

La verdad propia del espíritu libre nace de la conciencia de que nuestro conocimiento y asimismo nuestro cambio de perspectivas responden casi en todos los casos a las necesidades y conveniencias que se apoderan sucesivamente de nosotros. Así pues, la nueva visión del conocimiento instaurada por el espíritu libre derrumba ese ficticio mundo de la Verdad inventado por el idealismo metafísico pero, aun más radicalmente, derriba el error de la conciencia que consiste en ver en los propios valores verdades absolutas y únicas. Por lo demás, no es esa la única superstición que queda severamente vulnerada, pues entre los errores de la conciencia se cuentan también los siguientes: la creencia en un orden racional del mundo, la creencia en cierta posición central del hombre dentro del universo, la presunción de poder aprehender los fundamentos últimos de la realidad y el postulado de la íntima conexión entre tales fundamentos y el ser del hombre. Que el conocimiento sea en esencia inexacto y nuestras "verdades" entrañen un profundo error significa, entre otras cosas, que la en realidad débil acción de la razón humana no permite

<sup>102</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 308.



descubrir en el mundo un orden racional, que la realidad no puede ser cabalmente aprehendida, que, por lo tanto, los fundamentos de la realidad no corresponden a la racionalidad humana y, quizá incluso, que ello es así porque el universo no está diseñado para uso de ese insignificante animal llamado *hombre*. Así pues, ha sido vulnerada propiamente hablando:

(...) la creencia en un mundo que tiene su equivalente y medida en el pensamiento humano, en conceptos valorativos humanos, en un "mundo de la verdad" que es posible abordar con ayuda de nuestra pequeña y cuadrada razón humana.<sup>103</sup>

También en *La gaya ciencia* (pg. 279) leemos que Nietzsche no está dispuesto a admitir que la lógica humana sea la lógica en sí, es decir, el único tipo de lógica. Por el contrario, afirma sentirse inclinado a creer que es tan sólo un caso particular, y tal vez uno de los más raros y estúpidos. Ello no debe, empero, hacernos pensar que el horizonte abierto por el espíritu libre es en esencia sombrío y pesimista. En realidad, aun nos queda por analizar en términos más concretos la apasionante aventura que la "praxis cotidiana" del espíritu libre encierra.

## II. La praxis

### La amplitud de perspectivas

A la visión del conocimiento y la verdad que el espíritu libre introduce en el mundo del hombre corresponden una serie de prácticas orientadas a obtener nuevos saberes. Como ha quedado dicho, cierta considerable "amplitud de perspectivas" permite al espíritu libre

---

<sup>103</sup> *La gaya ciencia*, pg. 303.

una visión global menos injusta que la del hombre de convicciones, incapaz de comprender que existan ópticas por entero opuestas a la que él defiende con ciego ardor. Empero, antes de llenarse de perspectivas recomienda Nietzsche haber aprendido a conocer al menos una ciencia a fondo, de tal manera que se sepa lo que es un método y cuán necesaria es la más extremada prudencia frente a hipótesis seductoras, ingeniosas o fortalecedoras que, en el fondo, no poseen el suficiente sustento. Por lo regular, el pueblo espera recibir de los pensadores sabias recetas que le permitan organizar mejor su vida, observando en sí un incremento de energía. Son pocos los que, en virtud de un interés por las cosas mismas que prescinde de las ventajas personales, renuncian a dicho incremento de energía motivado por la aparición de convicciones. Paralelamente, existen muchos pensadores que se dirigen al pueblo y pocos que se dirigen a una minoría selecta. De los primeros se puede decir que, pese a considerarse amantes de la verdad, son en realidad sus más acerrimos enemigos, por cuanto mantienen vivo el fuego de las convicciones y no se esfuerzan por avivar la idea prudente y modesta de la ciencia. A la amplitud de perspectivas debe ir unido, pues, el rigor que el pensamiento científico representa. Ahora bien, ¿cómo comienza el hombre a distanciarse de su propia perspectiva para ganar en amplitud interpretativa?

El egoísmo es la ley perspectiva del sentimiento, según la cual lo más próximo aparece grande y de mucho peso: en tanto que a medida que aumenta la distancia todas las cosas van disminuyendo en tamaño y peso. <sup>104</sup>

Recordemos en este punto las analogías de la prisión y la telaraña, según las cuales nos hallamos constreñidos a un espacio de percepción que hace aparecer las cosas de determinada manera, quedándonos vedadas innumerables posibilidades interpretativas. Con arreglo a ello, parece como si fueran necesarias perspectivas lejanas para pensar bien sobre las cosas, pues cuando las vemos a la luz de nuestra propia telaraña se revelan

---

<sup>104</sup> Ibid, pg. 180.

incapaces de mostrar nuevas facetas. Traigamos a colación la expresión “ponerse a uno mismo en escena” que habíamos utilizado con anterioridad, referida, como se recordará, a un dejar de representar irreflexivamente la comedia del conocimiento, misma que nos inclina a afianzarnos en nuestro papel, en nuestros conocimientos y en la tradición que hemos heredado, como si ese papel fuera el único que nos fuera dado representar y no respondiera a azarosas contingencias. En este sentido, la distancia con respecto al “papel que representamos” nos obliga a ver las cosas de manera distinta, de manera, también, más objetiva, haciéndoles perder el peso y tamaño con que antes se nos habían mostrado pero, al propio tiempo, haciendo ganar peso y tamaño a cosas que anteriormente nos resultaban casi imperceptibles. Lo que se hace es, pues, alejar lo familiar y desalejar lo extraño, de modo que nuestro limitado Yo entre en contacto con nuevas ópticas. Se trata, en sentido estricto, de desaprender los propios pensamientos para abrirse a nuevas perspectivas acerca de las cosas. *Pues quien quiere aprender de las cosas algo que él mismo no es, debe saber perderse a sí mismo a ratos (La gaya ciencia, pg. 227).* Aprender a conocer sería, en este mismo sentido, aprender a convertir aquello que se ha designado de antemano como “falso” sin razón alguna -sólo por no haber podido ser capturado en nuestra telaraña-, en una posibilidad más de nuestro pensamiento.

Ahora bien, tal distanciamiento del individuo con respecto a sus propias convicciones implica, en el fondo, un distanciamiento con respecto a la época en que tales convicciones han florecido hasta quedar introyectadas, por obra de la conciencia gregaria, en innumerables individuos. La serie de perspectivas cobijadas por una época representaría, en este contexto, tan sólo la orilla de un infinito mar conformado tanto por antiguas como por aún inexploradas perspectivas. El espíritu libre, que pone en tela de juicio el entero cuerpo de perspectivas en que ha sido educado, logra comprender mejor el todo para juzgar

de manera más objetiva acerca de esa pequeña isla que es la época que le ha tocado en suerte. El espíritu siervo, por el contrario, nada sabe de la movilidad de perspectivas, es decir, del inmenso mar en el cual su visión de la realidad constituye apenas una ínfima gota; para él, esa pequeña gota que habita es el océano entero, fuera de la cual no concibe nada más, pues incluso el pasado es negado en tanto que mero escalón para cierto "progreso" alcanzado. El resultado es que sus propios valores se le presentan como realidades absolutas no susceptibles de ser atacadas desde perspectivas distintas, "más verdaderas" que la suya. En contraste, Nietzsche ofrece un modelo de movilidad nacido del distanciamiento frente a lo propio y familiar, un ir "más allá del bien y del mal" que hace del espíritu libre una suerte de "caminante", ello en función de que no se queda anquilosado en perspectiva alguna, sino que avanza incansablemente para poner en cuestión aquello en lo que antes creyó.

Para enfocar nuestra moralidad europea a distancia, compararla con otras moralidades, ya pasadas o futuras, hay que hacer como el caminante que quiere apreciar la altura de las torres de una ciudad: para este fin, sale de la ciudad. "Pensamientos sobre prejuicios morales", si se quiere que no sean prejuicios sobre prejuicios, presuponen una posición fuera de la moral, (...) un más allá de nuestro bien y mal, una emancipación de "Europa", tomada ésta como suma de juicios de valor prevalecientes que se han integrado en nuestra carne y en nuestra sangre.<sup>105</sup>

Con arreglo a las directrices planteadas por esta nueva visión, las virtudes de culturas pasadas -así como algunas otras muy nuevas que apuntan hacia el futuro- pueden ser retomadas, en la medida en que, una vez colocados más allá de lo que nuestra cultura nos ha señalado como "lo bueno" y lo "malo", así como "lo verdadero" y "lo falso", nos percatamos de la amplitud de perspectivas que nos es dado abarcar, pudiendo emitir juicios de valor por entero distintos a aquellos que, en tanto que verdades absolutas e indubitables, la tradición a que pertenecemos ha introyectado "en nuestra carne y en nuestra sangre".

<sup>105</sup> Ibid, pg. 310.

Los modos en que una civilización entiende la vida se revelan, en este punto más que en ningún otro, como productos de azarosas contingencias susceptibles de ser modificados. Con ello, los valores pasados y futuros opacan la aparente solidez de los valores presentes, convirtiendo a los espíritus libres en “hombres póstumos” ajenos a su tiempo, cuyas verdades en ocasiones sólo después de muertos comienzan a ser escuchadas, en atención a la molestia que provocan en un rebaño acostumbrado a conceder importancia únicamente a lo presente.

Cuanto más pensamos en todo lo que fue y será tanto más empalidece a nuestros ojos cuanto es ahora . (...) por eso miramos a cuanto nos rodea como si se hubiera convertido en algo indiferente y sombrío. ¡Pero nuestra fría mirada ofende!<sup>106</sup>

El distanciamiento y la movilidad de que hablamos se aplican a prácticamente todas las esferas del quehacer humano, incluso al de la propia salud, pues: *Un filósofo que haya recorrido, y recorra siempre de nuevo, muchos estados de salud ha recorrido otras tantas filosofías (...)* (*La gaya ciencia*, pg. 35). En rigor, el ansia de conocimiento de uno mismo necesita tanto del alma enferma como de la sana, dado que suponen perspectivas distintas portadoras, asimismo, de distintas posibilidades de conocimiento. En realidad, existen innumerables actitudes que distintos tipos de hombres asumen ante el conocimiento de las cosas, según sean sus inclinaciones, su actividad o los impulsos que le dominan en un momento determinado. Tales variables condicionan las facetas que las cosas muestran en cada momento. Mientras que para la mayoría de los hombres estos procesos pasan desapercibidos, el espíritu libre aprende gradualmente a manipular sus condiciones de conocimiento, logrando, a través de ensayos que le permiten acercarse a las cosas de distintas maneras, obtener saberes más completos.

---

<sup>106</sup> *Aurora*, pg. 348.

¡No hay ningún método de la ciencia que de el conocimiento por sí solo! Tenemos que proceder con las cosas haciendo ensayos, ser tan pronto malos como buenos hacia ellas, y tener consecutivamente justicia, pasión y frialdad hacia ellas. Uno trata las cosas como policía, otro como padre confesor, un tercero como caminante y curioso. Ora con simpatía, ora con violación, podrá irse sacando algo de ellas (...) <sup>107</sup>

Hablando en términos más amplios, cada actividad humana entraña una serie de perspectivas acerca de las cosas, de tal modo que el artista, el estadista, el pensador, el sacerdote o el guerrero posee cada uno cierto cuerpo de interpretaciones que configura su muy particular visión del mundo; el espíritu libre, capaz de distanciarse de sus propias convicciones, es capaz también de “poner en escena” a esas figuras para, en algún sentido, “apropiárselas” o, más exactamente, para apropiarse las verdades que cada peculiar modelo de vida implica, obteniendo en conjunto una visión incomparablemente amplia de la realidad. En este sentido, el tipo de conocimiento del espíritu libre se dirige a aquellos hombres cuya alma ansía haber vivido todo el recorrido de los valores y aspiraciones existentes: (...) *aquel que a través de las aventuras de la más íntima experiencia desea experimentar las emociones del conquistador y descubridor del ideal, así como las del artista, santo, legislador, sabio, docto, piadoso, adivino y divino solitario* (*La gaya ciencia*, pg. 313). Para llevar a cabo semejante empresa, el cultivo de *hábitos breves* resulta imprescindible, pues constituyen al parecer de Nietzsche el medio inestimable de conocer muchas cosas y situaciones “hasta el fondo de sus dulzuras y amarguras”. Los modelos de vida arriba mencionados encierran cada cual una serie de hábitos, encaminados a realizar los valores propios de tal modelo de vida. El hábito breve practicado por el espíritu libre supone la fe característica de la pasión, es decir, la fe en la eternidad y el carácter incuestionable de los propios hábitos, pero ello a sabiendas de que tal eternidad es sólo

<sup>107</sup> Ibid, pg. 344.

ilusoria, pues se trata de un hábito breve o, para usar otro término, pasajero. Al presentarse el hábito breve -al menos en primera instancia- como realidad eterna e incuestionable, el espíritu libre se guarda de comparar, desdeñar o aborrecer dicho hábito por medio del escepticismo y la crítica, es decir, que se guarda de atacarlo desde otra perspectiva, pudiendo comprenderlo y vivirlo hasta el fondo por un momento, pasado el cual lo abandona para dirigirse, ahora sí, a una nueva perspectiva. *Y ya lo nuevo aguarda a la puerta, como así también mi fe -la estúpida y sabia indestructible- en que lo nuevo será lo justo, lo definitivamente justo.* (*La gaja ciencia*, pg. 219). De este modo, el espíritu libre se ha apropiado de ciertas perspectivas que para el estadista, el artista o el sacerdote constituyen "hábitos perdurables", esto es, hábitos que permanentemente ostentan el signo de lo eterno e incuestionable, no permitiendo la movilidad de perspectivas orientada al descubrimiento de nuevas ópticas, de nuevas verdades. Los hábitos perdurables son tiranos que esclerotizan la vida atándola a un oficio, a un tipo definido de salud: a un papel que el individuo ha aprendido a representar irreflexivamente cual si fuese el único imaginable.

### **La crítica**

El espíritu libre hace gala de un pensamiento radicalmente crítico, en la medida en que examina toda creencia para determinar el verdadero valor que posee. Ya hemos dicho que sobre toda actitud crítica ha caído una milenaria proscripción, debido a que el pensamiento se halla plagado de errores que trabajan en beneficio de la conciencia gregaria y, por tanto, de la supervivencia y progreso de la especie. No obstante, las condiciones de existencia del hombre se han modificado ostensiblemente, de tal suerte que el pensamiento científico, acompañado siempre de un importante elemento crítico, se ha desarrollado sin

comprometer el progreso de la humanidad. En realidad, los individuos críticos y egoístas -es decir, los individuos propiamente dichos- cumplen involuntariamente con una importante misión, pues encienden en la adormecida sociedad la pasión por lo nuevo, lo aventurado y jamás ensayado, forzando a oponer opiniones a opiniones, paradigmas a paradigmas, e incluso creando nuevas religiones o morales que enriquecen el proceso civilizatorio del hombre. La progresiva expansión de la conciencia no parece, pues, poner en peligro la supervivencia de la especie, pero sí la del espíritu siervo, que a través de la conciencia gregaria continúa defendiéndose y haciendo caer su proscripción sobre toda crítica verdaderamente profunda. Ya Platón hablaba del "principio malo", refiriéndose al hecho de que el pensador pasa a los ojos de la sociedad existente por un hombre malvado, porque en calidad de crítico de todas las costumbres es la antítesis del hombre ético, y si no llega a tanto como a convertirse en legislador de nuevas costumbres, permanece en el recuerdo de los hombres como "el principio malo".

En cada apóstol y predicador de lo nuevo está la misma "maldad" que desacredita al conquistador (...) Bajo todas las circunstancias lo nuevo es lo malo, en cuanto es lo que quiere conquistar, derribar los antiguos mojones y las viejas piedades; ¡y sólo lo viejo es bueno! En todo tiempo los hombres buenos son los que ahondan los viejos pensamientos y con ellos rinden frutos; los agricultores del espíritu. Pero toda tierra termina tarde o temprano por quedar agotada, y siempre de nuevo tiene que pasar la reja del arado del mal.<sup>108</sup>

Es en este sentido que, de acuerdo con Nietzsche, el espíritu libre debe proyectar sus raíces cada vez más poderosamente hacia las profundidades, esto es, hacia lo designado como "falso" y "malo", hacia ese infinito suelo valorativo que subyace a las apreciaciones tradicionales de las cosas. Por otro lado, pensar de diferente modo al acostumbrado no es tanto el efecto de un intelecto mejor o más agudo, sino el efecto de impulsos más fuertes y malignos. La figura del maligno "hereje", tal como históricamente ha sido sentida,

<sup>108</sup> *La gaya ciencia*, pg. 66.



condensa los rasgos que hacen del pensamiento crítico un elemento indeseable dentro de todo orden social. Existe, por lo demás, un patente paralelismo entre las brujas y los herejes, pues ambos se caracterizan por un deseo de hacer mal a lo imperante, ya sean hombres u opiniones. Para el hereje, incluso las cosas más veneradas dentro de una tradición aparecen como algo digno de escarnio y destrucción. Recordemos aquí la intención del moderno espíritu siervo, era el sentido de habitar un espacio aparentemente lleno de benevolencia en que todos sus mezquinos negocios resulten posibles. Que la maldad y la crueldad se hayan únicamente refinado es cosa que no le interesa pues, de cualquier modo, la democracia, ese orden social que responde a sus intereses y los de todo el pueblo, condena toda disputa demasiado apasionada en favor del acuerdo y la cortesía social. En contraste, el espíritu libre no subordina su pensamiento a la propia conveniencia dentro de un marco de cortesía social, sino que entiende su propia labor crítica como un acto de maldad ejercido sobre los miembros de una sociedad entera, un acto generador de intenso sufrimiento que, sin embargo, no debe en modo alguno causarle remordimiento, pues se trata de un ataque leal, frontal, en contra de una forma de vida estrecha y pobre. De aquí, acaso, que Nietzsche afirme: *¿Quién llegará a algo grande si no siente en sí mismo la fuerza y la voluntad de causar grandes dolores? (...) no sucumbir a íntima angustia y zozobra cuando se causa intenso sufrimiento y se oye el grito de este sufrimiento -eso es grande, eso forma parte de la grandeza (La gaya ciencia, pg. 236)*. El hombre crítico es un "corruptor del gusto", pues corrompe en los hombres el gusto de un partido, de una causa, de una creencia, cosa que no se le perdona fácilmente debido a la molestia -por decir lo menos- que ello implica. No obstante, la misión que le anima es infinitamente más grande que cualquier sufrimiento causado.

(...) queremos hacer lo único que somos capaces: ¡traer luz a la tierra, ser “la luz de la tierra!” Y para ello tenemos nuestras alas y nuestra presteza y severidad, para ello somos viriles y aun terribles, como el fuego. ¡Que nos ateman los que no saben calentarse y alumbrarse con nosotros!<sup>109</sup>

La “luminosa” misión del pensamiento crítico consiste en destruir el mundo tenido por esencial -la llamada “realidad”- para hacer surgir las infinitas posibilidades valorativas que revelan al hombre como un ser eminentemente creador, libre y soberano. En sentido estricto, prepara el camino a la creación de “cosas nuevas” pues las valoraciones transmitidas de generación en generación terminan por adherirse a las cosas mismas en tanto que esencias detrás del fenómeno. Es por ello que, según afirma Nietzsche, sólo como creadores podemos destruir, bastando crear nuevos nombres, valoraciones y probabilidades para crear a la larga nuevas “cosas”. La crítica conlleva, pues, el germen de la creación de nuevas posibilidades de vida.

Ahora bien, el pensamiento crítico conlleva también, al menos por lo que hace al espíritu libre, una permanente autocrítica capaz de disolver las convicciones que tienden a esclerotizar las facultades interpretativas. Así, la disección de la tradición va acompañada de una autovivisección orientada a aniquilar aquellas perspectivas que tiranizan al individuo, ocultándole momentáneamente el vasto marco de posibilidades que se extiende ante su libertad. También en este punto, la batalla del espíritu libre ha de ser entendida más bien como una larga epopeya, conformada por interminables episodios encaminados a una *conquista de sí* nunca cabalmente alcanzada. Por lo demás, la autocrítica es a menudo también, al igual que innumerables procesos mentales, un mecanismo parcialmente inconsciente que el espíritu libre ha de aprender a manipular gradualmente, extendiendo sobre él su creciente conciencia. Ello es ejemplificado por Nietzsche de la siguiente

<sup>109</sup> Ibid, pg. 218.

manera: en un momento dado a un individuo le parece erróneo algo que tiempo atrás amó como verdad o probabilidad; ahora lo rechaza, creyendo que ello constituye un triunfo de su razón. Sin embargo, tal vez ese error fuera para él en aquel entonces -en que aún era "otro", pues en cierto sentido siempre se es "otro"- tan necesario como todas sus "verdades" de ahora, algo así como una piel que ocultaba y disimulaba mucho que por entonces aún no debía ver. Su nueva vida, no su razón, ha matado en él esa opinión: no la necesita más, por lo que ahora se deshace y la sinrazón sale de ella como un gusano a la luz.

Cuando criticamos, no se trata de una actitud arbitraria e impersonal -se trata, con harta frecuencia por lo menos, de una prueba de que se encuentran en nosotros fuerzas vitales y dinámicas que provocan el desprendimiento de una costra. ¡Negamos y tenemos que regar, porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse, algo que acaso no conocemos aún, no vemos aún!<sup>110</sup>

Desde luego, no se puede ocultar el elemento de conveniencia que obliga en todo momento al individuo a autojustificarse, dejando la veracidad de lado para dar paso a una mera autoafirmación. Ello, no obstante, no elimina la acción de la autocrítica, en la medida en que, una vez dueña de todos sus recursos y conciente de los autoengaños en que puede incurrir, permite el surgimiento de nuevos modos de vida sin que éstos hayan de ser considerados absolutos o definitivos.

### **El espíritu**

A lo largo de nuestro ensayo hemos mentado el término *espíritu* en un sentido peculiar, pues con arreglo a la interpretación adoptada ni siquiera los hombres religiosos merecerían ser calificados de espirituales, en tanto que del hombre moderno se ha dicho

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, pg. 228.

que, pese a creer él mismo lo contrario, la vida espiritual de la cual proviene la verdadera cultura le es por entero ajena. Por si fuera poco, en *La gaya ciencia* Nietzsche habla de la sabiduría como un escondite del filósofo para sustraerse al espíritu. ¿Qué es, pues, para el pensador alemán la vida espiritual, el espíritu mismo?

En primer lugar, hemos de decir que, si bien el espíritu se ha visto notablemente enriquecido por la religión, ésta no es para Nietzsche sino el prelude de formas de espiritualidad más avanzadas que apenas comenzamos a comprender. En realidad, la espiritualidad más radical e intensa se hace posible precisamente cuando la religión propiamente dicha pierde su preeminencia, tal como ha sucedido en Occidente tras la muerte de Dios. El cristianismo logró, en efecto, acumular un gran "capital" espiritual que, sin embargo, se hallaba alienado, en la medida en que se le tomaba por divino y ajeno a la creatividad humana. A raíz de la ruptura de la autoalienación del hombre, empero, los espíritus libres, emancipados de la fe en instancias trascendentes, pueden comenzar a disfrutar el resultado de siglos de pensamiento europeo. Más aun, ese patrimonio espiritual largamente amasado puede llegar a constituir el medio gracias al cual, una vez eliminada la ilusión de la trascendencia, hombres individuales podrán gozar alguna vez de toda la autosuficiencia de un dios, así como de todo su poder de autoreducción. Pues un *individuo* propiamente tal es aquel que, suficientemente desligado de una tradición que pretende introyectarle un pensamiento siervo, sabe suministrarse a sí mismo su propio bien, su propia ley, sus propios placeres e incluso su propia redención.

(...) ¿Sin esa escuela y antecedente religioso el hombre habría aprendido a tener hambre y sed de sí mismo y a extraer de sí mismo satisfacción y plenitud? <sup>111</sup>

<sup>111</sup> *Ibid.*, pg. 222.

El espíritu siervo depende grandemente de factores externos, pues no posee un Yo capaz de hacer frente a la "realidad" que el rebaño hace aparecer ante sus ojos. En contraste, el espíritu libre es capaz de extraer de sí mismo aquello que la conciencia gregaria le inclina a recibir de instancias heterónomas. Ello se debe a que su espíritu es amplio, poseyendo la abundancia necesaria para generar por sí solo aquello que el espíritu siervo no puede sino recibir de fuera. ¿Qué es, pues, el espíritu? Es el mundo interior que el pensador, poseedor de una naturaleza contemplativa, crea en sí a fuerza de rumiar pensamientos, pasiones y perspectivas; en lugar de atesorar convicciones como las naturalezas prácticas gustan de hacer. El individuo volcado sobre sí mismo, dispuesto a renunciar a honores o fortuna con tal de seguir su "camino interior", no necesita ya del cristianismo para justificar sus atípicas inclinaciones: no es ahora un dios lo que busca en su espíritu, sino simplemente a sí mismo. Aquel al que le es dado "tener sed de sí mismo", aquel que sabe hacer de su soledad una intensa y peligrosa aventura, llena de sufrimientos, arrebatos y éxtasis es, pues, el verdadero hombre espiritual de la Europa moderna, semejante en muchos aspectos al hombre religioso del pasado pero emancipado ya de las trascendencias que antaño envolvían la vida espiritual con crapeles románticos. Por lo demás, si existe una cultura en esencia amplia, una cultura que haya rumiado sus propias perspectivas y pensamientos, sus propios éxitos y fracasos pasados esa es la cultura del "sentido histórico", es decir, Europa. El pensamiento europeo es, en este sentido, un inmenso campo de juego en que los hombres espirituales pueden sumergirse para recorrer innumerables senderos.

(...) -somos buenos europeos, los herederos de Europa, los herederos ricos, colmados (...) de milenios de espíritu europeo: como tales, también emancipados del cristianismo y enemigos de él, precisamente porque hemos surgido de él, porque

nuestros antepasados fueron cristianos (...) que de buen grado sacrificaron a su fe fortuna y vida, posición y patria. Nosotros -hacemos lo mismo.<sup>112</sup>

Hagamos notar el estrecho vínculo existente entre el tema de la amplitud de perspectivas y el del espíritu que nos ocupa ahora. A través de la constante actividad espiritual, le es dado al espíritu libre acercarse a diversas formas de valorar, provenientes de perspectivas pertenecientes ya sea a otras culturas, a tipos humanos distintos al suyo, a un pasado remoto o reciente, o acaso incluso a un futuro ya no demasiado lejano. Paralelamente, aquellos mecanismos inconscientes que operan en el cerebro humano pasan a formar parte, una vez traídos a la conciencia, del acervo espiritual a disposición del pensador. Es por ello que Nietzsche puede afirmar, después de señalar la maravillosa y a la par pavorosa posición en que su conocimiento le coloca frente a la existencia, que en él continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones la antigua humanidad y animalidad, y aun todo el período arcaico y pasado de todo ser sensible.

A consecuencia de la amplitud de perspectivas y estímulos que lo informan, el espíritu se "ensancha" hasta el punto de poder extraer de sí mismo innumerables goces aunque, también, incontables sufrimientos. La "cosecha del espíritu", según la designa nuestro autor, representa en este sentido una inmensa dicha pero también un plúmbeo fardo.

Se acumula de día en día y se hincha, experiencias, vivencias, pensamientos sobre ellas y sueños sobre estos pensamientos, ¡una riqueza inconmensurable, embriagadora! Su vista marea; ¡ya no comprendo cómo pueden cantarse las bienaventuranzas a los pobres de espíritu! Pero a la par los envidio, precisamente cuando estoy cansado: porque la administración de tal riqueza es un asunto pesado, y su pesadez oprime con no poca frecuencia toda felicidad.<sup>113</sup>

El "sublime tumulto del alma" es otra expresión usada por nuestro autor para referirse a la sobreabundancia de pasiones y pensamientos propia de los hombres contemplativos.

<sup>112</sup> Ibid, pg. 308.

<sup>113</sup> *Aurora*, pg. 364.

esto es, de los hombres verdaderamente espirituales. Ciñéndonos a estos términos, podríamos definir la actividad espiritual como un diálogo interno que, por estar sometido a múltiples estímulos, genera un tumulto de perspectivas e ideas que se enfrentan incesantemente en la mente del pensador. Ello da lugar a un pensamiento que cambia, avanza, evoluciona, de tal manera que la biografía de un pensador debería redactarse menos en atención a hechos externos que a la serie de crisis, catástrofes y horas fatídicas que conforman la historia de su alma. Hablando sobre Kant (*Aurora*, pg. 367), Nietzsche asevera que fue un filósofo falto de amplitud y poder, en función de que debido a su forma de trabajar, no vivió demasiado, dicho lo cual aclara no estarse refiriendo a acontecimientos vulgares "de fuera", sino a: *las fatalidades y espasmos a cuya merced queda la vida más solitaria y silenciosa, que está ociosa y arde en la pasión del pensamiento*. Así pues, la acusación parece estar referida a cierta falta de vida interior -y, por ende, de espíritu- del filósofo de Königsberg. Por consiguiente, la actividad espiritual parece remitirse a una lucha incesantemente retomada, conformada por una miríada de enfrentamientos entre impulsos en los que el pensador hace las veces de campo de batalla. A la luz de esta lucha debe entenderse, a juicio de Nietzsche, la raíz del tremendo y repentino agotamiento que experimentan todos los pensadores.

Llamemos la atención sobre el hecho de que la actividad espiritual presupone un alto grado de conciencia, en la medida en que es justamente el pensador de espíritu libre quien es capaz de *percibir* la pluralidad de impulsos que operan en él. La conciencia hace que el vasto país de lo humano, dotado de una gran riqueza, muestre toda su complejidad y también su problematicidad. Recordemos que el espíritu siervo y práctico, al no estar provisto de una conciencia intelectual, no va al fondo de las cosas ni de sus propios pensamientos, quedándose siempre en las superficies en que no detecta las contradicciones

subyacentes a los errores fundamentales -esas supersticiones dictadas por la conciencia gregaria-. Ello delata en él un bajo grado de conciencia, en la medida en que no percibe la problemática que los objetos del pensamiento -así como sus propios pensamientos- entrañan. De la misma manera, desconoce por entero la complejidad de los fenómenos humanos, no pudiendo ver más allá de su limitado Yo. Tal circunstancia responde, en última instancia, a su escasa actividad espiritual, causante de que su vida transcurra de manera des-apasionada y ajena a las tormentas propias de las naturalezas contemplativas. A la vida contemplativa pertenecen también, no obstante, las más grandes manifestaciones religiosas, artísticas y morales que el hombre práctico pretende hacer suyas cual si gozase de un espíritu lo suficientemente amplio para comprenderlas.

¿Habéis vivido en vosotros historia, temblores, terremotos, vastas y prolongadas tristezas, dichas fugaces como relámpagos? ¿Habéis soportado realmente la locura y el dolor del hombre bueno? ¿Y el dolor y la especie de felicidad del peor de ellos? ¡Entonces habiadme de moral, no en caso contrario!<sup>114</sup>

En lo tocante al arte, recurso a través del cual se pretende en la Europa moderna poner grandes pasiones y pensamientos ante el hombre cansado -como entretenimiento que le permita volver con bríos a su extenuante labor-, se puede decir que resulta prescindible para hombres acostumbrados a vivir tales pasiones y pensamientos en sí mismos. En efecto, al parecer de nuestro autor quien lleva en sí mismo tragedia y comedia prefiere permanecer lejos del teatro, y cuando asiste ocasionalmente es el teatro mismo -incluidos el público y el dramaturgo- aquello que se convierte para él en el espectáculo propiamente dicho, de modo que la pieza representada pasa a segundo término, pues a quien es una especie de Fausto y Manfredo poco le importan los Faustos y Manfredos del teatro, pareciéndole más interesante la actividad espiritual dirigida al conocimiento de hombres y cosas. En este

<sup>114</sup> Ibid, pg. 401.



punto aparece más definida la forma que el autoconocimiento y conocimiento del espíritu libre asumen. En cuanto conocedor de hombres y "argonauta del ideal" -esto último en la medida en que pretende explorar la totalidad de valoraciones e ideales-, el espíritu libre se erige en el tipo humano provisto del espíritu -y por tanto también del conocimiento- más amplio, más profundo. Por otro lado, insta un nuevo modelo de conocimiento fuertemente signado por la actividad espiritual, algunos de cuyos rasgos atribuye Nietzsche al "hombre de Epicteto", caracterizado por la constante tensión de su ser, la valentía, la mirada incesantemente dirigida hacia el interior y la parquedad de palabra ante lo inenunciable. Mediante su auto-experiencia, el espíritu libre descubre un orden de cosas en extremo complejo, problemático, laberíntico, por cuanto va más allá de las superficies y abstracciones bajo las cuales el espíritu siervo organiza una vida llena de certidumbres. Retomemos en este punto la idea del caos por primera vez expuesta en *El nacimiento de la tragedia*, concepción con arreglo a la cual existe un impulso hacia el orden y un impulso hacia el caos, designados como "apolíneo" y "dionisiaco" respectivamente. El fondo dionisiaco de la vida revela que en ella el orden es la excepción: el caos lo domina todo. Tal interpretación es retomada en *La gaya ciencia* en relación con el intelecto humano, que ordena el caótico devenir construyendo un mundo ficticio, un mundo pretendidamente ordenado -aunque en el fondo plagado de errores y supersticiones- que sin embargo no anulan el desorden subyacente. Así, pese a que el espíritu siervo haga prevalecer las ficticias superficies apolíneas, en lo profundo respirará siempre el caos, el laberinto, lo problemático que el espíritu libre hace surgir en todo objeto de conocimiento y, más aun, en el hombre mismo en cuanto objeto de su propio conocimiento. Como se declara en una cita usada ya en la introducción a este ensayo (pg. 12): *Esos pensadores en los que todos los astros recorren órbitas cíclicas no son los más profundos; quien mira dentro de sí mismo*

*como dentro de un inmenso Universo y lleva en sí vías lácteas sabe también de la irregularidad de todas las vías lácteas; conducen al caos y al laberinto mismo de la existencia.*

El espíritu libre instaura, pues, un nuevo modelo de conocimiento acompañado de una praxis, modelo que responde a la emancipación respecto de toda trascendencia, acaccida a consecuencia de la muerte de Dios. El espíritu libre se asume, en cuanto hombre, como dueño de todos aquellos productos humanos que antaño fueron considerados de origen divino. En este sentido, la vida espiritual, una vez sustraída al orden que la hacía aparecer como ligada a un determinado Dios, comienza a ofrecer grandes posibilidades a una creatividad dispuesta a hacer siempre nuevos ensayos de vida. Se trata, en rigor, de una nueva forma de grandeza que apenas algunos empiezan a columbrar, pues aún ejercen ilimitado poder las antiguas formas de la grandeza, es decir, sus modalidades autoalienadas. La grandeza humana que se hace sentir cada vez con mayor fuerza implica numerosas tareas -entre ellas la de hacer vencer el pensamiento científico sobre la fantasía idealista-, pero ninguna tan importante como la de poner la energía espiritual, ese patrimonio largamente derrochado en nimiedades por el espíritu siervo, al servicio del hombre mismo. Tal tarea reviste, para quien se ha labrado como Nietzsche los ojos requeridos para percibirla, un espectáculo de dimensiones descomunales:

(...) el espectáculo de aquella fuerza que no aplica su genio sobre las obras, sino sobre sí mismo como obra, es decir, sobre su propia domesticación, sobre la depuración de su fantasía, sobre la ordenación y selección en las afluencias de tareas y concurrencias. El hombre grande sigue siendo invisible como un astro (...): su victoria sobre la fuerza continúa sin ojos, y en consecuencia sin canción ni trovador.<sup>115</sup>

<sup>115</sup> Ibid, pg. 404.

### **La existencia en tanto que experimento**

De acuerdo con el esquema interpretativo que hemos adoptado, las trascendencias del idealismo metafísico no hacen sino señalar una dimensión específica del animal hombre: su capacidad de autotranscendencia. Que el hombre pase de la fe en los valores *en sí* a la proyección del valor significa que ha recuperado su capacidad de autotranscendencia, en la medida en que, siendo consciente de que es él mismo el que ha dictado los valores bajo los cuales organiza su vida, una infinidad de posibilidades valorativas se ofrecen a su pensamiento para autotranscenderse. Cuando el espíritu libre comienza a proyectar valores en lugar de obedecer las prescripciones de los ya existentes, su vida misma se convierte en un ingente proyecto. Para el espíritu siervo, la vida es proyecto únicamente si la consideramos como un proyecto predeterminado, al cual el hombre gregario se conforma para recibir pasivamente una serie de contenidos no elegidos, razonados ni comprobados por nadie en particular. En contraste, la vida del espíritu libre se halla abierta a las determinaciones y dirección que éste le imprima, es decir, al proyecto que éste se forje. Al quedar restituidas todas las trascendencias al suelo histórico y temporal del hombre, la suprema libertad de trazar proyectos audaces se abre camino. El carácter experimental de la vida se revela entonces, con todas las posibilidades que a un pensamiento libre le es dado ensayar.

En última instancia, es la vida misma lo que se muestra como un ingente experimento, y en su darse fines a sí mismo experimenta el espíritu libre esa nueva forma de existencia que tras la muerte de Dios se ha convertido en exigencia de honradez intelectual. En esta nueva forma de vida no existe un mundo estructurado de antemano, sino que se ha de experimentar con él en todo momento para ir articulando sus piezas en el fondo inconexas.

En primera instancia, el experimento se refiere a la puesta en cuestión de los valores supremos vigentes hasta el momento, pero a la larga lo permea todo: las relaciones sociales, las formas de moralidad, la postura ante el hombre, el conocimiento y la historia, la actitud ante diversas opiniones, sentimientos e instituciones, etc.; ámbitos en los cuales el espíritu libre ensaya nuevas posibilidades, introduciendo la alteridad, la heterogeneidad en la conciencia gregaria.

El "espíritu libre" hace experimentos consigo mismo, con el mundo y con Dios, pone en todas partes un signo de interrogación y no se recata ni siquiera ante las cosas más estimadas y veneradas.<sup>116</sup>

Es cuando el hombre ha percibido el carácter de riesgo y problematicidad de la existencia que se torna posible la vida en tanto que experimento. Al afán de bienestar y seguridad que empuja al espíritu siervo a "suavizar" la existencia por diversos medios se opone, pues, un sentimiento existencial completamente nuevo: la gran osadía del espíritu, que no se ha atado a nada y tiene que darse su meta a sí mismo. Semejante sentimiento supone ya, al menos parcialmente, la realización activa de la muerte de Dios, pues la vida concebida en tanto que experimento sólo es posible allí donde el hombre ha descubierto la libertad de que ahora dispone. Sólo cuando la libertad de espíritu es asumida vivencialmente, y no cuando se cree poseerla por comprender su formulación abstracta, se puede hablar de que un individuo ha comenzado a tener una verdadera actividad espiritual, no exenta del júbilo pero tampoco de las dudas y los tormentos que ello supone en términos estrictamente vivenciales, en cuanto que el experimento permea, como ha quedado dicho, todas las esferas de la vida.

(...) la opinión libre comienza a turbarnos, a torturarnos en la orientación de nuestra existencia, en nuestras relaciones sociales.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 60.

Otrora, cuando del conocimiento de las verdades reveladas dependía la salvación de las almas, los saberes humanos revestían una terrorífica importancia, quedando vedado cualquier experimento que pudiese comprometer la eterna salvación. En efecto, en los tiempos en que el cristianismo extendió su sombra sobre Europa, habría sido sacrilegio y abandono de la gloria eterna sospechar siquiera nuevos ojos desde los cuales mirar la realidad. No obstante, al desaparecer las consignas que hacían del conocimiento un asunto sobremanera importante, se ha reconquistado el valor de errar, tantear y tomar provisionalmente, pues en realidad nada es *per se* tan importante. Pese a ello, sólo ahora se hacen visibles tareas de la más alta importancia, no ya porque sean relevantes *en sí* o por designio divino, sino porque le es dado al hombre asumirlas como experimentos capaces de mostrarle caminos nunca antes explorados.

(...) ahora los individuos y las generaciones pueden ver tareas de tal grandiosidad que en tiempos anteriores habrían parecido una locura o un juego con el cielo y el infierno. ¡Podemos experimentar con nosotros mismos! ¡Hasta la humanidad puede hacerlo consigo misma!<sup>118</sup>

Asumir la vida como un gran experimento es tarea que requiere valentía y razón inventiva, pues los hábitos que componen la existencia de un espíritu siervo son, según palabras de nuestro autor, el resultado de innumerables pequeñas cobardías e indolencias intelectuales propias de quien sólo busca tener la conciencia tranquila. Por el contrario, para aquel que “escudriña las entrañas” y posee la “ciencia de la conciencia” -expresiones de Nietzsche que apuntan a la profundidad y alto grado de conciencia intelectual atribuidos en capítulos precedentes al espíritu libre- cada día implica una historia llena de estados experimentales, mismos que lo revelan como el legislador de sus propias costumbres y el

<sup>117</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 294.

<sup>118</sup> *Aurora*, pg. 376.

fundador de una existencia "provisional", es decir, una existencia siempre abierta a nuevos ensayos.

(...) nosotros, los otros, ansiosos de razón, queremos enfrentarnos a nuestras vivencias con el mismo rigor que cualquier experimento científico, hora tras hora y día tras día! ¡Nosotros mismos queremos ser nuestros propios experimentos y animales de pruebas!<sup>119</sup>

En esta cita se observa ya con mayor claridad la estrecha relación entre la pasión del pensamiento, signada por una impetuosa voluntad de experimento, y la rigurosa óptica de la racionalidad científica según la entiende el filósofo alemán.

Traigamos a colación la alegoría de la telaraña empleada en apartados precedentes. De acuerdo con Nietzsche, toda costumbre urde en torno a aquel que la posee una red, misma que le ata cada vez más fuertemente a la telaraña que su propio conocimiento del mundo constituye. De esta suerte, los hilos se convierten en lazos de los cuales el individuo queda prisionero, como una araña que debe vivir de su propia sangre. De ahí que el espíritu libre odie todas las costumbres y reglas, todo lo duradero y definitivo, emprendiendo siempre de nuevo la tarea de romper la red que le envuelve, aunque deba sufrir numerosas heridas a consecuencia de ello (...) *porque es de sí mismo, de su cuerpo, de su alma, de donde arrancan esos hilos. Tiene que aprender a amar aquello mismo que odiaba, y recíprocamente (Humano, demasiado humano, pg. 243).* En este contexto, aprender a amar aquello que se odiaba equivale a des-atejar lo extraño, en tanto que aprender a odiar aquello que se amaba implica encontrar la extrañeza en lo familiar, convirtiendo el pequeño "rincón" en y desde el cual ha valorado hasta ahora en algo despreciable desde siempre nuevos puntos de vista. *Se vive, sin estar ya en los lazos del amor y del odio, sin Sí y sin No, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos (Ibid, pg. 37).* En tal actividad debe

<sup>119</sup> *La gaya ciencia*, pg. 234.

verse el experimento más radical al que se entrega el espíritu libre, actividad en la cual y por la cual la libertad humana de adjudicar distintos predicados a las cosas alcanza su más alta cumbre. El espíritu libre experimenta los más profundos trastornos del estado de ánimo y del conocimiento, alcanzando definitivamente, como un convaleciente con dolorosa sonrisa, la salida a la libertad y el lúcido silencio

Y suponiendo que alguien rompa sus propias ataduras y se hiera profundamente en el intento, otro habrá que le señale con burla con el dedo. “¡Pero qué torpeza la suya!”, dirá: “Eso es lo que pasa a una persona que está acostumbrada a sus ataduras y está lo suficientemente loca como para romperlas!”<sup>126</sup>

Entendamos cabalmente la importancia de la tarea emprendida por el espíritu libre, al asumir su existencia en tanto que experimento, en tanto que proyecto abierto a un sinfín de posibilidades. Se trata, si nos ceñimos a la interpretación que nos ha conducido hasta este punto, de la eclosión de un modo de vida contrario a todo aquello que hay de siervo en el pensamiento humano, es decir, contrario a las estructuras gregarias que le han llenado de supersticiones desde el nacimiento mismo de la conciencia. Tras una larga pugna, la veracidad que el espíritu científico promueve termina por poner en entredicho las erróneas “verdades” acuñadas en beneficio de la especie, con lo cual el titánico combate entre “la vida” y “la conciencia” tiene lugar en el alma del pensador de espíritu libre. En tan singular y peligroso espectáculo ve Nietzsche el experimento propiamente dicho, un experimento de dimensiones aun insospechadas para la humanidad: (...) *queda así planteado el interrogante último de la condición de la vida y emprendida la primera tentativa de resolverlo experimentalmente. ¿Hasta qué punto permite la verdad la asimilación? -He aquí el interrogante, he aquí el experimento.* (*La gaya ciencia*, pg. 153). En efecto, el conocimiento surge como un medio al servicio de la vida, mas una vez que la vida termina

<sup>126</sup> *Aurora*, pg. 366.

convirtiéndose en experimento del cognoscente -es decir, en medio del conocimiento mismo-, una vez que la muerte de Dios y de todas las saludables ficciones que le acompañaban es cabalmente asumida, ¿será capaz el hombre de vivir sin apoyos metafísicos, bajo las directrices de la mirada rigurosa, adulta y carente de velos artísticos que la Diosa Verdad impone de manera cada vez más acuciante en Europa? Una vida al servicio de la veracidad y de la honradez intelectual: tal es el radical experimento que el espíritu libre mismo constituye.

### **Los vicios del pensamiento**

Llevemos las consecuencias de una existencia asumida a título de experimento a un plano aun más concreto. ¿De qué manera lucha el espíritu libre contra los errores que el pensamiento gregario ha hecho imperar en el mundo del hombre?, o, por plantearlo de otra manera, ¿contra qué ha de luchar diariamente el espíritu libre, incluso dentro de sí -por cuanto su propia emancipación no puede ser concebida sin más como algo consumado-, para llevar el experimento hasta las regiones más concretas de su existencia?

De acuerdo con Nietzsche, en todo discurso o pensamiento humanos prevalecen ciertos *ecos de estados primitivos*, ajenos a la lucidez del pensamiento riguroso que apenas en los siglos más recientes ha promovido la ciencia. Es en la vida del hombre práctico donde más fácilmente se pueden apreciar los numerosos vicios del primitivo pensamiento gregario. En su solo subordinarse a un "partido" para recibir contenidos no razonados por él mismo puede verse ya un vicio de considerable magnitud. Por lo demás, el profundizar en el análisis mostraría a tal hombre de partido la problematicidad de todo conocimiento, tornándolo escéptico frente a los artículos de fe de su partido y frustrando, por ende, los



objetivos prácticos que le habían impulsado a adherirse a él. Es en función de ello que el hombre de partido es en esencia activo, pues la gran virtud de una ocupación reside en librar de pensamientos al individuo, de tal manera que le sirva de refugio cuando de improviso le asalte la duda o la inquietud en algún respecto.

El que tiene mucho que hacer conserva sus convicciones y sus puntos de vista generales, casi inmutablemente. Del mismo modo, todo hombre que trabaja al servicio de una idea, no comprobará jamás la idea misma, no tiene tiempo de ello. ¿Qué digo?, va contra su interés tenerla siquiera por discutible.<sup>121</sup>

Así, al igual que sucede a las mujeres con sus amantes, los hombres rara vez se entregan a una ocupación o un "partido" de los que no se persuadan que son más importantes que todos los demás, de tal modo que, aunque cambien de partido, siempre considerarán el partido en turno como el más importante. Tal cosa sucede con independencia de todo criterio de veracidad, pues obedece tan sólo a cierto ciego optimismo que elimina sin razonar, por motivos de utilidad práctica, los aspectos profundos -es decir, los aspectos problemáticos- de aquellas instancias que orientan la vida práctica, eliminación gracias a la cual el hombre de acción es capaz de entregarse con gran entusiasmo a su ocupación en turno, sea cual sea y posea el valor que posea. A juicio de Nietzsche, los hombres de acción carecen, por lo común, de la actividad superior, es decir, de la individual o espiritual. En efecto, obran a título de funcionarios, de comerciantes, de eruditos, de representantes de un tipo de hombre determinado, pero no a título de hombres aislados y únicos. Es en este sentido que los hombres de acción pueden ser considerados perezosos en lo tocante al espíritu, y es también por ello que incurren en innumerables vicios con tal de justificar la causa a la que sirven en un momento dado. De ahí que, en aras de servir a un partido, a su país o a sí mismos, opten por no forjarse una opinión propia que los pueda

<sup>121</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 276.

volver indeseables, orillándolos acaso a perder sus medios de subsistencia o la oportunidad de vivir mejor.

Estas pequeñas faltas contra la honradez (...) no son cargas muy pesadas para el individuo, pero sus consecuencias son extraordinarias, porque estos pequeños delitos se cometen por muchas personas al mismo tiempo.<sup>122</sup>

Alejándose de todo partido o causa permanente, el espíritu libre intenta guardarse de incurrir en estos “delitos de insinceridad” a los cuales se inclina el pensamiento gregario. Un vicio del pensamiento afín a la frenética actividad del hombre práctico, y por lo demás inherente a todo rebaño humano, es el de rechazar las opiniones divergentes con independencia de todo análisis, cuestión que ha sido ya también abordada en el presente trabajo. En *Humano, demasiado humano* (pg. 204), Nietzsche refiere que, al depreciar el mundo moderno la vida contemplativa, ha quedado sustituido el sosiego en el pensamiento por el apresuramiento en el trabajo, mismo que prevalece como una enfermedad. Faltando tiempo para pensar, no se estudian ya las opiniones divergentes: nos limitamos a odiarlas. Parecido al viajero que pretende conocer países sin abandonar el ferrocarril -o a las mujeres distinguidas que creen que una cosa ni siquiera existe cuando no es posible hablar de ella en sociedad, según otra analogía de nuestro autor-, el hombre moderno se ha acostumbrado a una visión incompleta y falsa. En este contexto, la actitud independiente y prudente del espíritu libre se juzga casi como una especie de manía, cuando en realidad representa el retorno ofensivo del “genio de la meditación”. Es inherente al *genio de la meditación* la inclinación al pensamiento amplio, prudente, provisto de perspectivas divergentes, a sabiendas de que con frecuencia se comete el error de tratar hostilmente a una tendencia, a un partido o a una época porque apenas se alcanza, si acaso y por azar, a ver su aspecto exterior. Es allí donde el pensamiento riguroso ha de hacer valer sus

---

<sup>122</sup> Ibid, pg. 251.

derechos, a pesar de que el "aplanamiento" producido por las democracias modernas encuentra en la exigencia de rigor cierto indigno aire de superioridad, poco compatible con la igualdad de derechos que permite al pueblo expresarse libremente sin siquiera tener que fundamentar sus opiniones. Añadamos a este respecto que, a ojos de Nietzsche, no hay en el trato con los hombres mayor locura que atraerse la reputación de pretencioso, cosa aun peor que no haber aprendido a mentir con cortesía. Debido a que es característica del espíritu siervo la tendencia a juzgar desde un rincón sin conocer nada más allá de su cerco de familiaridad, el frío espíritu de la ciencia le resulta antagónico, motivándole a calificarlo de pretencioso. Sin embargo:

Tan pronto como uno juega a enjuiciador sin ser conocedor, hay que protestar de inmediato (...) El fanatismo y el entusiasmo por una cosa o persona no son un argumento: aversión y odio hacia ellos, tampoco.<sup>123</sup>

El juzgar con base en sentimientos de entusiasmo y aversión constituye la raíz de numerosos vicios del pensamiento. Los sentimientos exacerbados, en apariencia más propios de mujeres y de niños que de hombres, poseen no obstante una gran preponderancia en el pensamiento siervo, llegando a causar diversas injusticias en el juicio. Así, al temperamento femenino asimila Nietzsche algunos vicios que se extienden a múltiples esferas de la actividad humana. Al parecer del pensador alemán, debido a que las mujeres se ocupan mucho más de las personas que de las cosas, en su círculo de ideas se concilian tendencias que lógicamente son contradictorias entre sí; en efecto, suelen entusiasmarse alternativamente por los representantes de estas tendencias para adoptar de manera radical su sistema, pero de modo que siempre se produce un punto muerto en el que una personalidad nueva adquiere la preponderancia. Con arreglo a ello, pudiera ser que toda la filosofía, en la mente de una mujer ordinaria, consistiese en puntos muertos de este género.

<sup>123</sup> *Aurora*, pg. 321.

Semejantes arbitrariedades han sido, empero, cubiertas de oropeles por los sentimientos artísticos y pueriles de otras épocas.

Esas decisiones repentinas en pro y en contra que las mujeres suelen tomar, esas revelaciones repentinas como el relámpago de las relaciones personales por el brillo de sus simpatías y de sus antipatías; en una palabra, las pruebas de la injusticia femenina han sido rodeadas de una aureola por los hombres enamorados.<sup>124</sup>

A los rasgos del temperamento femenino se agrega el gusto por lo agradable, simple y no problemático que, como se recordará, da lugar a la *prueba del placer*. De hecho, en *Humano, demasiado humano* las mujeres son caracterizadas como “adversarios amables” del espíritu libre, en la medida en que, pensando hacerle un favor, obstaculizan su marcha al intentar quitar las piedras de su camino, siendo que es precisamente tropezar con tales piedras lo que el espíritu libre busca. Recalquemos sin embargo que, pese a ser asimilada la inclinación hacia lo no problemático a instintos fundamentalmente femeninos, constituye en realidad para Nietzsche la base de la actitud del espíritu siervo frente a la vida, caracterizada por un optimismo carente de reflexión crítica.

Ahora bien, los sentimientos de simpatía y aversión a que hace referencia la cita precedente son extremadamente seductores y, en consecuencia, difícilmente extirpables. Todo individuo tiende a “adquirir el color del medio ambiente”, pues la simpatía y la aversión son tan contagiosas que es difícil vivir en la vecindad de una persona de sentimientos fuertes sin “llenarse de su *pro* y de su *contra*”. Ciertamente es que, debido a que es a menudo la vanidad aquello que empuja a la emisión de juicios de valor, el individuo se puede ver arrastrado a ir en contra de la tendencia que le rodea, siempre que tal postura cause más placer a su orgullo. Sin embargo, de ordinario es el adquirir el color del medio ambiente lo que causa mayor placer a la vanidad humana, pues la concordancia con el

<sup>124</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 239.

prójimo brinda una gran satisfacción en cuanto que genera una impresión de inteligencia y verdad compartidas.

(...) nos acostumbramos paulatinamente a la manera de sentir de nuestro contorno, y como la aprobación simpática y la inteligencia mutua son cosas muy agradables, pronto adquirimos todos los caracteres y los colores del partido a que pertenecemos.<sup>125</sup>

En cualquier caso, la completa abstención de juicio es difícil, incluso a veces insoportable para la vanidad, misma que se revela como fuente de múltiples vicios que hacen al pensamiento siervo. Es a tal punto predominante la tendencia a sostener opiniones por vanidad que, por dar sólo un par de ejemplos manejados por Nietzsche, si por azar las personas declaran algo abiertamente, se esfuerzan por convencerse a sí mismas de ello para en adelante ser tenidas por consecuentes; en tanto que, si alguien está a punto de afirmar algo pero otro que le inspira aversión se le adelanta quitándole de los labios la afirmación, queda planteada la pregunta obligada: ¿qué debe hacer, oponerse a su propia opinión? Por otro lado, nuestra aversión hacia una persona dada nos puede conducir a no conceder un valor especial a cierta idea a no ser que hayamos observado la ausencia total de ella en dicha persona. Al enfrentarla directamente, por lo demás, ningún argumento en su contra pasará por malo, pues "suenan bien la mala música y las malas razones cuando se marcha contra un enemigo". Así pues, la injusticia del pensamiento, motivada por sentimientos imposibles de extirpar, constituye una constante en la existencia humana. De ello sólo se percatan, desde luego, los espíritus más lúcidos y críticos, dotados de un entendimiento sutil capaz de detectar sus propias contradicciones y, por tanto, de vivirlas en tanto que insolubles problemas.

---

<sup>125</sup> Ibid, pg. 226.

Pero hablemos de algunos otros vicios del pensamiento analizados por Nietzsche, mismos que nos permitirán comprender hasta qué punto la vida se encuentra sumida en la contra-verdad, en la injusticia, en la inexactitud de juicio. Al entender de Nietzsche, a veces, en la conversación, el sonido de nuestra propia voz nos molesta, llevándonos a afirmaciones que no responden en modo alguno a nuestras opiniones. No sólo el tono de nuestra voz o la forma en que decimos las cosas interfiere con la actividad propiamente racional, sino que con no poca frecuencia son los gestos, y no las razones, aquello que rige la comunicación humana incluso en sus modalidades más sutiles. Así, la exageración suele producir impacto en personas a quienes una exposición hecha con mesura habría dejado indiferentes.

(...) los seductores sutiles saben cómo prometerles la explosión absteniéndose de fundamentar su causa: ¡no es con razones como se conquista a esos barriles de pólvora!<sup>126</sup>

Es en este sentido que Nietzsche asevera que el redoble de tambor de los poderosos ha poseído hasta ahora la elocuencia más persuasiva. No obstante, el pensador alemán se declara enemigo de los hombres que para lograr efecto tienen que explotar cual una bomba, pues a su parecer con una voz fuerte se es casi incapaz de pensar cosas sutiles.

Otro muy común vicio del pensamiento consiste en elogiar a quienes son semejantes a nosotros, actitud típicamente gregaria por cuanto reconoce sólo aquello que encaja dentro de un estrecho cerco de familiaridad, cual si se poseyese un conocimiento acabado capaz de servir de rasero en todo momento. En contraste, el espíritu libre ha de esforzarse, en la medida de lo posible, por abstenerse de alabar a quienes piensan como él, dado que gana más criticándolos para escapar del rincón desde el cual tiende a juzgar acerca de las cosas.

<sup>126</sup> *La gaya ciencia*, pg. 94.

Se critica más severamente a un pensador cuando emite una proposición que nos es desagradable; y, sin embargo, sería más razonable hacerlo cuando su proposición nos es agradable.<sup>127</sup>

Al alabar a quien piensa como nosotros quedamos "atrincherados" en nuestro minúsculo Yo; por el contrario, al ejercer sobre él la acción crítica del intelecto nos abrimos a nuevas posibilidades de autotranscendencia. Tal acción crítica se convierte en una consigna de honestidad intelectual para el pensador de espíritu libre: *¡Jamás retener o callarte algo que pueda pensarse contrario a tus ideas! ¡Promételo solemnemente! Es la primera honradez del pensador. Tienes que hacer todos los días tu campaña contra ti mismo (Aurora, pg. 320).*

Así pues, queda claro que el rigor científico, la vida asumida a título de experimento, así como la pasión por el pensamiento, por el conocimiento y por el valor "verdad" de que hemos hablado hasta aquí se reflejan incluso en los detalles aparentemente más nimios de la existencia, revelando una tensión más en el destino del espíritu libre, abocado a eliminar los vicios a los que su pensamiento se inclina a cada momento.

### **La aristocracia**

La creencia en la existencia de rasgos que hacen a ciertos individuos superiores a otros ha gozado de gran aceptación en la historia de los pueblos. Así, el griego de noble alcurnia encontraba entre su propia altura y la bajeza última del esclavo una distancia tan grande, que apenas si alcanzaba a percibir lo humano en el esclavo. Más aun, el filósofo griego pasaba por la vida con el sentimiento secreto de que había muchos más esclavos de los que se quería reconocer, en la medida en que todo aquel que no era filósofo era, en cierto sentido, un esclavo. Por otro lado, el criterio de superioridad entre los griegos no

<sup>127</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 272.

descansaba en las "virtudes morales" al modo en que la Europa moderna las entiende, pues no era quien causaba un daño, sino quien era despreciable independientemente de su "bondad" o su "maldad", el que era señalado como *inferior*. De aquí que, al decir de Nietzsche, en las obras de Homero también los troyanos sean presentados como "buenos", a condición de cumplir con una serie de virtudes ajenas al bien o mal que causarían a los griegos o a otros individuos. El combate leal -fuese del tipo que fuese- constituía, por lo demás, el ámbito en torno al cual giraban buena parte de las virtudes de la antigüedad. En épocas posteriores se observa, por otra parte, la exaltación de algunas de esas mismas virtudes trasladadas a contextos diversos, pudiéndose resaltar el espíritu caballeresco, el autodomínio adquirido, la hidalguía o el poder heredado del querer y de la pasión. No obstante, el hombre moderno, acostumbrado como está a la doctrina de la igualdad de los hombres -aunque no a la igualdad misma al decir de Nietzsche- ha olvidado las jerarquías que antaño permitían distinguir entre *lo superior y lo inferior*, lo aristocrático y lo vulgar, la excepción y la regla. Acaso sea por ello que el no poder disponer de sí mismo ni disfrutar de ocios no se le antoje en absoluto despreciable al hombre moderno, demasiado habituado a su mezquino servilismo como para poder concebir una forma de vida por entero distinta. Por otro lado, la lucha intelectual que posee en la Modernidad tanta relevancia como las justas caballerescas de otros tiempos, encuentra en doctrinas tales como la de la igualdad de los hombres su más grande escollo, pues a consecuencia de doctrinas semejantes se tiende a colocar en un mismo nivel todas las opiniones, equiparándolas según criterios que eliminan su especificidad.



Quien pretende mediar entre dos decididos pensadores revela su mediocridad: no tiene ojos para ver lo único; la tendencia a asimilar y equiparar es característica de la vista débil.<sup>128</sup>

Lo que la Modernidad ha dejado de percibir es, pues, la distinción, la originalidad, el placer de afirmar la propia diferencia que en un rebaño demasiado uniforme deja de constituir un criterio de superioridad. Así pues, ¿qué es exactamente aquello que se ha perdido?, ¿qué hacía otrora que un hombre fuese considerado "noble", "aristócrata" o "superior"?

(...) el hecho de que la pasión que se apodera del noble es una particularidad (...): el uso de un criterio raro y singular y casi una locura: la sensación de calor referente a cosas que para todos los demás son frías al tacto: la adivinación de valores para los que no se ha inventado aún balanza alguna: un sacrificio en altares consagrados a un dios desconocido: una valentía sin aspiración a honores: una autosuficiencia que hace participar a los hombres y a las cosas de su abundancia.<sup>129</sup>

De tal suerte, la pasión por objetos cuyo valor parece fantástico y arbitrario al hombre vil proporciona el criterio de superioridad del hombre noble. El gusto de la naturaleza superior se orienta hacia excepciones, hacia cosas que normalmente no interesan y parecen carecer de dulzura: la naturaleza superior tiene un criterio de valor particular. Sin embargo, es característico de los hombres excepcionales el no juzgarse a sí mismos como excepciones, creyendo que su pasión es la del hombre en tanto que tal. Ahora bien, existe una nueva pasión en el mundo del hombre que, debido a su peculiaridad, merece ser contada entre las inclinaciones de naturaleza aristocrática. Nos referimos a la pasión del conocimiento, representada por los espíritus libres que comienzan apenas a extender un nuevo criterio de superioridad en Europa.

Esta suerte incontestable de la cultura aristocrática, que se basa en el sentimiento de superioridad, comienza ahora a escalar un peldaño superior, puesto que hoy, gracias a todos los espíritus libres, a los nacidos y educados en la nobleza, les está

<sup>128</sup> *La gaya ciencia*, pg. 195.

<sup>129</sup> *Ibid*, pg. 105.

permitido (...) entrar en la orden del conocimiento y consagrarse en un orden intelectual superior, aprender artes de caballería superiores a los de antes (...) <sup>130</sup>

Se trata, no obstante, de una nobleza adquirida, sin estamentos sociales claramente definidos ni "sangre azul" de ninguna clase. En rigor, aquello que proporciona la medida de la superioridad es ahora la *actividad espiritual*, esto es, la vida contemplativa como sólo es posible después de la muerte de Dios, una vez que el hombre ha descubierto y abolido su autoalienación. Los espíritus libres se han forjado ojos y oídos gracias a los cuales ven y oyen más que el común de los mortales, ya que, en virtud de su amplitud de perspectivas, el mundo se ha "ensanchado" para ellos. En tal ensanchamiento ve Nietzsche, en realidad, una conquista de la conciencia humana en tanto que tal, destinada a llevar a la especie a un peldaño superior de su desarrollo.

Los hombres elevados se distinguen de los vulgares en que ven y oyen una cantidad inefablemente mayor y en que ven y oyen pensando -y esto es precisamente lo que distingue al hombre del animal y a los animales superiores de los inferiores. Para quien se eleva hacia las alturas de la humanidad el mundo llega a ser cada vez más pleno; se le echan más y más anzuelos de interés; la cantidad de sus estímulos va en constante aumento, lo mismo que la cantidad de sus tipos de placer y desplacer (...) <sup>131</sup>

El hombre superior se vuelve siempre más feliz y más infeliz a un tiempo, pues recordemos que, al abordar el tema del espíritu, citamos un pasaje en que se subrayaba el júbilo producido por la riqueza de espíritu, pero también el pesado fardo que supone administrar semejante riqueza. Ahora bien, hay una ilusión que se convierte en la compañera perpetua de este nuevo tipo de hombre superior, consistente en creer que se halla en calidad de espectador y oyente ante el gran espectáculo que es la vida, calificando su propia naturaleza como contemplativa al pasar por alto el hecho de que él mismo es

<sup>130</sup> *Aurora*, pg. 242.

<sup>131</sup> *La gaya ciencia*, pg. 223.

propiamente el creador de la vida, a la cual el perezoso "hombre de acción" -simple espectador sentado ante la escena del drama vital- se conforma.

Los que sentimos pensando, creamos realmente, y siempre, algo aún inexistente: todo el mundo sempiternamente creciente de valoraciones, colores, acentos, perspectivas, escalas, afirmaciones y negaciones. Este poema por nosotros inventado es memorizado, repetido y transpuesto en la carne y la realidad, y aun en la cotidianidad por los llamados hombres prácticos (nuestros actores) (...) <sup>132</sup>

Aquello que tiene valor en el mundo no lo tiene en sí, por "propia naturaleza" -pues la naturaleza está exenta de valor-, sino que ese valor ha sido obsequiado por los hombres contemplativos, mismos que han creado el mundo que importa al hombre. No obstante, como comenzamos diciendo, existe una ilusión que impide a tales hombres ver la posición de creadores que en realidad ocupan, razón por la cual no se sienten ni tan orgullosos ni tan felices de su aristocrática superioridad como debieran, máxime si consideramos que los nuevos espíritus libres habitan una época en que las posibilidades de la vida contemplativa aparecen más amplias que nunca. Que no sean todavía tan felices como debieran no implica, empero, que su orgullo no les obligue a establecer una distancia con respecto a los espíritus siervos; se trata, por lo demás, de un orgullo de naturaleza aristocrática que en todo momento les impide: (...) *creer que el pueblo tiene derecho a entender de lo que se encuentra más alejado, es decir, de la gran pasión del cognoscente que mora, tiene que morar continuamente, en la nube tormentosa de los problemas supremos y las responsabilidades más graves (La gaya ciencia, pg. 268).*

Sabemos ya que el espíritu libre es intempestivo, en la medida en que opone a los valores en curso nuevos modos de valorar, algunos de los cuales prevalecieron en épocas pasadas. Es en este sentido que Nietzsche interpreta a los hombres excepcionales -es decir, a los hombres *nobles*- como brotes tardíos de fuerzas y culturas pasadas, de

<sup>132</sup> Ibid. pg. 223.

conformidad con cierta peculiar suerte de atavismo ocurrido al interior de una civilización. Es en razón de tal circunstancia que los espíritus intempestivos aparecen como algo extraño, escaso y extraordinario, mas quien lleva en sí fuerzas de tiempos pasados ha de cultivarlas, desarrollarlas, defenderlas y honrarlas frente a un mundo antagónico, convirtiéndose -en el supuesto de que no sucumba- en un gran hombre o bien en un loco y ex-céntrico. Ahora bien, aquellas características excepcionales que lo hacen excéntrico fueron en tiempos pasados corrientes y, en consecuencia, consideradas vulgares: no distinguían. Tal vez incluso se las daba por supuesto, de tal manera que con ellas era imposible alcanzar la grandeza, aunque sólo fuera porque faltaba el peligro de hundirse con ellas en la locura y la soledad. Así pues, el supremo criterio de nobleza ha sido siempre, ante todo, la distinción u originalidad: el placer de afirmar la propia diferencia. La originalidad es definida por Nietzsche como la capacidad de ver algo que aún no tiene nombre, algo que, pese a estar a la vista de todo el mundo, no puede aún ser nombrado por cuanto, siendo los hombres lo que son, es sólo el nombre lo que les hace las cosas visibles. Así, inventar nuevos nombres o recordar nombres y predicados olvidados es la tarea que hace noble al espíritu libre. Con arreglo a ello, ¿qué sucedería si la propia racionalidad científica llegase a prevalecer en el mundo del hombre?, ¿seguiría constituyendo un rasgo eminentemente "aristocrático", portador de distinción?

Ser cuerdo será entonces necesario, pero también tan ordinario y vil que un gusto más noble sentirá esta necesidad como una vileza. Y así como una tiranía de la verdad y la ciencia sería susceptible de producir un alza en el precio de la mentira, una tiranía de la cordura podría dar origen a un nuevo tipo de nobleza interior. Ser noble significaría entonces, tal vez: tener locuras en la cabeza.<sup>133</sup>

Pareciera, pues, que el dinamismo de la originalidad aristocrática es concebido como estando por encima, en valor e importancia, del afán de veracidad característico de la

<sup>133</sup> Ibid, pg. 79.

ciencia, como si hubiese un criterio superior, aun más amplio y móvil que el de la propia actitud científica, con base en el cual fuese posible establecer juicios de valor. Pero ya tendremos ocasión de volver sobre este punto; por el momento, limitémonos a ver en la originalidad el principal criterio de superioridad que comienza a abrirse paso en Europa tras la muerte de Dios. A fin de reforzar esta idea, nuestro autor refiere que erigirse en defensor de la "regla" negada durante largos siglos por el cristianismo -esto es, erigirse en defensor del cuerpo, la sexualidad o la naturalidad-, es acaso el refinamiento último en el que se revela hoy la nobleza de alma sobre la tierra, siendo que se trata de cuestiones otrora sobremanera vulgares. Desde luego, podemos añadir aquí que, debido al tiempo que nos separa de aquel en que Nietzsche desarrolló su obra, cuestiones tales como el cuidado del cuerpo o la plena aceptación de la sexualidad han probablemente caído de nuevo en la esfera de lo mezquino. Ello no hace sino señalar la movilidad que un amplio espectro de cambiantes apreciaciones y pareceres forzosamente produce.

En este contexto, el cambio de opiniones no es concebido como traición a uno mismo, al rebaño, a la patria o a una educación recibida, sino tan sólo como el síntoma del gusto que cambia. Las diferencias entre pareceres e incluso entre personas -tal como la existente entre un santo y una prostituta- dejan para Nietzsche de ser merecedoras de calificativos permanentes, pues toda forma de adjetivación que señale algo como "bueno" o "malo", como "falso" o "verdadero", como "mejor" o "peor" responde a un momento y un lugar determinados, siendo posible tan sólo designar ciertas formas de adjetivación como "superiores" o "inferiores" según su grado de originalidad, criterio éste sujeto también al perenne cambio de perspectivas. Notemos que, gracias a esta visión, el mundo valorativo se ensancha considerablemente, siendo posible, cual corresponde a la esencia de un espíritu libre, juzgar las cosas de maneras siempre distintas. Por lo demás, la exaltación

nietzscheana del crimen o de la crueldad de épocas pasadas, así como la equiparación del santo y la prostituta en tanto que formas de vida insertas en la amplitud de lo humano, puede ser mejor comprendida desde esta atalaya.

Por último, podemos preguntar, tal como hicimos antes en lo concerniente al hombre provisto de una intensa actividad espiritual, si el hombre noble es predominantemente feliz o infeliz. Pues bien, la respuesta es en esencia similar a la dada anteriormente, en cuanto que la cantidad de felicidad crece siempre en forma proporcional a la cantidad de dolor.

☞ Tener finos sentidos y un gusto fino -estar habituado a lo selecto, lo mejor del espíritu como alimento justo y habitual; gozar de un alma fuerte, audaz y osada; andar por la vida (...) siempre pronto a lo extremo como a una fiesta y ansioso de mundos y mares, hombres y dioses ignotos (...) con esta felicidad de Homero en el alma se es también la criatura más expuesta bajo el sol al sufrimiento (...) <sup>131</sup>

Sólo al precio de un peculiar tipo de sufrimiento se obtiene el júbilo que la aventura del cognoscente supone, esa inmensa aventura que lanza a los espíritus libres hacia siempre nuevos mares inexplorados.

### **La gran salud**

El concepto de "salud" desempeña en la obra de Nietzsche un papel cardinal, poseyendo numerosas vertientes de las cuales analizaremos sólo aquellas que se relacionan con el tema que nos ocupa. En el segundo periodo de su pensamiento, el filósofo alemán desarrolla la temática de una salud nacida de la enfermedad y, consecuentemente, entremezclada con ella. De acuerdo con esta perspectiva, la voluntad exclusiva de salud es propia del espíritu siervo: se trata de un prejuicio, de una cobardía o quizá incluso de un sutil resto de barbarie y atraso, puesto que el ensanchamiento de mundo presupone tanto la

<sup>131</sup> Ibid, pg. 224.

voluntad de salud como la de enfermedad. El hombre enfermo, ya sea física o psicológicamente, puede poseer una visión de la realidad tan veraz o incluso más exacta -si consideramos que el espíritu libre es un tipo humano surgido de la "enfermedad"- que la del hombre de ordinario considerado "sano". Ahora bien, ¿en qué sentido se afirma aquí que el espíritu libre surge de la enfermedad?

Para Nietzsche, existe un *conocimiento del que padece* del mismo modo que existe un tipo de conocimiento perteneciente al sano. Así, el hombre enfermo, larga y terriblemente martirizado por su sufrimiento sin que por ello se nuble su entendimiento, se sumerge en una honda soledad, misma que le libera repentinamente de todos los deberes y hábitos a los cuales por lo común tiene que ajustarse. El que padece mira hacia fuera con una frialdad terrible: ante él se desvanecen todos esos falaces encantamientos en los que habitualmente nadan las cosas cuando son miradas por el ojo del sano. Echando mano de una expresión muy significativa empleada por los traductores de nuestro autor, podemos decir que el mundo entero -así como todas las personas que en él habitan y esa persona que él mismo es- se le revela al hombre enfermo *sin pluma ni color*, es decir, despojado de los ropajes con que el hombre sano suele recubrir las cosas. La suprema desilusión frente al mundo a la que su dolor lo ha enfrentado es el único medio capaz de arrancarlo de la fantasía en que hasta entonces había vivido. En la célebre exclamación dirigida por Jesús el nazareno a un Dios que al parecer lo ha abandonado ve Nietzsche el testimonio de un desengaño general, una especie de repentina iluminación sobre la locura de la propia existencia, semejante a aquella sufrida por Don Quijote moribundo. En ambos casos, solo en el instante del suplicio supremo se alcanza la clarividencia sobre la verdadera naturaleza de las cosas y de uno mismo. Del mismo modo, el hombre enfermo piensa con desprecio, hundido en su suplicio y quizá para evadir el suicidio, en el agradablemente cálido mundo de niebla en el

que vaga sin escrúpulos el sano. Tal desprecio le permite obtener placer al ponerse por encima de las más nobles y más queridas ilusiones en las que antes jugaba consigo mismo. En suma, el sufriente ve las cosas con una clarividencia espantosamente sobria, adquiriendo un conocimiento distinto, y acaso también infinitamente más exacto, que el del hombre sano sumido en cierta bienhechora fantasía.

Sólo el gran dolor, ese dolor largo y lento que se toma todo el tiempo y en el cual somos quemados como a fuego lento, nos obliga a los filósofos a descender hasta nuestro fondo último y despojarnos de toda confianza, toda dulzura, velación, ternura y media tinta en la que quizás antes habíamos situado nuestra humanidad.<sup>135</sup>

Ahora bien, no es gratuito que Nietzsche hable del proceso de aprendizaje del espíritu libre como de una larga convalecencia -al cabo de la cual emergerá provisto de cierta "áurea madurez"-, puesto que la mirada del espíritu libre es fría, dura y desgarradora precisamente en la medida en que le arranca violentamente de los que hasta entonces habían constituido sus más queridos lazos y refugios, experiencia análoga a la del hombre enfermo con respecto al agradable mundo de los "sanos". Así, cierta peculiar "voluntad de enfermedad" adentra al espíritu libre en formas de valorar distintas de las acostumbradas. Se trata, por lo demás, de una perspectiva más veraz pero al propio tiempo más dolorosa, por cuanto se halla desprovista de los ropajes con que el pensamiento humano "sano" suele revestir la existencia. Ello plantea al espíritu libre la posibilidad de, también en este sentido, convertir su vida en una peligrosa aventura, una aventura que pondría a prueba el nuevo pensamiento que el ensanchamiento de la Tierra y el mundo permiten, un tentador desafío para audaces navegantes del mundo humano, deseosos de descubrir nuevas formas de vida y de moralidad.

---

<sup>135</sup> Ibid, pg. 35.



¡(...) hace falta una justicia nueva! ¡Y una consigna nueva! ¡Y filósofos nuevos!  
 ¡También la Tierra moral es redonda! ¡También la Tierra moral tiene sus antípodas!  
 ¡También los antípodas tienen su derecho a la existencia! ¡Queda aún otro mundo  
 por descubrir, y más que uno! ¡A las naves, ustedes filósofos!<sup>136</sup>

Asistimos en este punto al surgimiento de una nueva imagen del cognoscente, opuesta en más de un aspecto a la concepción tradicional que hacía del "docto" un ser manso, un ser domesticado. En efecto, hemos de ver, en el espíritu libre arrebatado por la pasión del conocimiento, menos a un docto que a un aventurero, menos a un civilizado hombre moderno que a una suerte de intrepido navegante que, sin reparo alguno respecto de su bienestar o seguridad, zarpa gozoso hacia mares ignotos. También en *La gaya ciencia*, Nietzsche aclara que, pese a ser los espíritus libres -entre otras cosas- doctos, tienen necesidades diferentes, un crecimiento diferente, dirigiéndose su gusto hacia la independencia, la trashumancia, las aventuras para las cuales sólo los más valientes son aptos, en tanto que prefieren vivir en libertad aunque pobremente alimentados, a vivir sin libertad y opulentamente. A la vida del docto, tal como tradicionalmente se le entiende, asimila Nietzsche pensamientos que deben su origen al aire viciado de una estrecha habitación, así como a los oprimidos intestinos de quien vive rodeado sólo de libros. En contraste, las perspectivas de un espíritu libre poseen la impronta del pensar al aire libre, del pensar caminando en montañas solitarias o a la orilla del mar. Ya en *El nacimiento de la tragedia* podemos encontrar una acerba crítica al "hombre alejandrino", ideal del docto tradicionalmente entendido, mismo que se queda ciego a causa del polvo de los libros. Por otra parte aunque en consonancia con el tema de la salud, el hombre docto pretende trazar una línea de esperanza, un horizonte de lo deseable, una "aséptica" conciliación final ante la cual nuestro autor declara sentir asco, pues una humanidad con tales perspectivas

<sup>136</sup> Ibid, pg. 213.

aparecería despreciable y digna de destrucción, en la medida en que carecería del hálito heroico y guerrero que impulsa a lo desconocido, a la pérdida, a la aventura, al riesgo. En este contexto, cabe decir que el espíritu libre rehuye la mansedumbre al no dirigir su conocimiento hacia la conciliación, es decir, hacia el reposo y la satisfacción producida por la conquista de una presunta "verdad" exenta de tensiones.

(...) los doctos, en cuanto pertenecen a la clase media del espíritu, no deben percibir los grandes problemas e interrogantes propiamente dichos; además de que su valentía y su perspectiva no alcanzan tan lejos (...) sus temores y sus esperanzas, hallan demasiado pronto reposo y satisfacción. <sup>137</sup>

Así pues, Nietzsche entiende que el auténtico pensador debe ser, más que un docto, una suerte de "valiente guerrero" del conocimiento, un hombre espiritual diestramente instruido en "aristocráticas artes de caballería" -según expresión empleada más arriba- que ahora pueden ser trasladadas a la pasión del conocimiento. Tales guerreros del conocimiento formarían una especie de linaje -una *sociedad de pensadores* según el título de un poético apartado de *Aurora*-, analogado metafóricamente a una pequeña isla en medio del océano del devenir, en que aventureros y aves de paso permanecen antes de ser arrastrados por un viento o una ola, sucedido lo cual no queda aparentemente rastro de ellos.

Pero en este pequeño espacio encontramos otras aves migratorias y oímos de otras pasadas, y así vivimos y compartimos un minuto de conocimiento y de intuición, (...) y nos aventuramos con el pensamiento hacia el océano, con no menos orgullo del que tiene él mismo. <sup>138</sup>

Retomemos la idea de que el docto moderno busca en general la conciliación, a modo de esperanzador horizonte que se ajusta a aquello que la sociedad de mercaderes considera sumamente deseable, a saber: la paz social suficiente para permitir la prosperidad de sus negocios. Ello contrasta profundamente con la concepción del alma guerrera del

<sup>137</sup> Ibid, pg. 303.

<sup>138</sup> *Aurora*, pg. 300.

cognoscente que recién hemos esbozado. En realidad, Nietzsche deja bien claro que no tiene en modo alguno por algo deseable el emplazamiento de un orden de concordia en la tierra, toda vez que se trataría asimismo del reino de la más honda mediocridad y de las bagatelas, característica que sin duda veía ya en las sociedades democráticas modernas. En oposición a ello, proclama su encomio de aquellos que aman el peligro, la guerra y la aventura, mismos que no transigen, no se dejan manejar, capturar, reconciliar ni recortar, pues se trata de conquistadores obligados únicamente a meditar sobre la necesidad de órdenes nuevos. La sociedad que defiende la concordia es, en el fondo, la sociedad del profundo debilitamiento, del cansancio, de la vejez y de la disminución de las fuerzas. Hallándose el espíritu libre de hálito creador en las antípodas del animal de rebaño domesticado, ha de tener por fuerza en su contra a toda esa caterva de hombres buenos, cómodos, satisfechos y cansados que sirven de pilar a las sociedades llamadas "civilizadas"; más aun, tendrá en su contra su propia tendencia a la comodidad en tanto que heredero de formas de vida siervas. Así, como un viajero que deja atrás tierra firme, y no sin la ineluctable añoranza que acompaña a todo navegante, el espíritu libre abandona los refugios de la civilización para embarcarse en una aventura no exenta de contratiempos y que, precisamente por ello, exige de él una firme alma guerrera.

¡Hemos dejado la tierra firme y nos hemos embarcado! ¡Hemos destruido el puente tras nosotros -más aun, hemos destruido la tierra tras nosotros! Ahora, (...) ¡cuidado! A tu lado está el océano (...) horas llegarán en que te darás cuenta de que es infinito y que nada hay tan pavoroso como la infinitud.<sup>139</sup>

Hagamos notar que, pese a haber empezado el presente apartado hablando de cierta lúcida visión de las cosas propia del hombre enfermo, a medida que avanzamos en la interpretación del conocimiento como una gran "aventura vital" el espíritu libre se nos

<sup>139</sup> *La gaya ciencia*, pg. 162.

muestra, en última instancia, como la contrapartida del débil y cansado espíritu siervo que pretende permanecer lejos de todo posible riesgo o pérdida; en este sentido, parecería más lógico asimilar el característico reblandecimiento del enfermo al espíritu siervo, en tanto que el espíritu libre resultaría representar un tipo de hombre más sano, por cuanto no teme al derroche de energía que la vida asumida a guisa de experimento supone. En realidad, un hombre temeroso y reblandecido sería incapaz de adoptar la forma de vida de un espíritu libre, en la medida en que: *Suponiendo que abrazara mi doctrina (...) sufriría demasiado, pues mi modo de pensar requiere un alma guerrera, la voluntad de hacer mal, el deleite de la negación, un pellejo duro, languidecería por las heridas abiertas e internas (La gaya ciencia, pg. 91)*. El alma guerrera a la que aquí se hace referencia corresponde a la virilización de Europa que, según habíamos apuntado ya, veía nuestro autor en el progresivo despliegue del frío pero al propio tiempo apasionado espíritu del conocimiento. Los precursores de semejante forma de vida representarían, pues, el surgimiento de una época más viril, una época más guerrera en que la valentía sería rehabilitada. Se trataría, asimismo, de una época en que grandes cantidades de fuerza serían concentradas en el heroísmo del conocimiento, llegándose a librar grandes guerras por los pensamientos y sus consecuencias. Para tal fin se requerirían muchos hombres valientes, hombres opuestos a la actual civilización de mercaderes y opuestos también a sus vanidades, que pudieran permanecer contentos y constantes en una actividad invisible, silenciosa, solitaria y resuelta: hombres que llevados por un impulso interno buscaran en todas las cosas lo que tiene que ser superado. Dotados de un espíritu libre, serían individuos más expuestos a la par que más fecundos, creadores de fiestas propias, jornadas propias y dueños propios, tan acostumbrados a mandar como pronto, en caso necesario, a obedecer, haciendo lo uno y lo otro con idéntico orgullo. Su forma de vida, marcada por el perenne riesgo y la peligrosa

aventura, reemplazaría en la Europa moderna los paradigmas humanos de otras épocas, de entre los cuales han destacado el del guerrero, el sacerdote y el mercader sucesivamente.

¡Levantad vuestras ciudades al pie del Vesubio! ¡Lanzad vuestros barcos por mares ignotos! ¡Vivid en guerra unos con otros y con vosotros mismos! ¡Sed salteadores y conquistadores. mientras no podáis ser señores y poseedores, oh cognoscentes! ¡Pronto habrán pasado los tiempos en que os podría satisfacer vivir ocultos en bosques (...) Al cabo, el conocimiento extenderá la mano hacia aquello que le corresponda -¡querrá señorear y poseer, y vosotros con él!<sup>140</sup>

Como afirma Bataille en su libro *Sobre Nietzsche*, la filosofía del pensador alemán obedece a la lógica de cierta "moral de la cumbre", fuertemente inclinada a los dilapidamientos peligrosos y a las apuestas temerarias. En efecto, el espíritu libre, al lanzarse a una aventura escéptica y crítica en que pulveriza el suelo que hasta entonces lo ha sostenido, vive entregado a la inseguridad y la pérdida, desdeñando su bienestar personal: es un aventurero del espíritu. El heroísmo guerrero en el conocimiento -es decir, aquello que convierte la existencia del espíritu libre en una peligrosa aventura y un osado experimento-, consiste en no permanecer atado a los lazos que tradicionalmente han constituido los refugios del pensamiento gregario. En este sentido, Nietzsche afirma que la cantidad de "cosa fija" o de creencia que uno necesita para prosperar da la medida de la propia fuerza o debilidad, de tal manera que los espíritus libres se revelarían fuertes en la medida en que son capaces de vivir en constante cambio y movilidad de perspectivas. Así, quienes aún necesitan las convicciones proporcionadas por la religión o la metafísica no hacen sino delatar su patente debilidad. Por más que se les refuten a tales hombres sus artículos de fe creerán siempre de nuevo que son "verdaderos", según la famosa "prueba de la fuerza" de que habla la Biblia, misma que hace de ciertas condiciones de existencia verdades irrefutables. Así pues, es sólo el ansia de asidero surgida de la debilidad aquello

<sup>140</sup> Ibid, pg. 210.

que preserva las certezas propias de la religión o la metafísica. En contraste, la forma de vida instaurada por el espíritu libre presupone la fuerza necesaria para sobrellevar una constante lucha, a saber, la lucha que una vida asumida a guisa de aventura y experimento encierra. Al liberarse del yugo que las apreciaciones tradicionales de las cosas suponían, el espíritu libre se vuelve suficientemente "ligero" para proyectar su voluntad de conocimiento más allá de su época y por añadidura más allá de sí mismo -e incluso más allá de ese nuevo "sí mismo" que siente aversión por su época, por cuanto la exigencia de labrarse ojos siempre distintos lo conduce a entablar también siempre distintas batallas-.

El hombre (...) que quiera divisar los supremos criterios de valor de su época, necesita "vencer" ante todo esta época en sí mismo -he aquí lo que da la medida de su fuerza -y, en consecuencia, no sólo a su época, sino también a su pasada aversión y oposición contra esta época, a su sufrimiento de esta época, a su inactualidad, a su romanticismo ...<sup>141</sup>

Así, constatamos una vez más que el conocimiento entraña para el espíritu libre los rasgos de un aciago destino que exige fortaleza de ánimo ante la constante pérdida, el riesgo, la desesperanza, el desgarramiento. Tan pronto como reconocemos en el espíritu libre los rasgos de la tenaz autodisciplina y el sacrificio su figura comienza a dibujarse ante nuestros ojos bajo el signo de una voluntaria pero laboriosa *renuncia*. Renuncia al bienestar y comodidad que el pensamiento gregario procura, renuncia también a la vida llena de certeza y enérgicas convicciones del espíritu siervo. La veracidad en el conocimiento, la amplitud de espíritu y por tanto de mundo, la pluralidad de modos de mirar las cosas constituyen a un mismo tiempo privilegios y tormentos del espíritu libre, pues no carecen de un matiz desmesurado y dañino que pueden conducirlo a la auto-destrucción. De la ambigüedad producida al entremezclarse la fortaleza del aventurero con el dolor resultante de renunciar al bienestar que la conciencia gregaria persigue se

---

<sup>141</sup> Ibid, pg. 311.

desprende, en última instancia, el hecho de que el espíritu libre pueda ser concebido, como hicimos al inicio del presente apartado, como un convaleciente o, desde otro punto de vista, como un guerrero del conocimiento que derrocha energía y fuerza. De tal suerte, si bien el espíritu libre es débil en el sentido mencionado, salta a la vista que se ha de requerir cierta peculiar fortaleza para oponer una actitud crítica y escéptica a los valores y creencias en que se ha sido educado. Así, le es lícito a Nietzsche preguntarse -tras haber declarado la debilidad de los espíritus libres en lo tocante a la acción, a la creencia y a todas aquellas actividades de ordinario atribuidas al ámbito de "lo sano"-:

¿De dónde proviene la energía, la fuerza inflexible, la persistencia con que el individuo, contra la tradición, trata de adquirir un conocimiento enteramente individual del mundo? <sup>142</sup>

En todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad, de coacción que orilla en algún grado a la enfermedad, por cuanto el intelecto tiende a ir incesantemente hacia la agradable apariencia y las cómodas superficies. No obstante, algo podría ser verdadero -y el valor "verdad" reviste para el espíritu libre mayor relevancia que ningún otro- aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo. Podría ocurrir, como de hecho asevera nuestro autor, que el que un individuo pereciera a causa de su conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de "verdad" que soportase, o bien por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada o falseada por obra de los errores de la conciencia. Hemos llegado, pues, a la fórmula nietzscheana de la grandeza y la fortaleza: el hombre espiritualmente fuerte es aquel que soporta una gran cantidad de verdad sin recurrir a falseadores velos que oculten la movilidad de perspectivas: el devenir mismo que la vida ofrece. De aquí que Nietzsche afirme que la independencia del espíritu

<sup>142</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 175.

libre es un *privilegio de los fuertes*, en donde los individuos fuertes se reconocen por la amplitud de perspectivas que son capaces de albergar. El espíritu es concebido aquí a guisa de *estómago*, con arreglo a cuya "fuerza digestiva" o fuerza de asimilación de la movilidad y pluralidad del devenir es posible determinar su jerarquía, valor o rango.

Desde *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche insiste en una suerte de pesimismo y escepticismo "de los fuertes". Se trataría de un pesimismo que surge de la fortaleza que no requiere de mixtificadoras ficciones, velos o autoengaños para vivir la vida con todo y su aspecto "desagradable" y problemático. La fortaleza nace, a su vez, de una *gran salud* que empuja constantemente al riesgo, al problema, la aventura, la contradicción, el experimento, la conquista e incluso al dolor, pues hemos puesto en claro que la extrema movilidad de una vida asumida a título de experimento entraña dolor en la encarnizada confrontación de los diversos *yos*, conciencias o sensibilidades que un espíritu libre puede llegar a albergar dentro de sí. *La gran salud* es aquello que permite a los cognoscentes adquirir un talante completamente nuevo en el mundo del hombre, mismo que los conduce a recorrer los valores y aspiraciones existentes para, por obra de las aventuras de la más íntima experiencia, poder experimentar la gama de emociones que un descubridor de nuevos ideales necesita.

(...) tras haber navegado así durante largo tiempo, nosotros, argonautas del ideal acaso más intrépidos de lo que es sensato y con harta frecuencia náufragos y accidentados, pero, como queda dicho, más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, cada vez de nuevo sanos (...) <sup>143</sup>

Con ello, se consolida el ideal de un espíritu en perpetua búsqueda y construcción de sí, que juega con todo lo que hasta ahora se ha tenido por sagrado, bueno o divino gracias a la "gran salud" que lo impulsa a asumir su existencia en cuanto experimento. Por otro lado, a

<sup>143</sup> *La gaya ciencia*, pg. 314.



no otra cosa apunta la noción de cierta "áurea madurez" del espíritu libre de la que habla Nietzsche, consistente en el acceso a modos de pensar múltiples y opuestos que lo guarden de permanecer en algún rincón de sus propios pensamientos, acceso posibilitado por la abundancia de fuerzas plásticas que constituye, según palabras de nuestro autor, el signo inequívoco de la *gran salud*.

(...) esa superabundancia de fuerzas plásticas, medicatrices, educadoras y reconstituyentes, que es justamente el signo de la gran salud, esa superabundancia que da al espíritu libre el privilegio peligroso de poder vivir a título de experiencia y de entregarse a las aventuras: ¡el privilegio de dominio del espíritu libre!<sup>144</sup>

Hagamos hincapié, para recapitular uno de los puntos importantes tocados en el presente apartado, en la cuestión de la debilidad y la fortaleza del espíritu libre, ligándola esta vez a un sucinto ensayo que no habíamos tenido ocasión de analizar en detalle pero que resulta particularmente pertinente en este punto, a saber: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. ¿Es, pues, el espíritu libre un tipo humano de naturaleza fuerte o débil? Sucede que el hombre fuerte espiritualmente (el espíritu libre) es el débil moralmente, en tanto que el fuerte moralmente (el espíritu siervo) es el débil espiritualmente. Así, desde el punto de vista de una cultura en formación o en desarrollo es el espíritu libre un tipo humano decadente, en la medida en que no se conforma a los objetivos de dicha cultura ni posee la energía y convicción necesarias para conservarla; por otra parte, desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico global del hombre, representa una figura que intenta levantarse sobre siglos de un uso mezquino del pensamiento. En el plano espiritual el espíritu libre se coloca en cuanto a jerarquía se refiere, pues, bajo el signo de la *nobleza aristocrática*, término empleado por Nietzsche para designar la superioridad tipológica en razón de las tendencias vitales desarrolladas. Por su parte, el espíritu siervo se presenta en

<sup>144</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 37.

este mismo plano, en tanto prefiere un puñado de certezas a toda una carreta de posibilidades, bajo el modo de la *hajeza plebeya*, signo inequívoco, en opinión de Nietzsche, de un alma mortalmente cansada y nihilista que de la vida sólo espera calma, quietud, ausencia de tensiones, ausencia de cambio: ¡ausencia de vida! y, por ende, la muerte, la *nada*. Para Nietzsche, el plano espiritual es superior en jerarquía al moral (entendido aquí el vocablo *moral* como perteneciente al sistema normativo de una comunidad determinada).

Así, el espíritu libre posee, pese a su manifiesta falta de firmeza en la acción, una peculiar forma de fortaleza que autoriza a Nietzsche a afirmar, como habíamos ya observado, que se trata de un tipo de hombre "espiritualmente elevado" y superior al hombre de rebaño. El espíritu libre se caracteriza precisamente por la independencia que profesa con respecto a los mojones tradicionales establecidos por el espíritu gregario, mismos que simplifican la vida al reducir ostensiblemente el número de posibilidades interpretativas, brindando una lectura unívoca y pretendidamente inequívoca de la realidad. De ahí que el espíritu libre se halle desprovisto de un carácter firme plagado de convicciones.

Comparado con aquel que tiene la tradición de su parte y no necesita razonar su conducta, el espíritu libre es siempre débil, sobre todo en la acción; pues conoce demasiados motivos y puntos de vista y, por ello, su mano es poco segura, está mal ejercitada.<sup>145</sup>

Es en este sentido, pues, que el espíritu libre es débil e inseguro. Hablando en términos más amplios, su independencia de juicio representa un elemento "degenerativo" en una comunidad, en la medida en que la debilita al derribar las convicciones que la sustentan, poniendo en peligro su seguridad en sí misma y, por ende, su propia subsistencia. En

<sup>145</sup> Ibid, pg. 175.

efecto, siendo el escepticismo y la actitud crítica del espíritu libre lo que le aleja de las convicciones del espíritu gregario, el rebaño corre peligro si ese elemento desestabilizador que el espíritu libre representa llega a generalizarse, socavando los artículos de fe en los cuales la comunidad entera basa su autoconciencia, sus formas sociales de convivencia y su orientación frente a la realidad. Ahora bien, por cuanto el espíritu libre es, en tanto que “desestabilizador”, un *creador* de nuevos valores en el más pleno sentido de la palabra, su actividad se asemeja en más de un aspecto a la del artista. Así, pese a que la figura del artista sea asimilada por Nietzsche a la puerilidad del hombre ingenuo, aun ajeno al rigor del pensamiento lúcido, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto de transición entre los dos primeros periodos de su filosofar, encontramos una visión por entero opuesta que será retomada más tarde en *Así habló Zaratustra*.

(...) gracias solamente a que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con alguna calma, seguridad y consecuencia.<sup>116</sup>

La aparente certidumbre que preside el mundo del espíritu siervo derivaría, pues, de su radical incapacidad para erigirse en el artífice, en el creador de su propio ser y de todas aquellas estructuras presuntamente inmutables que gobiernan su pensamiento. De acuerdo con esta interpretación, el intelecto humano construye a fuerza de metáforas un mundo seguro y consecuente, un mundo regular o rígido. No obstante, el artista confunde las “casillas”, los “quicios” o las jerarquías de los conceptos, siendo capaz de introducir nuevas metáforas, extrapolaciones y metonimias para reconfigurar el mundo tras mostrarlo irregular, inconsecuente, inconexo, en la medida en que ha logrado desgarrar el rígido tejido trabajosamente elaborado por el intelecto. El artista hace creer que se está soñando.

<sup>116</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pg. 47.

dado que une lo más diverso y separa lo más afín, destruyendo barreras conceptuales y estableciendo nuevas concatenaciones.

Como es fácil observar, cuando Nietzsche habla del artista en este sentido no se refiere tanto a los artistas tal como los conocemos en el mundo occidental, sino a un tipo de pensador cuyas empresas comparten con el mundo del arte significativas características. Acaño sea por ello que en el ensayo anteriormente citado opta finalmente por hablar de una milenaria lucha entre el hombre racional y el intuitivo, haciendo omisión del término "artista" para dar preferencia al de "hombre intuitivo". Sea como fuere, se trata de la prefiguración de ese tipo humano que la noción de *espíritu libre* le permitirá desarrollar hasta sus últimas consecuencias en obras ulteriores, tipo humano capaz de pasar de la familiaridad a la extrañeza, de lo Mismo a lo Otro, haciendo aparecer lo inconexo, irreguiar e inconsecuente, haciendo aparecer también el *caos*, el *laberinto*, el *devenir*, en suma: el *aspecto dionisiaco de la existencia*, según iremos descubriendo a lo largo del siguiente capítulo. Antes de pasar a tales temas debemos, sin embargo, decir algo acerca de la danza en cuanto símbolo de la movilidad propia del espíritu libre.

## **La danza**

¿De qué manera se puede mejor entender las nociones de *cambio*, *movilidad* y *devenir* identificadas ya a las claras con en el campo de acción del espíritu libre en los últimos apartados? Hemos dedicado un apartado entero a dilucidar aquello que Nietzsche entiende por *espíritu*, apuntando sus principales características y definiendo la actividad espiritual en términos de cierto *diálogo interno* propio de las naturalezas contemplativas. Ahora bien, tal diálogo interno implica un constante cambio de opiniones desconocido para el hombre

siervo, que se somete sin reservas a los juicios adquiridos irreflexivamente desde su infancia.

(...) ¡qué poco despreciable en sí le parece al espíritu libre cambiar sus opiniones! ¡en cambio, cuánto admira en la facultad de mudar sus opiniones una rara y elevada distinción (...) <sup>147</sup>

La mudanza de opiniones constituiría para el espíritu libre, pues, una virtud *aristocrática*, según el sentido que hemos descubierto ya en este último término. Traicionar “noblemente” las causas, las creencias y los partidos, en atención a fines ajenos al beneficio personal, se erige en actividad central del espíritu libre, lejos de presentarse bajo el signo de lo mezquino o incorrecto. Sin embargo, en opinión de Nietzsche pocos saben que el hombre es libre de hacer tal cosa, pues la mayoría piensa en sí como en un “hecho adulto consumado”, prejuicio promovido por la doctrina filosófica de la inmutabilidad del carácter.

Es en el hombre viejo que se observa con mayor claridad la tendencia a decretar en lugar de experimentar con nuevas opiniones, puesto que el cansancio del espíritu después de la relajación es la fuente más intensa de la fe, de tal suerte que la vejez resulta ser la época en que, deseando sólo disfrutar los resultados del pensamiento, se renuncia a verificarlo o a volverlo a sembrar. Con ello, empero, ha quedado virtualmente paralizado todo diálogo interno y, por añadidura, la actividad espiritual propiamente dicha:

La serpiente que no puede mudar la piel perece. Igual los espíritus a los que se impide mudar sus opiniones; cesan de ser espíritus. <sup>148</sup>

Es en *Aurora* donde Nietzsche introduce el concepto de “egipticismo” que manejará en obras posteriores, al utilizar la expresión “vivir entre egipcios”, es decir, vivir inmerso en la petrificación de pareceres. A tal *egipticismo* se opone la “móvil Europa”, en donde el

<sup>147</sup> *Aurora*, pg. 111.

<sup>148</sup> *Ibid.*, pg. 417.

cambio se sobreentiende. A este respecto, asevera Nietzsche que él alaba únicamente a quienes avanzan, es decir, a quienes se superan una y otra vez a sí mismos y no piensan en absoluto si alguien los sigue, pues "el desierto es grande", siendo las posibilidades valorativas infinitas.

De las pasiones nacen las opiniones: la pereza de espíritu las hace cristalizar en convicciones. Ahora bien, quien se sienta espíritu libre, infatigable en la vida, puede impedir esta cristalización mediante un cambio continuo, y si es, en todo instante, una bola de nieve pensante (...) <sup>149</sup>

El cambio continuo, la movilidad de perspectivas, la aceptación del devenir de las opiniones y en cierto sentido de los objetos de conocimiento mismos se revela, pues, como la piedra angular que define la actitud del espíritu libre ante el mundo. Tal es, no obstante, lo que al entender de Nietzsche provoca que los espíritus libres sean confundidos y aun vilipendiados, dado que se les toma por naturalezas frívolas y malvadas cuando, en realidad, reflejan en cada cambio de pie un crecimiento que los vuelve a un tiempo más fuertes y más "futuros" -esto último en cuanto se hallan abiertos a las potenciales determinaciones que el continuo devenir de perspectivas implica-. Recalquemos aquí que, de acuerdo con Nietzsche, los alemanes atribuyen a lo posible, al devenir, un grado más alto de profundidad y riqueza que a lo que es, al ser. Independientemente de lo legítimo que pueda ser adscribir una cualidad semejante a una nación en particular, resulta clara la importancia que confiere el pensador alemán a la noción de *devenir* en relación con el tema del cambio de perspectivas.

Para Nietzsche, la libertad de un espíritu puede verse posibilitada o imposibilitada por su "peso específico", por su ligereza o pesantez o, para decirlo en otros términos, por la circunstancia de haber triunfado o fracasado en el intento de desligarse de todos aquellos

<sup>149</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 308.

valores heredados que sujetan, inhiben y vuelven a un espíritu "pesado". De ahí que afirme que un espíritu debe ser muy ligero para proyectar su voluntad de conocimiento más allá de su época, labrándose ojos capaces de ver sobre milenios. De ahí, también, la metáfora de la danza que le permite presentar los conceptos de movilidad, cambio y devenir como ideales del pensador de espíritu libre.

(...) no sé qué puede apetecer más al espíritu del filósofo que ser un buen danzarín. Pues la danza es su ideal, también su arte, en definitiva también su única religiosidad, su "oficio divino" ... <sup>150</sup>

Así, la danza constituye el símbolo utilizado desde *La gaya ciencia* para reflejar el *dinamismo* esencial del espíritu libre. A este respecto cabe preguntarse: ¿cuál es la diferencia entre un librepensador y el espíritu libre de que habla Nietzsche? La respuesta se plantea, precisamente, en términos del dinamismo que este último supone frente al librepensador tradicional, dado que la actitud crítica del librepensador descansa, a fin de cuentas, en una postura de fe ciega en la razón y la ciencia. En contraste, cuando Nietzsche se declara partidario de la ciencia y la razón, en realidad las utiliza como medios para criticar otros ámbitos, tomando distancia frente a ellas a fin de no caer prisionero de sus convicciones. En efecto, como señala Fink:

El espíritu libre no es libre porque viva de acuerdo con el conocimiento científico, sino que lo es en la medida en que utiliza la ciencia como un medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los ideales, para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y la moral. <sup>151</sup>

La mirada positivista empleada por Nietzsche en el periodo "ilustrado" de su filosofía le permite hacer de la moral, el arte y la metafísica cosas discutibles, del mismo modo que a la luz de la perspectiva metafísica de *El nacimiento de la tragedia* la ciencia entera aparecía como una infame ficción. Tal es, en rigor, el sentido último de una existencia vivida a

<sup>150</sup> *La gaya ciencia*, pg. 313.

<sup>151</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 62.

título de experiencia, una existencia libre que no se queda anquilosada en convicción o perspectiva alguna. El espíritu libre se mueve con ligereza de una perspectiva a otra sin permanecer anclado a ninguna en particular, circunstancia que motiva el símil de la danza.

Merece la pena recalcar que, a medida que el concepto de espíritu libre avanza hacia figuras como la del príncipe Vogelfrei -más cercanas cada vez al tercer periodo del pensamiento nietzscheano-, la frialdad con que había aparecido en un principio cede su lugar a una visión mucho más luminosa. En efecto, como afirma Fink, después de la fría vivisección crítica de la realidad humana, la actitud existencial experimentalista, misma que brinda una nueva imagen del hombre, confiere al pensamiento nietzscheano del segundo periodo una ligereza y un entusiasmo renovados. La llamada "gaya ciencia" responde, precisamente, al entusiasmo surgido de una nueva imagen del hombre. Debemos decir incluso, siguiendo también en ello a Fink, que en este punto existe una manifiesta continuidad entre el primer y el segundo periodos de la filosofía nietzscheana, en cuanto que se alcanza una visión de grandeza del hombre, sólo que ahora la grandeza de la existencia se trasluce en la danza del espíritu libre, no en la intuición metafísica del artista.

La "Filosofía de la mañana", como en ocasiones denomina Nietzsche a la aurora o amanecer de la creatividad humana con la muerte de Dios, es el pensamiento que surge en un periodo de transición en que el hombre puede al fin reorientar su destino a la luz de antes inimaginables posibilidades, tras cobrar conciencia de su radical libertad y de la autoalienación que hasta ahora lo había mantenido sujeto a un pequeño rincón de su ser. Tal es, sin duda, uno de los sentidos de la "gaya ciencia" que Nietzsche anuncia y enarbola, haciendo del naciente espíritu libre un motivo de alegría pese a toda la carga de sufrimiento que pudiese llegar a albergar.



## Capítulo 5: Dionisos y el laberinto

### Los caminos del creador

*Así habló Zaratustra* es la obra inmediatamente posterior al llamado "segundo período" del filosofar nietzscheano, mismo que culmina con *La gaya ciencia*. A partir de aquí, las figuras y conceptos utilizados por Nietzsche se multiplican considerablemente, dando lugar a una infinidad de caminos a través de los cuales se intenta dar forma a poderosas intuiciones. Nietzsche profundiza y amplía en su nueva obra, escrita en su mayor parte en verso a diferencia de las anteriores, temas como los del rebaño y la muerte de Dios, dando nombre al propio tiempo a otros que se hallaban ya presentes bien que de manera incipiente -tales como el nihilismo o la naturaleza del *creador*- e introduciendo también varios por entero nuevos -como es el caso del "Eterno retorno"- . Cabe decir que la figura del creador, de gran importancia al interior de *Así habló Zaratustra*, hereda buena parte de los rasgos que Nietzsche atribuye al espíritu libre en obras precedentes. De hecho, para Eugen Fink *Así habló Zaratustra* es nada menos que la consumación misma del espíritu libre, en tanto que el propio Zaratustra y el espíritu libre no son sino "figuras distintas de lo mismo" (Cf. Fink, *op. cit.* pg. 72).<sup>152</sup> Por lo demás, que el espíritu libre no desaparece en modo alguno de la filosofía nietzscheana es cosa que se constata a través de las alusiones de las que es objeto en libros como *La genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal* o *El Anticristo*, alusiones enriquecidas con los nuevos conceptos que Nietzsche ha ido desarrollando con el correr de los años. Así pues, hemos ahora de avanzar

<sup>152</sup> No conviene, sin embargo, identificar sin más a Zaratustra con el espíritu libre pues, como veremos más adelante, significativas diferencias los separan.

hacia esos nuevos conceptos, utilizando los temas del creador y el nihilismo como puntos de partida.

El proceso civilizatorio de Occidente degenera, al entender del filósofo de Röcken, en la domesticación del individuo, en la apabullante victoria de la mezquindad y superficialidad del pueblo frente a toda lucidez espiritual, y en la consolidación de grandes rebaños humanos regidos en lo fundamental por la uniformidad u homogeneidad de los pareceres. Tales indeseables tendencias alcanzan su más alta cumbre en las sociedades democráticas modernas instauradas por la clase comerciante. Debido a ello, el espíritu siervo se ha convertido casi en una "segunda naturaleza" para todo individuo, de modo que la liberación ha de ser conquistada al precio de incontables esfuerzos y sufrimientos. El espíritu siervo se muestra hábil en la memorización de costumbres, valores o virtudes que se le presentan como lo propio, lo próximo o familiar, pero se revela torpe en el arte de adivinar -ya no digamos de crear- costumbres, valores o virtudes nuevos, acaso más altos que aquellos que la cotidianidad de la "vida sierva" hace prevalecer en su espíritu. Es sin duda este uno de los sentidos primordiales que da Nietzsche a las nociones de domesticación o mansedumbre, causantes a su parecer de un marcado empobrecimiento del espíritu, así como de un "empequeñecimiento" de la propia existencia humana. Como afirma Fink:

Cuando el hombre se establece en lo próximo y cercano, cuando se limita a lo finito y actual, cuando ya sólo quiere la pequeña felicidad, la comodidad y la satisfacción, cuando se ha vuelto manso y débil, débese ello a que la vastedad del mundo no vibra ya a través de su vida, a que no hay un anhelo que lo arrebate y lo lleve a lo inmenso; la "virtud empequeñecedora" es un signo de la pobreza de mundo que sufre la existencia.<sup>153</sup>

<sup>153</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 110.

Cual prisionero de una invisible cárcel, el espíritu siervo no permite que la vastedad del mundo y el ímpetu de la vida lo arrebatan hacia nuevas empresas, hacia la apertura en que la realidad de su ser creador se revelaría. Pobreza de mundo significa, pues, inopia de perspectivas, así como de fuerzas configuradoras capaces de apropiarse de nuevas perspectivas, capaces a su vez de crear un orden de interpretaciones propio. Sólo una resuelta liberación sería susceptible de llevar al hombre en principio siervo, a ensayar las posibilidades, los "tal vez" que la vida ofrece.

(...) vivimos casi siempre de tal modo que la amplitud del mundo nos queda encubierta; vivimos dentro de los límites, en lo limitado, como algo limitado a la vez. Por todas partes la amplitud que se extiende en torno nuestro está recortada, surcada y señalada por líneas fronterizas. Y cuando alguna vez nos atrevemos a salir a lo abierto, no nos arriesgamos demasiado lejos, permanecemos cerca de la costa: el mar abierto es para nosotros el horizonte lejano.<sup>154</sup>

Quien se arroja al mar abierto viviría de conformidad con el audaz talante experimental propio del espíritu libre. Mas el mar abierto simboliza el peligro que corre la temeraria pasión del conocimiento que, una vez abandonada al placer inquietante de la falta de vínculos, puede terminar por ahogar al individuo y excluirle para siempre de la condición humana, si consideramos que esta última parece descansar precisamente en la existencia de ciertos vínculos que han funcionado históricamente como motores del actuar humano. La pérdida de los vínculos otrora más firmes, pérdida derivada de la libertad posibilitada por la muerte de Dios, da lugar al singular fenómeno del *nihilismo* -en una de las varias acepciones que Nietzsche da a este complejo término-.

(...) el nihilismo futuro es el proceso en el que pierden su obligatoriedad todos los vínculos vigentes hasta ahora. Al desaparecer los vínculos religiosos y morales, la libertad del hombre queda libre para la nada. Nietzsche concibe la autovinculación del hombre como la única superación posible del nihilismo.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Ibid, pg. 134.

<sup>155</sup> Ibid, pg. 203.

La referida *autovinculación* supone, ante todo, la capacidad de *crear* nuevos vínculos -es decir, nuevos sentidos- con arreglo a los cuales organizar la vida humana en lo sucesivo, más allá de los sentidos cuya legitimidad se hallaba garantizada en otro tiempo por la trascendencia de un Dios veraz e infalible por definición. El nihilismo revela al hombre el irrenunciable carácter temporal, finito y frágil que le es inherente, al propio tiempo que revela el mundo como un espacio caótico, abismal y laberíntico en que todo debe ser de nuevo organizado, estructurado, definido. Ello da cabida a la posible aparición del creador, figura que pondría a disposición del hombre las más potentes fuerzas configuradoras que éste posee.

Para el creador no existe ya un mundo listo y lleno de sentido al que ajustarse sin más. Se relaciona de manera originaria con todas las cosas, renueva todos los criterios y todas las estimaciones, establece una vida humana nueva en su integridad, existe "históricamente", en el sentido más alto de esta palabra, es decir, creando.<sup>156</sup>

Como afirman Charo Crego y Ger Groot, existir creando implica que cada cual proyecte sus verdades y valores en función de su propia vida y como expresión de su propia fortaleza, convirtiendo al hombre mismo en un "artista" capaz de conformar su existencia cual si de una obra de arte se tratase. Con arreglo a ello, el hombre sólo llegará a liberarse del ajeno orden de cosas que le somete al serle impuesto como "verdad", cuando pueda enfrentarle una verdad propia nacida de sus propias fuerzas.

La conciencia del carácter infundado de la "verdad absoluta" no basta, no es suficiente para destruir el mundo tenido por esencial, la llamada "realidad", exclama Nietzsche. "¡Sólo como creadores podemos destruir!". Nosotros, artistas, nosotros creadores, como llama a la nueva casta de filósofos.<sup>157</sup>

La destrucción que el nihilismo implica, así como el vacío que pone ante los ojos, dan forma al yermo páramo que el creador transforma en fértil viñedo. En efecto, se desprende

<sup>156</sup> Ibid, pg. 88.

<sup>157</sup> Prólogo a *La gaya ciencia*, pg. 23.

de la concepción del creador presentada por Nietzsche que para crear algo nuevo es preciso destruir lo antiguo, de tal manera que creación y destrucción serían concebidas por el filósofo alemán como las dos caras de una misma moneda. Creación y destrucción, orden y caos formando una especie de "unidad jánica", una tensa unión en que los elementos se complementarían y fundirían sin disolverse jamás en su contrario: tal es, sin duda, la intuición que más adelante habremos de relacionar con los nombres de Apolo y Dionisos.

Quedémonos por el momento, sin embargo, con la idea de que para Nietzsche el deseo del hombre de ir más allá de sí mismo -esto es, más allá del servilismo que el proceso civilizatorio ha alimentado en él- daría lugar a una realidad vital regida por la creatividad y la libertad de espíritu, una realidad en que la palabra *grandeza* cobraría verdadera consistencia y siglos enteros de evolución cultural e intelectual revelarían un elevado sentido a la par que un digno resultado.

### El abismo

Todo lo que urdimos son sistemas para conservarnos, poleas para remontarnos de nuestra *caída* (colgadas del aire y *sobre el abismo*), cinturones de seguridad que nos impidan precipitarnos definitivamente, archivos teóricos donde guardar los tesoros que se funden en nuestras manos, donde esconder nuestras propias manos vacías.<sup>158</sup>

La sugerente y multívoca imagen del *abismo* guarda una estrecha relación -al menos en uno de los sentidos centrales que pueden distinguirse en la filosofía de Nietzsche- con el tema recién esbozado del nihilismo. Ahondemos, pues, un poco más en ese tema hasta hacer surgir la imagen del abismo que le es consustancial.

<sup>158</sup> *Invitación a la ética*, pg. 111 (las cursivas son nuestras).

La muerte de Dios, al hacer desaparecer los vínculos que atan a una serie determinada de valores y creencias, provoca en el hombre la sensación de haber sido arrojado a un mundo incomprensible, laberíntico, carente de referentes fijos en función de los cuales fuese posible orientar su pensar y su obrar. Así, la pluralidad de caminos que la nueva libertad ofrece se ve momentáneamente opacada por el sentimiento paralizador que se apodera del hombre colocado frente a un mundo des-ordenado, aparentemente regido por el caos. El aludido sentimiento paralizador se asemeja, en más de un aspecto, al que Nietzsche atribuye a Hamlet (véase *El nacimiento de la tragedia*, pg. 78), personaje que, al haber cobrado conciencia de la verdadera esencia caótica de las cosas por debajo del tan sólo aparente y frágil orden, se siente ya incapaz de organizar o estructurar de nuevo, de manera creativa, un mundo que "se ha salido de quicio". Así pues, Hamlet ha adquirido, acaso para su desgracia y tragedia personal, un nuevo *saber*. De lo que ha cobrado cabalmente conciencia es de un esencial *vacío*, de algo que estaba allí y se ha ido para siempre, a saber: el fundamento, el sentido, la estructura, el orden de la propia existencia. Tal posición existencial corresponde al *saber trágico* de la llamada "situación edípica" del hombre (cf. Fink, *op. cit.*, pg. 182). Edipo, protagonista de la famosa tragedia de Sófocles y, al igual que Hamlet, personaje trágicamente desgarrado -en su caso por haber matado a su padre y profanado el lecho de su madre sin siquiera percatarse de ello-, se encuentra angustiosamente perdido en medio de una situación incomprensible y absurda, eligiendo en último término arrancarse los ojos para no seguir viendo lo terrible de ese caótico mundo que ha resultado ser el suyo propio -esto último de acuerdo con la interpretación freudiana-. Así, que la condición humana remita a cierta "situación edípica" alude al hecho de que, debajo de las convicciones y supersticiones propias del hombre, un caótico *abismo* acecha para mostrarse a quien, para dicha o desdicha, posea la suficiente valentía para cobrar

conciencia de él en lugar de optar, como hace la mayoría, por la ceguera. El abismo es indiferente a las intenciones humanas: es profundo, indiferenciado, irracional, carente de todo orden o estructura, es amorfo y no-cualificado. A través de sus saberes, creencias y valores, han pretendido los hombres sustraerse al saber fundamental, es decir, al saber trágico que obliga a mirar dentro del abismo. De cualquier forma, el hecho de que un aparentemente sólido y seguro "edificio" haya sido construido sobre el abismo no elimina en absoluto la existencia del caos y el vacío, pues la solidez del edificio es ficticia y se mantiene únicamente gracias a que los espíritus siervos, esclavos de sus convicciones -ladrillos estas últimas del edificio-, profesan una fe carente de razones, crítica radical e impulsos creadores (es decir, destructores, dado el carácter complementario que habíamos advertido más arriba en los términos "creación" y "destrucción").

El nihilismo extremo puede ser definido como la concepción de que no hay verdad alguna, de que no hay ninguna naturaleza absoluta de las cosas en virtud de la cual éstas pudiesen ser conocidas como son "en sí". Ello da como resultado un impulso destructor que desconfía de la posibilidad de dar un sentido último al ser, incluidos el mundo circundante y la propia existencia. Que la vida sea abismal significa, ante todo, que carece de un sentido o finalidad últimos, siendo esencialmente ambigua, enigmática e insondable. De tales características deriva, a su vez, la posibilidad de afirmar que la sin-razón, la ilogicidad y el sin-sentido la permean. De este modo, la imagen del abismo, que en el sentido aquí analizado remite a cierto caos subyacente al orden, apunta al movimiento de disolución, des-estructurante o des-organizador que empuja al pensamiento crítico a mostrar el vacío sobre el cual la facultad constructiva del intelecto trabaja. En efecto, el pensamiento "constructivo" (el que atiende a la función "conservadora" del intelecto, según término de Savater) imprime estructura al abismo, se sumerge en él para intentar unir

fragmentos y tejer redes que permitan caminar sobre él. Y lo logra, aunque ninguna red posea la firmeza deseada y sea preciso volver a tejer una y otra y otra vez, dado que el pensamiento crítico o "destrutivo" no puede dejar de hacerla objeto de su implacable disolución. Los órdenes creados no pueden, pues, dejar de ser "órdenes desordenados" o bien "desórdenes ordenados". Al dejarse llevar por la crítica radical, la conciencia sale de sus quicios habituales y parece dejar de servir a los propósitos de comodidad y facilidad de vida del individuo, provocando que la inmutabilidad se troque en devenir y que el mundo revele su naturaleza irracional e inconexa, efectos causantes a su vez de que la ceguera y fe del creyente espíritu siervo se derrumben.

En ese punto extremo, llegado a la máxima zozobra, *perdida la fe animal (...)* y la confianza en la fundamentación y estructura racional (...) mientras la firmeza de lo único inmutable (...) se cuartea a embates de su propio e incontrolable mecanismo (...) las "verdades eternas" se revelan convención pretenciosa y lo mejor asentado es sólo capricho y nadería, mientras el ser se pierde irreversiblemente en lo insostenible y *la conciencia se reconoce en esa pérdida como nunca se reconoció antes en la conservación (...)*<sup>159</sup>

La aludida "fe animal" corresponde al talante "artístico" del espíritu siervo que edulcora la realidad para volverla tolerable a su cándida naturaleza. Por otro lado, la expresión "reconocerse en la pérdida" permite columbrar que la conciencia del abismo supone una situación en algún sentido "más auténtica", como si se hubiera llegado a la verdadera esencia de las cosas en lo profundo, lejos de la superficialidad con que el hombre presuntamente sano suele ver las cosas en aras de su propia tranquilidad y beneficio.

La imagen del abismo remite, por lo demás, a una intuición fundamental en Nietzsche: la del caos del todo indiferenciado, desprovisto de categorías, desprovisto también de jerarquías, en el cual todo aparece y desaparece sin dejar rastro, y nada de lo que aparece posee un valor distinto al de cualquier otra cosa; todo se halla justificado y aun santificado

<sup>159</sup> Ibid. pg. 112 (las cursivas son nuestras).



por el hecho mismo de estar en el movimiento de la vida, en el devenir incesante de creación y destrucción en que no existe Bien o Mal, como tampoco existe Verdad ni Error, pues todo en él es divergente y a la vez se une misteriosamente; todo lo traga el abismo; todo lo creado es reabsorbido, todo fluye y se presenta bajo un indeterminado claroscuro compuesto de inconexos fragmentos.

Como afirma Gianni Vattimo:

El nihilismo acabado, como el Ab-grund heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad.<sup>160</sup>

El nihilismo implica el ab-grund o ausencia de fundamento: el caótico abismo desde el cual ese orden llamado "realidad" se revela como una mera "fábula", quedando instaurada la libertad de crear órdenes siempre nuevos, siempre cambiantes. Así pues, el abismo es en principio vacío, pero como lo muestra Fink al hablar del nihilismo como el sentimiento de hallarse arrojado a un mundo incomprensible, también alude al caos y laberinto de la existencia. En realidad, el término *vacío* se refiere, a fin de cuentas, tan sólo al vacío de un sentido único, siendo develada una pluralidad de sentidos y finalidades tan pronto coordinados como inconexos y fragmentarios. Por lo demás, a tal pluralidad de sentidos y finalidades -y por lo tanto a la ausencia de todo sentido o finalidad definitivos- habremos de asociar más adelante el nombre de Dionisos.

Este mundo mío dionisiaco, que se crea eternamente a sí mismo y eternamente a sí mismo se destruye (...) este mi "más allá del bien y del mal", sin finalidad (...) <sup>161</sup>

<sup>160</sup> *El fin de la modernidad*, pg. 32.

<sup>161</sup> Nietzsche citado por Fink, pg. 213 de *La filosofía de Nietzsche*.

## El pensamiento laberíntico

“Nada es verdadero, todo está permitido ...” Pues bien, esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma. ¿Se ha extraviado ya alguna vez algún espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno?<sup>162</sup>

En el prólogo a *El Anticristo* Nietzsche se refiere a ese mismo libro como “perteneciente a los menos”, estando dirigido a lectores futuros “predestinados al laberinto”, de los cuales “tal vez no viva todavía ninguno de ellos”. ¿En qué consiste, pues, semejante “predestinación al laberinto”? O bien, hablando en términos más generales, ¿a qué remite la imagen del laberinto, relacionada en la cita precedente con la libertad de espíritu y el tema de la verdad?

De acuerdo con la interpretación que hemos adoptado, las estructuras constructivas del pensamiento ejercen, cuando enfrentadas a la realidad, una labor organizadora que se sirve de clasificaciones, valoraciones y conceptos. Cuando las funciones constructivas del pensamiento quedan escindidas de las funciones destructivas o disgregadoras, una suerte de “olvido” del trasfondo abismal de la existencia parece apoderarse del hombre. De esta modo, se hace posible la construcción de una perspectiva exenta de crítica desde la cual la entera intelección de la realidad se hace aparecer como clara, unívoca y no problemática. Ello es verdad al menos en el caso de la unilateral lectura de la realidad propia del espíritu siervo, pero ¿qué sucede en este punto con el espíritu libre? Pues bien, el pensar es para el espíritu libre un sumergirse en el abismo, en el vacío de sentidos pero, más aún, un sumergirse en los fragmentos, en los intrincados senderos y la insoluble problemática del desorden ordenado u orden desordenado de que hemos hablado antes. Así, la

<sup>162</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 173.

experiencia que de la realidad tiene es, ante todo, la de una serie de interpretaciones o posibles lecturas que se entrelazan infinitamente, cual pasillos de un vasto laberinto. El pensamiento del espíritu libre es *laberíntico* en el sentido de que sus caminos y rutas son innumerables sin conducir necesariamente a meta o salida determinada alguna. La vastedad del laberinto corresponde a la amplitud hermenéutica, a la cantidad de perspectivas que un determinado individuo es capaz de albergar pero, en última instancia, corresponde también al carácter laberíntico de la existencia misma. Si el pensamiento del espíritu siervo pudiese llamarse laberíntico lo sería, sin duda, en la medida en que se interna en el laberinto que el pensar mismo representa de tal manera que el hilo de Ariadna que su acrítica interpretación le proporciona lo guía en todo momento, quedándole vedada, a fin de cuentas, la posibilidad de experimentar el laberinto de manera auténtica. Como se ha dicho ya antes: *“Esos pensadores en los que todos los astros recorren órbitas cíclicas no son los más profundos; quien mira dentro de sí mismo como dentro de un inmenso Universo y lleva en sí vías lácteas sabe también de la irregularidad de todas las vías lácteas; conducen al caos y al laberinto mismo de la existencia”*.

El espíritu libre se extravía en el laberinto asumiéndolo como el laberinto que es, ensayando siempre nuevas rutas, respondiendo a sus exigencias de destrucción y renovación constante, en que las perspectivas se suceden pero no de manera lineal una vez que el problema ha sido resuelto desde la nueva perspectiva, pues según Lou von Salomé para Nietzsche hallar una solución no significaba el fin, sino a la inversa, un cambio de punto de vista que forzaba a ver el problema desde un nuevo ángulo (cf. estudio introductorio de Dolores Castrillo a *Humano, demasiado humano*, pg. 11). El laberinto es, pues, el pensamiento asumido en su auténtica dimensión creadora, móvil, libre, dinámica, incierta y problemática. Por otra parte, que el pensar no ha de dirigirse únicamente a lo

exterior, sino ante todo al propio individuo, es cosa que queda clara a juzgar por el matiz introspectivo de la cita precedente. Así pues, la disolución que las fuerzas disgregadoras del pensamiento provocan se traduce en la disolución del propio sujeto pensante, de ahí la alusión a que quien encuentra dentro de sí órbitas cíclicas no es en modo alguno un pensador "suficientemente profundo". Pero ya tendremos ocasión de tocar este tema en el próximo apartado, por ahora hagamos hincapié en la idea de Lou von Salomé de que para Nietzsche encontrar una aparente "solución" no era nunca el fin de su pensar.

- La sabiduría es en Nietzsche laberinto, extraña y perversa geometría en que el intelecto se pierde sin alcanzar jamás la certidumbre absoluta (...) en una carrera (...) que reemprende su juego una y otra vez sin cristalizar nunca en un estadio definitivo. Mucho antes de la revelación del Eterno Retorno ya había presentido Nietzsche el símbolo de toda sabiduría verdadera: la serpiente "ese animal que perece cuando no puede cambiar de piel".<sup>163</sup>

La serpiente es, efectivamente, un animal que perece cuando no puede cambiar de piel. Más arriba en este ensayo habíamos utilizado una cita en que se hablaba de que un espíritu al que se impide mudar sus opiniones deja de ser espíritu. Por otro lado, el símil de la danza, empleado por Nietzsche para simbolizar el dinamismo axiológico y hermenéutico, nos permite ligar esta cita directamente al tema del espíritu libre. Los símbolos del nuevo pensamiento creador y libre son, pues, el laberinto y la serpiente. Se trata, por lo demás, de un pensamiento que, en cuanto nuevo modo de experimentar el mundo, supone igualmente una nueva manera de experimentarse el hombre a sí mismo, de concebir la verdad, la sabiduría y el conocimiento, toda vez que, siendo la vida en el fondo abismal, todo acto humano de conciencia está tan signado por el abismo como confinado a los muros de un laberinto está todo esfuerzo interpretativo del intelecto. Mas asumir el *saber trágico* que ello representa no puede ser cosa más que de "guerreros del conocimiento" como los que

<sup>163</sup> Prólogo a *Humano, demasiado humano*, pg. 12.

hemos descrito anteriormente, verdaderamente dispuestos a hacer de su vida un experimento por estar dotados de la gran salud que impulsa al riesgo.

Los hombres más espirituales, por ser los más fuertes, encuentran su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros, en el experimento (...) <sup>164</sup>

Debido a lo fatigoso que resulta el no permanecer anclado a ninguna perspectiva alcanzada, es el del espíritu libre un destino heroico que solo individuos de constitución espiritualmente fuerte pueden tolerar. El laberinto exige el sacrificio, la renuncia al bienestar, así como la aceptación de la soledad y el desprecio que ya habíamos tenido ocasión de señalar respecto del espíritu libre. El camino del espíritu libre es espinoso, y los minotauros que habitan el laberinto que es el pensamiento asumido en su auténtica dimensión libre acechan siempre para despedazarlo. Ello no obsta para que, dotado de esa gran salud que lo impulsa al peligro y la veracidad a costa de su propia seguridad, persevere en él a riesgo de extraviarse.

Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida comporta en sí; de éstos no es el menor el que nadie vea cómo y en dónde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia. Suponiendo que ese hombre perezca, esto ocurre tan lejos de la comprensión de los hombres que éstos no lo sienten ni compadecen (...) <sup>165</sup>

La vida y el mundo son, al igual que el pensamiento, laberínticos, ambiguos y difícilmente expresables en un sistema. En atención a ello la verdad es concebida por Nietzsche como una mujer que no se deja conquistar por la torpe insistencia de los filósofos tradicionales, una mujer impenetrable, incomprendible, sin fondo o, antes bien, con una infinitud de trasfondos, como una serpiente que se muerde la cola para volverse infinita y

<sup>164</sup> *El Anticristo*, pg. 100.

<sup>165</sup> *Más allá del Bien y del Mal*, pg. 58.

ofrecer máscara tras máscara, interpretación tras interpretación en un incesante movimiento circular.

### El saber trágico <sup>166</sup>

La perplejidad ante un género artístico predilecto entre los griegos conduce a Nietzsche a formular la pregunta que da lugar a las reflexiones cardinales al interior de *El nacimiento de la tragedia*, primera y muy polémica obra del filósofo de Röcken. Tal pregunta se puede plantear en los siguientes términos: ¿porqué los griegos de la época más poderosa tuvieron necesidad de la tragedia como género artístico? Asistimos en este punto -y ello señala ya en gran medida la razón de que el citado texto resultase tan polémico-, a la puesta en entredicho de la concepción tradicionalmente aceptada del pueblo griego como sinónimo de mesura, orden y sensatez asociados -al menos en principio- a la figura del dios Apolo en la interpretación nietzscheana. En efecto, el sentimiento trágico tenía por figura central y trasfondo no tanto a Apolo -quien sin embargo desempeñaba, como veremos, un papel central en el arte trágico griego- cuanto al poderoso dios Dionisos, asociado por Nietzsche -también en principio únicamente- a la desmesura, el caos y cierto “insensato” ímpetu vital.

Así pues, para entender el fenómeno cultural de la tragedia entre los helenos Nietzsche dirige su atención al misterioso dios Dionisos, distinto a todo otro personaje del panteón griego en la medida en que se trata de una incorporación relativamente “tardía”. Para

<sup>166</sup> En este apartado partimos, en mérito a la brevedad, de la interpretación nietzscheana que identifica a Sócrates con el racionalismo metafísico. Juliana González y Lizbeth Sagols, entre otros, han señalado justificadamente la inexactitud de tal interpretación, mas entrar en detalles a este respecto rebasaría con mucho los objetivos del presente apartado. Baste, pues, con indicar que la visión que de Sócrates nos entrega Nietzsche es, al menos en *El nacimiento de la tragedia*, sumamente parcial y discutible.

comprender la fuerza descomunal y brutal de este dios hasta pensar en las celebraciones que los pueblos bárbaros llevaban a cabo, signadas por el desbordamiento, la desmesura, la demencia, la sangre derramada, en suma: el caos. ¿Cómo, pues, fue el pueblo griego capaz de aceptar semejante monstruo, calificado por Nietzsche como auténtico "bebedizo de brujas", dentro de la *polis*? Evidentemente hubieron de transformarlo hasta hacerlo compatible con la vida ordenada de la *polis*. Mas el sólo hecho de haberlo adoptado patentiza, a ojos del filósofo alemán, cierta afinidad del temperamento griego con dichas exuberantes e impetuosas oleadas, mismas que parecían derribar toda barrera establecida por el hombre civilizado. Ahora bien, para nuestro autor tales frenéticas oleadas representan el ímpetu vital propiamente dicho, esto es, la vida misma manifestándose con toda su omnipotente fuerza a través de los ánimos desbordados y llevados al límite de sus energías. Durante los rituales dionisiacos, el *principium individuationis* o "principio de individuación" que separa al individuo de todo aquello que le rodea se disolvía, dando paso a una embriagadora visión momentánea en que todas las cosas se mostraban confusamente mezcladas y como formando una primigenia Unidad. El primer sentido de lo dionisiaco es, pues, este, hallándose determinado por una experiencia límite en que las fuerzas más impetuosas de la vida -aquellas que empujan de manera manifiesta al riesgo y la pérdida- se hacen presentes. De acuerdo con esta interpretación, la verdadera esencia de las cosas se revelaría en la cumbre de esos estados dionisiacos, mostrándose como algo profundo, indiferenciado, irracional, indiferente a las intenciones humanas, carente de todo orden o estructura, incierto, amorfo y no-cualificado. En contraste, la figura del dios Apolo representa la forma, la superficie creadora, la definición, la certeza, el límite, lo ordenado, cualificado y estructurado, así como el *principium individuationis* del sujeto. Frente a Apolo, Dionisos se convierte en una potencia disgregadora, disolvente, que destruye toda

forma para mostrar al individuo su propia fragilidad, finitud y contingencia dentro del poderoso y eterno oleaje de la vida pero, al propio tiempo, haciéndolo participe de tal oleaje y proporcionándole una momentánea sensación de eternidad. Apolo y Dionisos representan, pues, dos instintos contrapuestos presentes en el hombre y en la Naturaleza misma. Antes de examinar la manera en que este juego apolíneo-dionisiaco de creación y destrucción da forma al arte trágico griego, analicemos una figura insoslayable en la configuración del concepto nietzscheano de lo dionisiaco.

En efecto, para entender cabalmente el fenómeno de la tragedia desde el ángulo en que es abordado por Nietzsche hemos primero de remitirnos al acompañante de Dionisos, es decir, Sileno, de quien el mito refiere que, habiéndole preguntado Midas qué era lo mejor a que podía aspirar el hombre, respondió que lo mejor hubiera sido no haber nacido, pero una vez nacido lo mejor era morir lo mas pronto posible. La sabiduría de Sileno desempeña un papel primordial en la concepción nietzscheana de la tragedia griega, pues sintetiza una experiencia en que la vida se le revela al hombre más allá de toda apariencia, mostrándose en su verdadera esencia bajo el signo de la finitud y el azar. Que la vida sea finita y azarosa quiere decir que se halla regida por lo irracional. Esta concepción apunta fundamentalmente a su gratuidad, así como al cansancio, al dolor, al sinsentido que conlleva. El caos que Dionisos revela posee también, pues, este aterrador aspecto.

A primera vista, el ímpetu vital y el saber trágico de Sileno parecerían ser por completo incompatibles, mas he ahí, precisamente, el meollo de la concepción trágica del mundo que al entender de Nietzsche caracterizó a la cultura griega. Ello en la medida en que, a pesar de conocer la sabiduría trágica de Sileno, no por ello dejaron los griegos de mostrar esa jovialidad que sus dioses, su moral y su arte testimonian, en que incluso lo horroroso, lo terrible y cruel aparecen divinizados y dibujados con un toque de ligereza. El genio griego



nos presenta: (...) *una existencia exuberante, más aun, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo* (*El nacimiento de la tragedia*, pg. 52). Así, la alianza entre Dionisos y Sileno da pie a un *pesimismo afirmador de la vida* de singulares características.<sup>167</sup> De la tragedia había afirmado Schopenhauer, pensador portador de un pesimismo negador de la vida:

(...) el fin de esa labor suprema del genio poético es mostrarnos el aspecto terrible de la vida, los dolores sin número, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el vergonzoso dominio del azar y el fracaso a que fatalmente están condenados el justo y el inocente, lo que nos suministra una indicación importante sobre la naturaleza del mundo y de la vida.<sup>168</sup>

Sin apartar la vista de tales realidades puestas de manifiesto por el arte trágico, Nietzsche concibe a éste como un elemento por excelencia positivo y afirmador. Ahora bien, ¿cómo pudieron los griegos, después de haberse hundido en el abismo de la sabiduría de Sileno, evitar el abrumador abatimiento capaz de tentar a un Hamlet -por citar uno de los ejemplos manejados por Nietzsche- a la negación de la voluntad de vivir? Parece razonable pensar que vivir con las terribles revelaciones de Sileno a costas supondría una tarea imposible, y precisamente por ello los griegos necesitaron el arte trágico para poder seguir afirmando la vida. El mito trágico es una representación simbólica de la sabiduría dionisiaca por medios artísticos apolíneos, esto es, por medios artísticos de la apariencia. Es por ello que la tragedia antigua posee dos elementos constitutivos, a saber: la música y la imagen. La música es la Idea del mundo, es decir, la manifestación directa de la sabiduría dionisiaca portadora de la esencia de la vida, en tanto que el drama -el espacio escénico- es sólo su reflejo, su imagen o apariencia. La tragedia es la unión armónica de

<sup>167</sup> En realidad, el pesimismo de que hablamos va más allá del *pesimismo* y *optimismo* tradicionalmente entendidos, dado que un pesimismo unilateral que dejase de afirmar el aspecto laberíntico de la vida incuriría en un anquilosamiento, en una cómoda y conciliadora hemiplejía que anularía la tensión, la contradicción y la dinámica fluctuación que conforman el elemento fundamental del héroe trágico según lo concibe Nietzsche.

<sup>168</sup> *El mundo como voluntad y como representación*, pg. 201.

música e imagen: de verdad dionisiaca y apariencia apolínea. Convertida en arte, cubierta con el delgado velo de Apolo, la sabiduría dionisiaca se vuelve soportable, se transmuta en algo con lo que se puede vivir. El brutal oleaje dionisiaco, por sí solo desgarrador e insoportable, había de ser recubierto con el velo esperanzador de la belleza apolínea.

Lo dionisiaco, con su placer primordial sentido incluso en el dolor, es la matriz común de la música y el mito trágico, en donde la construcción y destrucción del mundo individual conduce a la apariencia a los límites en que se niega a sí misma, toda vez que en la tragedia el héroe es aniquilado, provocando en el espectador un sentimiento de desolación, pero al propio tiempo una embriaguez extática al intuir que, detrás del devenir incesante de las apariencias, la vida fluye, prevalece y prevalecerá siempre. Por un momento, el espectador traspasa las barreras del *principium individuationis*, se unifica con el todo y se funde con la esencia misma de la vida, que es dolor y alegría eternos. La tragedia muestra al individuo su esencial fragilidad, finitud y contingencia, más allá de los valores, saberes o creencias capaces de conferirle cierta aparente estabilidad, coherencia y orden a su existencia. El saber trágico obliga a mirar dentro del abismo del Uno indiferenciado, en que el orden trasluce anarquía de átomos, en que la homogeneidad se troca en heterogeneidad, en que lo familiar o Mismo deviene extraño u Otro y viceversa, en que lo uniforme deviene diverso y plural, lo cohesionado deviene fragmentario, lo ordenado caótico, lo claro confuso, lo nítido abigarrado, lo racional irracional, lo lógico ilógico, lo necesario azaroso y, en general, todo deviene hasta convertirse en su contrario. Hagamos notar que, si bien parece existir en principio una patente contraposición entre Apolo (el orden) y Dionisos (el caos) en *El nacimiento de la tragedia*, a medida que Nietzsche se adentra en el tema una única sustancia apolíneo-dionisiaca tiende a erigirse en la "unidad jánica" que habíamos advertido antes, caracterizada por el perenne juego de creación y destrucción, ese

movimiento circular semejante al de la serpiente que se muerde la cola, movimiento en que lo apolíneo queda subsumido en lo dionisiaco y Dionisos mismo termina incluyendo tanto la creación como la destrucción en el devenir incesante de orden y caos. Es precisamente a la aceptación de la realidad como una mezcla de aspectos ordenados y caóticos, luminosos y terribles, a lo que Nietzsche denomina *pesimismo dionisiaco* o *trágico*, cuando acaso esta última postura debiera ser considerada, más que como una suerte de negativo pesimismo, como la única actitud verdaderamente afirmadora, positiva y "digna" ante la existencia, en la medida que la asume tal como ésta es, sin exclusión de sus aspectos "sombrios".

Ahora bien, si la figura de Sócrates se yergue como una de las más importantes en *El nacimiento de la tragedia* es porque señala, según la intuición de Nietzsche, el fin de la pesimista pero afirmadora concepción trágica del mundo en favor de una fase que ha imperado hasta la actualidad en el desarrollo espiritual humano. La tragedia en cuanto género artístico comienza a morir cuando Eurípides, fiel a la sensibilidad de su buen amigo Sócrates, comienza a desviar su rumbo para convertirla en instrumento de propósitos originalmente ajenos a ella. Sócrates representa, en este contexto, el espíritu lógico ajeno a la concepción trágica de la vida, espíritu optimista por naturaleza y decepcionado espectador de la tragedia clásica de Sófocles y Esquilo. En ella no podía sino percibir:

Algo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas; además, todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle (...) <sup>169</sup>

Como afirma Nietzsche, para los propósitos pedagógicos de la filosofía socrática la tragedia constituye algo confuso, caótico, abigarrado y, más aun, peligroso para espíritus jóvenes carentes todavía de un "recto juicio". En la tarea de educar moralmente a un pueblo no cabe alusión alguna al azar, el caos o el sinsentido; por el contrario, debe antes

<sup>169</sup> *El nacimiento de la tragedia*, pg. 119.

bien hablarse de justicia divina, de necesidad, de recompensa para el bueno y castigo para el malo. La optimista racionalidad socrática pretende insertar la justicia en el arte con arreglo a su concepción optimista de la vida misma. En efecto, la "justicia poética" del *Deus ex machina* es ahora aplicada en el desenlace del drama, desenlace en el que, después de haber sido suficientemente martirizado por el destino a través de toda la trama de la obra, el héroe recibe una recompensa terrenal y alcanza la redención petrificándose en un armonioso e idílico estado de felicidad absoluta, solución que resuelve tensiones evadiendo la disonancia trágica que el ser humano mismo representa. Para el optimismo socrático, todas las antítesis han de encontrar finalmente su síntesis. Para el pensamiento dionisiaco auténticamente trágico, por el contrario, la vida vale en sí misma y debe ser afirmada con todo su dolor, su atroz injusticia, su sinsentido, sus contradicciones y ambigüedades, no necesitando ser redimida, justificada moralmente ni corregida a través del arte o la ciencia. Al decir de Nietzsche para Sócrates la vida, el mundo y todo lo que a ellos pertenece se halla marcado indeleblemente por la impronta de la racionalidad, de la claridad, de la univocidad que el pensamiento debe encontrar. Pero en el conocimiento dionisiaco del mundo que informaba la tragedia:

(...) en cada rasgo y en cada línea percibió algo inconmensurable, una cierta nitidez engañosa y a la vez una profundidad enigmática, más aún, una infinitud del trasfondo.<sup>170</sup>

Asimismo, todo en la tragedia señalaba hacia lo incierto, lo ambiguo e inabarcable, de tal suerte que los grandes problemas éticos quedaban sin solución, en tanto que el reparto de felicidad e infelicidad era sumamente desigual. Tal fue, pues, la desagradable impresión que tuvo Sócrates, al modo de ver de Nietzsche, de la tragedia, impresión derivada también de la ley suprema del socratismo estético, a saber: "todo tiene que ser inteligible para ser

<sup>170</sup> Ibid, pg 106.

bello".<sup>171</sup> Influido por Sócrates, Eurípides expulsa de la tragedia el elemento dionisiaco originario y la reconstruye a base de una consideración no dionisiaca que presenta dos caras hermanas: una moral y otra lógica. Ambos instintos, el moral y el lógico, intentan esclarecer al máximo los elementos "molestos" de la tragedia: la enigmática y abismal profundidad, la inconmensurabilidad, la infinitud del trasfondo, la ambigüedad, lo incierto e inaclarable que todo lo permea, la injusticia, las contradicciones y los problemas éticos no resueltos. Mas estos elementos, que la voluntad lógica encuentra molestos y pretende corregir en la tragedia, son inherentes a la vida considerada como Unidad de luz apolínea y sombra dionisiaca. Es, en efecto, la entera cara dionisiaca del mundo la que resulta molesta al hombre de instinto socrático, incitando sus esfuerzos por corregirla. Nietzsche denomina *delirio moral socrático* a la ilusión metafísica de que no sólo se puede aprehender racionalmente los más profundos abismos del ser, sino que incluso es posible *corregir* el ser. La nueva racionalidad que Sócrates pretende implantar tiene como objetivo el progresivo desvelamiento de todo enigma que encuentre a su paso, guiada por el "delirio" idealista que le da a la par un sentido y un derecho a existir, delirio que persevera en clarificar esa maraña a que el pensamiento se enfrenta cuando ejerce sobre la realidad sus funciones explicativas. Recordemos que si bien en la obra de Nietzsche Dionisos representa en sentido amplio la "jánica" Unidad primordial de luz y sombra, en sentido estricto se erige también en símbolo específico de esta última, por cuanto ha sido la abismal faz de la existencia negada por el idealismo metafísico. En efecto, al disociar artificialmente la faz dionisiaca (ahora en sentido estricto) de la vida, la imagen del mundo que el racionalismo obtiene no puede ser sino ideal, metafísica: se trata no ya del mundo

<sup>171</sup> Recordemos que en Platón el poeta es excluido de la República ideal porque en él no hay inteligencia consciente, cosa inadmisibles para el nuevo espíritu lógico amigo de la coherencia, la claridad y la definición.

sino de un imaginario trasmundo en que la sombra de los elementos dionisiacos de la vida ha sido desterrada.

Así pues, la tragedia es invadida por el racionalismo socrático. Ahora bien, lo importante a destacar aquí es lo siguiente: lo que le pasó a la tragedia le pasó a la civilización occidental en cuanto tal, que ha dejado de comprender la vida en su aspecto de multivocidad, devenir y cambio, para refugiarse en una cómoda posición existencial desde la cual cree poder resarcir la eterna herida del existir. Lejos de afirmar jovialmente la vida tal como esta es, el "hombre socrático" la niega en sus aspectos más problemáticos para quedarse con una ficticia y superficial imagen que da cabida a cierto ciego optimismo. Para dicho individuo, el afán de conocimiento no representa en modo alguno un hundirse en el indiferenciado y terrible abismo dionisiaco del mundo, sino un escrutar la naturaleza de las cosas, penetrando sus causas para establecer una clara diferenciación entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre el apariencial fenómeno y su inmutable esencia, dicotomías todas que parecen atender más a una cándida esperanza que a un verdadero análisis de la naturaleza misma de las cosas. En este esfuerzo teórico el pensamiento termina por construirse un círculo de certezas, una minúscula "barca flotando en el mar embravecido" que ruge por todas partes (haciendo uso de la bella imagen schopenhaueriana), sin por ello dejar de tropezar de cuando en cuando con los límites del círculo -fuera del cual el temible abismo se extiende-, experimentando vértigo al constatar la radical fragilidad de todos sus construccios intelectuales. Así, al menos al modo de ver de Nietzsche, a la avasalladora victoria del optimismo racionalista se debe en parte que las estructuras de pensamiento dominantes en Occidente sean terriblemente violentadas por el caos dionisiaco, llegando a producirse un enorme sentimiento de espanto en el hombre cuando:

(...) le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, una excepción.<sup>172</sup>

El referido espanto se debe, pues, a que el principio de razón sufre una excepción, a que la coherencia y homogeneidad que las fuerzas configuradoras del pensamiento han logrado tejer por encima del caos, por encima del abismo que originariamente supone la existencia, son súbitamente disueltas por disgregadoras potencias dionisiacas. Pero, para el racionalismo socrático la razón no es sólo un esfuerzo ordenador del pensamiento, sino que es la esencia misma del mundo la que es racional. Por ende, la referida excepción es interpretada por el instinto socrático como un "error", como un problema a ser resuelto. Pero el error no puede pertenecer al mundo, pues éste es racional, de modo que la excepción percibida no puede ser real: se trata, entonces, de una ficticia apariencia, de una contradicción lógica que debe ser esclarecida, eliminada. Notemos, empero, que para Nietzsche esas "excepciones" que al instinto lógico espantan son inseparables de la realidad misma. La excepción es el heterogéneo fragmento que entra en contradicción con la homogeneidad creada merced al estricto apego a ciertas reglas de ordenación de fragmentos (reglas de configuración de lo Mismo y lo Otro), es la pieza divergente que no encaja en el artificiosamente optimista rompecabezas racionalista, el ladrillo que no entra en el edificio levantado con base en un olvido de la dimensión problemática que todo constructo del pensamiento presupone. La excepción proviene del caos dionisiaco -fundamento de la vida misma- que la razón se empeña en organizar de una vez para siempre. Reconozcamos en Edipo y Hamlet al perplejo hombre que, viendo su vida convertida en un inexplicable caos, cae presa del espanto al constatar que el principio de racionalidad de su mundo se desbarata cual precaria isla devorada por un mar embravecido. Lo que Hamlet y Edipo

<sup>172</sup> *El nacimiento de la tragedia*, pg. 43.

vislumbran es el azar, el abigarrado laberinto, el devenir sin regla, la contradicción, el sinsentido, el absurdo, la total incertidumbre y ausencia de puntos fijos de referencia a los cuales asirse para conservar la estabilidad; en una palabra, lo que tales personajes vislumbran es el terrible fondo dionisiaco de la vida. Bien mirada, esta cuestión se halla estrechamente ligada a las del nihilismo y la muerte de Dios, pues es precisamente la ausencia de puntos fijos de referencia lo que este par de "acontecimientos" desencadenan, quedando vedada la posibilidad de ordenar el caos del mundo alrededor de un núcleo que defina el Todo de conexiones existentes entre los entes. Así, la conciencia del carácter insostenible de un "mundo verdadero" pensado metafísicamente revela el abismo dionisiaco sobre el cual el optimista racionalismo pretende extender su imperio. En efecto, el escepticismo ante una Verdad entendida metafísicamente -y por tanto ante el conocimiento mismo, al menos en su acepción tradicional- constituye la piedra de toque del pesimismo trágico, dado que el sinsentido alcanza su paroxismo cuando referido a las cuestiones relacionadas con el conocimiento humano. Como afirma Eugen Fink:

(...) se experimenta el saber trágico acerca de la situación edípica del hombre, y esta experiencia tiene la forma negativa de no llegar a conseguir una concepción unitaria del mundo que defina el papel del hombre desde la conexión del todo (...) nada tiene ya sentido si el puesto del hombre en el mundo es incognoscible.<sup>173</sup>

En este último sentido que la presente cita saca a relucir, el racionalismo socrático -por oposición al saber trágico según la interpretación nietzscheana- representaría la matriz de concepciones unitarias del mundo, concepciones de naturaleza eminentemente metafísica capaces de llenar al hombre de esperanza respecto de su propio destino. De conformidad con ello, no es de extrañar que el pensamiento gregario dominante en Occidente, tendente a la comodidad y la "suavidad", encontrase en el optimismo metafísico un reconfortante

<sup>173</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 182.



bálsamo, llegando a encumbrarlo y otorgándole la victoria definitiva sobre la concepción trágica preponderante entre los griegos. Se trata, empero, de una victoria provisional, pues para Nietzsche la posibilidad de cierto renacimiento de la tragedia, expresada por medio del concepto de un "Sócrates músico", resulta viable en la medida en que la lucha entre la tragedia y la metafísica continúa.

Si la tragedia antigua fue sacada de su rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia, habría que inferir de este hecho una lucha eterna entre la consideración teórica y la consideración trágica del mundo (...) <sup>174</sup>

Puede resultar confuso el hecho de que, después de haber sido incansablemente asimilada la noción de *espíritu libre* a cierto frío y bienhechor espíritu científico, se constate que en *El nacimiento de la tragedia* la ciencia -oculta bajo el nombre de "consideración teórica del mundo"- es merecedora de calificativos enteramente distintos, tendentes antes bien a desacreditarla. Ello no encierra, sin embargo, contradicción alguna, puesto que, al igual que en el caso del arte, Nietzsche ensalza siempre aquellas formas de ciencia que revelan el fondo dionisiaco de la existencia, en tanto que critica acerbamente toda forma de irreflexivo optimismo, sea artístico o científico.

### **El héroe dionisiaco**

La actitud dionisiaca ante la vida resulta accesible a una especie de hombre capaz de soportar, de la mano del terrible Sileno, el abismo del sinsentido, las dolorosas tensiones, disonancias y desarmonías que la existencia humana entraña, sin por ello dejar de afirmarla con intensidad. Mas incluso los hombres de una constitución espiritual fuerte, como sin duda concibe Nietzsche a los griegos creadores de la tragedia antigua, requieren consuelos

<sup>174</sup> *El nacimiento de la tragedia*, pg. 140.

que los protejan del terrible saber trágico, a manera de velos que los guarden de mirar fijamente en el abismo. En este sentido, mientras más delgado sea el velo que se emplee para ocultar el fondo dionisiaco de la vida, más fortaleza y grandeza se delatará en un individuo. Pues bien, el consuelo del hombre trágico, que consiste en considerar que en el juego dionisiaco de creación y destrucción el "impetu vital" siempre impera e imperará, es superior en rango al socrático que recurre al optimista instinto lógico-científico en un intento por "corregir el ser". Ello es así en atención a que el consuelo del hombre trágico acepta el eterno devenir de creación y destrucción como el devenir que es, sin artificios que lo aparten por completo de su abismal esencia.

Comienzan a resultar visibles, al hilo de nuestra interpretación, los nexos entre el héroe trágico tal como lo entiende Nietzsche en relación con la tragedia griega y el espíritu libre. En particular, ha sido revelador examinar el concepto de un héroe trágico "genuino", es decir, que no requiere ser redimido pues no desea renunciar a la disonancia trágica que la tensión vital misma supone. En *Aurora* se define en los siguientes términos el tipo humano al que se dirige la tragedia en cuanto género artístico:

A las almas que así entienden la pasión se dirige la tragedia, a las almas duras y belicosas a las que difícilmente se vence.<sup>175</sup>

De la misma manera que el belicoso espíritu libre se separa del espíritu siervo en su deseo de no detenerse nunca en un orden, una paz o una certidumbre definitivas -así como en su deseo de llevar la crítica al extremo de la disolución permanente-, el hombre dionisiaco es (...) *el hombre belicoso que destruye y niega, porque afirma la vida en su eterno devenir transfigurador* (cf. pg. 14 del prólogo de Dolores Castrillo Mirat a *La voluntad de poderío*). Habiendo un impulso hacia el caos y un impulso hacia el orden,

<sup>175</sup> *Aurora*, pg. 216.

mismos que Nietzsche designa con los nombres de "dionisiaco" y "apolíneo" respectivamente <sup>176</sup>, existen asimismo tipos humanos que fienden a uno u otro. Desde luego, hemos visto ya que para nuestro autor el carácter del mundo en su conjunto es en esencia caótico, estando caracterizado por el devenir, el azar, la ambigüedad y el sinsentido, de tal manera que el impulso humano hacia el caos resultaría, en cierto sentido al menos, el más "veraz". Por el contrario, el impulso exclusivo hacia el orden que denota la estrechez de perspectivas del espíritu siervo, amante de la claridad y la comodidad, subleva a Nietzsche y le empuja a decir que la vida no debe ser despojada de su carácter ambiguo: *¡así lo exige el buen gusto, señores, el gusto del respeto ante todo lo que sobrepasa vuestro horizonte!* (*La gaya ciencia*, pg. 303). Recordemos: mientras más verdad -la verdad del devenir y precariedad de convicciones, valores y creencias que el pensamiento adulto y "científico" pone ante los ojos- puede soportar un espíritu, más grandeza hay en él y más elevado es su rango, y sólo al espíritu provisto de una fortaleza espiritual inmensa, así como de una actitud existencial heroica, le es dado alcanzar niveles extremos de veracidad.

La asociación de los conceptos *caos* y *devenir* proviene, por lo demás, de la dicotomía entre *ser* y *devenir*, interpretada por Nietzsche, en el contexto que por el momento nos ocupa, como la cuestión de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento humano, en donde la creencia metafísica en "el Ser" conduce al optimismo respecto a la posibilidad de alcanzar un conocimiento y una verdad absolutos, intención ésta de carácter eminentemente racionalista. Es en este sentido que Nietzsche asevera, en favor de sus compatriotas a quienes en general pocas cosas elogia, que los alemanes atribuyen a lo posible, al *devenir*, un grado más alto de profundidad y riqueza que a lo que es, al *ser*. Por otra parte, en un prefacio crítico a *La gaya ciencia* leemos:

<sup>176</sup> Véase a este respecto el prólogo de Charo Crego y Ger Groot a *La gaya ciencia*, pg. 8.

La tragedia del pensamiento reside, según Nietzsche, en la incapacidad de pensar por sí mismo la realidad de su devenir. (...) "Si presuponemos que todo es devenir, sólo será posible el conocimiento partiendo de la creencia en el ser". (...) Sólo congelando la realidad en devenir hasta llegar a un estado en el que nada fluye sino que es, el pensamiento obtiene un asidero que le permite actuar de manera efectiva.<sup>177</sup>

De tal suerte, la creencia en un Ser -la "mentira" metafísica por excelencia- resultaría necesaria para el conocimiento. Lo trágico estribaría, pues, en verse impelido a *querer la mentira*, a *querer la ilusión* de la permanencia, del orden, a sabiendas de que se trata de una mera apariencia. En la cita precedente observamos ya de manera explícita, por lo demás, la referencia a cierta tragedia del pensamiento, en donde el sentimiento de di-sonancia o desarmonía provocado por el saber trágico fundamental aparece estrechamente vinculado al tema del conocimiento y sus consecuencias. Pero de todos los presuntos "conocimientos" humanos, frágiles construcciones edificadas sobre un primigenio abismo, sólo uno merece seria consideración a ojos del filósofo alemán, a saber: la toma de conciencia respecto del abismo mismo, esto es, la visión del fondo dionisiaco de la existencia. Tal conciencia del fondo dionisiaco de la vida denota la actitud heroica de quien se asoma al caos de la existencia sin necesidad de falseadores velos u optimistas consuelos metafísicos. Es precisamente el abandono de la insoluble relación de tensión entre orden y caos, premisa central del consuelo metafísico, lo que Nietzsche recrimina acerbamente a Wagner en numerosos escritos. La valentía en el conocimiento consiste, pues, en asumir la tragedia de la existencia tal como la sabiduría dionisiaca de Sileno la hace aparecer, en tanto que la cobardía se refleja en todas aquellas actitudes que empujan al hombre a abrazar un credo ficticio capaz de embellecer "artísticamente" su entorno vital o a sí mismo. Mas tal descripción en términos de valentía corresponde precisamente al "guerrero del

<sup>177</sup> Estudio introductorio a *La gaya ciencia*, pg. 15.

conocimiento” que el espíritu libre representa, al “hombre del renunciamento” que, tras la muerte de Dios, ha de forjar su propia vida sobre el vacío, apartado de las concepciones unitarias del mundo, de las firmes convicciones y las verdades absolutas, del optimismo que a todo pretende dar un sentido susceptible de encajar en el horizonte de lo deseable para, a fin de cuentas, terminar estableciendo el imperio de lo meramente apolíneo por encima de su necesario complemento dionisiaco.

“ (...)nunca más descansarás en la confianza infinita -te vedas detenerte ante una sabiduría última (...) ya no hay para ti ningún retribuidor ni perfeccionador último -ya no hay razón en lo que ocurre, ni amor en lo que te ocurrirá, para tu corazón ya no hay abierto ningún lugar de descanso donde tan sólo tenga que encontrar y no buscar, te resistes a cualquier paz última, quieres el eterno retorno de guerra y paz (...)”<sup>178</sup>

Tal resistencia frente a una paz última corresponde al talante existencial de ciertas “almas duras y belicosas” a que se hacía referencia en una cita precedente, misma que hacía de la tragedia un género artístico dirigido a tales naturalezas. Como se lee también en *La gaya ciencia*, hay mucho de heroísmo oculto en el hombre belicoso que se halla en perpetua lucha con ciertas ideas fundamentales que le atormentan. Tales ideas se refieren, sin duda, al aspecto que las cosas y el mundo en general adquieren al ser despojadas de todo romántico velo. Así, tras preguntarse: ¿qué es romanticismo? y asociarlo a los nombres de Wagner y Schopenhauer, Nietzsche llega a la siguiente conclusión:

(...) hay dos tipos de sufrientes, en primer lugar los que sufren de la plenitud exuberante de la vida, quienes quieren un arte dionisiaco y, asimismo, un conocimiento y enfoque trágico de la vida -y, en segundo lugar, los que sufren del empobrecimiento de la vida, quienes buscan tranquilidad, quietud, mar encalmado, redimirse a sí mismos por el arte y el conocimiento, o bien (...) aturdimiento y locura.<sup>179</sup>

<sup>178</sup> *La gaya ciencia*, pg. 211.

<sup>179</sup> *Ibid*, pg. 298.

De acuerdo con Nietzsche, a este último tipo de sufrientes responde todo romanticismo en las artes y el conocimiento, en tanto que consuelo frente a la tragedia de la existencia, tragedia que termina por desaparecer ante la mirada optimista de quien ha falseado convenientemente el fondo dionisiaco de la vida. Es el más pobre vitalmente quien más necesidad tiene de apacibilidad en el pensamiento y en la acción, llegando a necesitar incluso un "redentor", un dios capaz de brindar consuelo. Del mismo modo, necesita de la lógica -entendida ésta como la apolínea inteligibilidad conceptual de la existencia-, dado que le tranquiliza e infunde confianza al trazar luminosos horizontes que disipan su temor. A este tipo de hombre pertenecen, a juicio de Nietzsche, el espíritu siervo, el cristiano y el epicúreo, figuras esencialmente románticas y opuestas al hombre dionisiaco. A la inversa, el excedente de fuerzas creadoras o fecundadoras de este último hace que no necesite consuelos de ningún tipo, pudiendo incluso someterse a pérdidas y riesgos impensables para los primeros.

El más rico en plenitud vital, el dios y el hombre dionisiaco, puede permitirse, no ya la contemplación de lo pavoroso y problemático, sino hasta la acción pavorosa y cualquier lujo de destrucción, disolución y negación (...) <sup>180</sup>

Para poner de relieve la estrecha relación entre el heroísmo del espíritu libre, el pesimismo dionisiaco y el tema del devenir, agreguemos que en *La gaya ciencia* (pg. 300) se hace una distinción entre el anhelo de fijar, eternizar o ser y el anhelo de destrucción, cambio o devenir, asociando el primero al optimismo siervo y el segundo al pesimismo dionisiaco. A la hora de juzgar el anhelo de destrucción, no obstante, se debe distinguir entre aquel que responde genuinamente a las exigencias del pesimismo dionisiaco y aquel que surge, antes bien, de un mero odio hacia la vida y que nuestro autor denomina *pesimismo romántico*.

<sup>180</sup> Ibid, pg. 299.

El anhelo de destrucción, cambio, devenir puede ser expresión de fuerza pletórica, preñada de futuro (mi terminus para ellos es, como se sabe, la palabra "dionisiaco"), mas puede también ser el odio del malogrado, menesteroso, desfavorecido, que destruye, que tiene que destruir porque le subleva y exaspera lo existente (...) Que podría haber otro pesimismo muy distinto, este barrunto me pertenece como algo inseparable (...) Denomino a ese pesimismo del porvenir (...) *pesimismo dionisiaco*.<sup>181</sup>

Pese a haberle sido sugerido por el fenómeno de la tragedia entre los griegos, Nietzsche termina por considerar el pesimismo dionisiaco como un descubrimiento propio, mas no en el sentido de haber sido por él "inventado", sino en el sentido de que es él el primero en ver en tal pesimismo una corriente vital que apenas comienza a despuntar en el nuevo orden de cosas instaurado por la muerte de Dios, ese orden de cosas que tiene por figura central al espíritu libre, capaz de vivir sin el velo supremo que la creencia en un Dios ordenador -en conjunción con otras instancias de carácter metafísico, romántico y optimista- tendía sobre el abismal fondo dionisiaco de la existencia.

En efecto, ¿quién es el hombre fuerte que no busca descanso en lo fácil, que todo lo problematiza y pone en crisis, que asume la eterna lucha de contrarios sin pretender resolver definitivamente las antítesis, que no espera redención de un oportuno *deus ex machina*, que reflexiona de conformidad con una honestidad psicológica y un afán de veracidad ajenos a la gregaria prueba del placer del espíritu siervo, que heroicamente se sostiene sobre un abismo, al sumergirse en el laberinto del pensamiento? El "culto" al Dionisos nietzscheano, carente de rituales y prácticas religiosas, se cifra en la afirmación de la vida sin exclusión de su aspecto trágico. Al nivel del pensamiento, el fenómeno de lo trágico se puede asimilar a la permanente incertidumbre, la insoluble contradicción, la aceptación de la necesaria injusticia del juicio y el pensamiento humanos, la inexorable alternancia de creación y destrucción. El asumir el pensamiento en tanto que laberinto

<sup>181</sup> Ibid, pg. 300. Las cursivas son nuestras.

presupone tales condiciones. Asimismo, presupone un sacrificio y una renuncia: la renuncia a las "verdades" agradables, cómodas y superficiales que el pensamiento gregario tiende a buscar y a encontrar a costa de cierto "saber originario". Así, el hombre trágico al nivel del pensamiento es, por todo lo dicho, el espíritu libre, y Dionisos es el dios ante el cual su pensamiento se inclina. El talante existencial del espíritu libre es de naturaleza heroica porque no falsea la realidad, porque la ve tal como es, con todo lo problemático y terrible del drama que deriva de hallarse inserto el hombre en una realidad que fluye, que no se deja aprehender con facilidad, que plantea como inevitables la incertidumbre, la contradicción y la injusticia.

### **La disolución del Yo**

Recordemos que, pese a quedar caracterizado el espíritu libre como tipo humano por excelencia sano y fuerte, reviste también un aspecto de debilidad en comparación con el hombre gregario, en el sentido de que este último coadyuva a consolidar el elemento estable en una comunidad, estando provisto de una firmeza de carácter que le convierte en un hombre de partido que actúa con base en sólidas convicciones, en tanto que el espíritu libre, demasiado escéptico y crítico para detentar convicciones, revela en esa misma medida una marcada debilidad de carácter. Con arreglo a esta interpretación habíamos detectado cierto elemento *decadente* en la constitución tipológica del espíritu libre. Dicho elemento decadente permea la actitud toda del espíritu libre frente a la verdad, el conocimiento y el hombre. Si analizamos los procesos de aprehensión de la realidad característicos del pensamiento asumido en tanto que laberinto, descubriremos que el aludido elemento decadente se encuentra a su base. En efecto, la decadencia -al menos en esta acepción que



Nietzsche emplea con frecuencia- se puede definir en términos generales haciendo uso de la noción de *disgregación*. En el plano "sociológico" recién aludido ello se traduce en el elemento disgregador que desestabiliza la cohesión que la conciencia gregaria proporciona. Al nivel del conocimiento, por otra parte, el elemento disgregador y decadente ha sido ya identificado en el presente ensayo como aquel que desarticula las rígidas concatenaciones de juicios y saberes, obtenidas gracias al juego de lo Mismo y lo Otro y a menudo aplicadas o sostenidas de manera acrítica. Así, la fórmula de esta peculiar clase de decadencia parece ser la anarquía de átomos, la disgregación de los elementos de un orden configurado en que el fragmento deviene soberano y salta fuera del *todo*, oscureciéndolo y a la postre disolviéndolo. Ahora bien, en el ámbito ético ello da como resultado la libertad individual. El hombre libre es para Nietzsche aquel que, "fragmentado" o disgregado por el pensamiento crítico que aplica implacablemente sobre sí mismo, termina por romper las ataduras de sus convicciones, trocando la certidumbre animal y la firmeza de carácter por un laberinto de infinitos pasillos en que todo vuelve a ser problema no resuelto, incluido su propio ser. Que la libertad individual dependa de una tendencia decadente no señala matiz negativo alguno sino, por el contrario, la afirmación más radical y positiva del devenir vital, toda vez que la decadencia es entendida, en lo concerniente al espíritu libre, como plataforma de lanzamiento hacia siempre nuevos experimentos y más elevadas posibilidades de vida. Recordemos a este propósito que la mayor fortaleza del espíritu siervo en el campo de la acción contrasta con su patente debilidad en el campo del espíritu, en donde el espíritu libre demuestra manifiesta superioridad y la palabra *decadencia* termina denotando, a la inversa, las estructuras carentes de vigor creador propias de la conciencia gregaria.

Encontrar en sí el profundo laberinto en lugar de superficiales órbitas cíclicas significa haber aprendido, en virtud de las artes de disgregación del pensamiento crítico, a ver la heterogeneidad, la pluralidad y el fragmento en el aparente orden unitario del propio ser, de la propia identidad.

La sabiduría es en Nietzsche laberinto (...) Espejo partido en mil pedazos, donde nuestra identidad se disuelve en mil efectos de perspectiva, en una carrera de máscaras que reemprende su juego una y otra vez sin cristalizar nunca en un estadio definitivo.<sup>182</sup>

Los rituales dionisiacos, así como el arte trágico griego, presuponían la disolución o ruptura del *principium individuationis* apolíneo, disolución que permitía columbrar cierta primigenia unidad restablecida. En realidad, la doctrina mística de la tragedia puede definirse como el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente más allá del apariencial principio apolíneo de individuación. En *El nacimiento de la tragedia* (pg. 242) asevera Nietzsche que la meta sublime de la cultura apolínea descansa en la exigencia ética de la medida. Mas la medida sólo resulta posible bajo el supuesto de que los límites del alma son cognoscibles, pues para respetar los propios límites -los límites del Yo, de la conciencia individuada- es menester primero conocerlos. Sobre esta base entendía Nietzsche el valor ético de la sentencia apolínea: "conócete a tí mismo". Ahora bien, precisamente son los límites del apariencial mundo apolíneo lo que las potencias dionisiacas disuelven en su salvaje explosión, desbordando con ello toda ética exigencia de medida. En rigor, la *autognosis* es siempre en mayor o menor medida ilusoria, dado que todo parámetro que sirva como punto de referencia para conocer los límites del Yo resultaría arbitrario y meramente apariencial, pues el "saber trágico originario" revela la unidad última de todo lo existente y la imposibilidad de establecer demarcaciones fijas y

<sup>182</sup> Estudio introductorio a *Humano, demasiado humano*, pg. 12.

definitivas. Así, en la experiencia dionisiaca que suministró al pueblo griego una nueva intuición de la vida:

Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la medida, demostró ser aquí una apariencia artificial: la "desmesura" se desveló como verdad.<sup>183</sup>

El *principium individuationis*, gracias al cual el Yo individual se determina y limita, es virtualmente borrado por las potencias dionisiacas disgregadoras. La autoconciencia y la identidad personal dependen, en este sentido, de ciertos mecanismos apolíneos que preservan la cohesión del todo, al cual subyace el abismo dionisiaco en calidad de verdad originaria oculta tras el ilusorio velo de Apolo. ¿Cuál es la naturaleza de los mecanismos merced a los cuales el principio de individuación se sostiene?

En *La genealogía de la moral* habla Nietzsche del proceso civilizatorio a través del cual se ha impuesto el hombre a sí mismo una serie de límites de carácter ético. El resultado de dicho proceso es el animal doméstico llamado *hombre moderno*, que puede hacer promesas y responder de sí en cuanto futuro debido a que se ha vuelto calculable para los demás y para sí mismo. A fuerza de preceptos cuyo incumplimiento supone un severo castigo, la voluntad del hombre ha adquirido a través de la historia una memoria poseedora de cierta función moral regulativa. Por medio de la educación moral impartida por la cultura en su afán civilizatorio obtiene el Yo, pues, nítidos límites y demarcaciones que lo vuelven predecible, en la medida en que lo inducen a querer repetidamente lo querido una vez, a saber: aquella conducta que cosechó la aprobación de las instancias moralizadoras. Si suponemos que el hombre es en principio un *todo indiferenciado* de conductas y pulsiones, la tarea de la moral consistiría en fomentar la proclividad a aquellas que correspondan al modelo moral vigente en una cultura determinada.

<sup>183</sup> *El nacimiento de la tragedia*, pg. 242.

En este punto, la filosofía de Nietzsche guarda un estrecho parentesco con las reflexiones que en torno al fenómeno moral desarrollaría más tarde Sigmund Freud. Para ambos, la moral entraña una renuncia a la actualización de potencialidades humanas, cuando no a la misma felicidad como sucede en el caso de Freud. Para ambos, también, el proceso civilizatorio, que se impone en términos educativos mediante la instauración de un "cerco" de lindes relativamente estrechos, se orienta a lograr cierta homogeneidad, uniformidad o univocidad en los procesos mentales humanos y, por tanto, en las conductas que de ellos se derivan. Marcando cauces y derroteros fijos a las pulsiones y pensamientos es como la moral pretende lograr dicho objetivo, recurriendo a tal efecto a la inhibición por medio del castigo. Se trata, en sentido estricto, de una moral de corte racionalista, moral "aséptica" a causa de la cual ha de sacrificarse una buena porción del ser del hombre en aras de volverlo enteramente consecuente consigo mismo. Mas nos enfrentamos aquí, cabalmente, a un proceso civilizatorio que coarta la libertad del hombre, separándolo de la originaria amplitud de posibilidades que le impulsa al experimento y convirtiéndolo en mero siervo de un orden de cosas preexistente, pre-configurado. Así pues, detrás de la *moralización* progresiva de Occidente podemos reconocer las directrices del pensamiento gregario que, al decir de Nietzsche, anima al espíritu siervo dominante en nuestra cultura. Al interior del cerco educador establecido por la superficial conciencia gregaria (superficial en la medida en que rehuye la profundidad del abismo dionisiaco), la transgresión de la norma da lugar a una proscripción que hace de lo Otro, de lo no-familiar, algo en esencia "patológico" y equívoco, toda vez que los límites empleados ingenuamente para discernir entre "lo bueno y lo malo", así como entre "lo falso y lo verdadero", son aceptados de manera acrítica como algo fijo e incontestable.

El espíritu siervo, con la característica estrechez de miras que le cierra el paso a la amplitud hermenéutica, presenta en su propio Yo los rasgos que la moral busca introyectar en el individuo civilizado: homogeneidad, uniformidad, univocidad. En contraste, el espíritu libre posee tantos "Yos" como conciencias o sensibilidades haya logrado capturar a través de su actitud existencial abierta a lo posible, misma a la que más arriba habíamos hecho corresponder el término técnico de *perspectivismo*.

Añadamos, como colofón a la analogía que entre Freud y Nietzsche hemos percibido, que para ambos pensadores la vida psíquica, lejos de ser lineal, es esencialmente discontinua y fragmentaria. Es el pensamiento creador el que une de continuo los dispersos fragmentos del Yo, reconstruyéndolo incesantemente en un proceso que convierte la existencia humana en un tejido irremediablemente preñado de tensión, debate, ambigüedad, lucha de contrarios, desgarramiento, esfuerzo y perpetua elección. En suma, la convierte en un problema o conflicto irresoluble. Como afirma Freud:

El orden es una especie de impulso de repetición que establece de una vez para todas cuándo, dónde y cómo debe efectuarse determinado acto, de modo que en toda situación correspondiente nos ahorraremos las dudas e indecisiones. (...) Cabría esperar que se impusiera desde un principio y espontáneamente en la actividad humana, pero por extraño que parezca no sucedió así, sino que el hombre manifiesta más bien en su labor una tendencia natural al descuido, a la irregularidad y a la informalidad, siendo necesarios arduos esfuerzos para conseguir encaminarlo (...) <sup>184</sup>

Utilizando símbolos nietzscheanos, cabe decir que la alternancia de creación-destrucción -es decir, la alternancia del velo apolíneo y el desgarramiento dionisiaco, misma que en sentido amplio puede denominarse *dinámica dionisiaca*- asegura la amplitud y polimorfismo de la vida psíquica, quedando asumido el laberinto del Yo como el laberinto que es. Muy distintamente, el pensamiento gregario elimina las divergencias y disonancias para anular su propia diferencia y así lograr uniformarse, construyendo puentes

<sup>184</sup> *El malestar en la cultura*, pg. 37.

entre sus fragmentos cual si, guiado por el unívoco hilo de Ariadna que la férrea *costumbre* provee, pudiese orientarse sin problema en el laberinto de su conciencia y hacer desaparecer el abismo que se extiende bajo sus pies. Mediante este falseador movimiento del pensamiento, el hombre gregario consigue plena congruencia entre sus fragmentos y logra volverse claro, transparente, perfectamente unívoco para sí mismo. En efecto, el espíritu siervo, proclive a tornarlo todo amable y cómodo, no representa un problema para sí mismo: muy por el contrario, se percibe como una nítida e inmutable unidad sin resquicios. En último término, asistimos a la exhibición de uno más de los absolutos edificadas por la a ojos de Nietzsche optimista y superficial metafísica racionalista: el Yo.

Si el proceso moralizador pretende determinar al Yo, poniéndole bajo las cadenas de la costumbre y señalándole un reducido número de posibilidades en una línea homogénea de pensamiento y conducta, se sigue que el despertar del espíritu libre ha de implicar también el surgimiento de una autoconciencia que, deseosa de libertad, procede a desembarazarse de esas cadenas y límites que le vedan el camino a su plena amplitud. El espíritu libre tiende, pues, a desarrollar ese trasfondo a un mismo tiempo completo y fragmentado que subyace a las demarcaciones establecidas por el cerco educador. El trasfondo abismal es completo en la medida en que no se halla sometido a la acción parceladora del instinto moralizante, pero es al propio tiempo fragmentario por cuanto se sustrae a la lógica de ese mismo instinto que, al entrar en contacto con él, lo organiza para dar cohesión a sus átomos y tornarlo homogéneo, libre de divergencias y contradicciones radicales. Al sumergirse en sí mismo -en sus pensamientos, motivaciones y conductas- el espíritu libre ensaya sus posibilidades, explora las causas de éstas, altera las perspectivas o sensibilidades acumuladas y modifica su ser en aras de establecer vínculos incesantemente nuevos con la realidad, todo ello fuera de las fronteras del estrecho cerco educador instituido por la conciencia gregaria para

eliminar la diferencia y simplificar, falseándola, la vida. Es por ello que el espíritu libre tropieza, en el proceso de su pensar, con la intrincada red de líneas interpretativas -semejantes a pasillos de un laberinto- que su amplia conciencia le ofrece. Tal laberíntica amplitud de pensamiento corresponde para Nietzsche, por razones que hemos venido exponiendo a lo largo de nuestro estudio, a la amplitud de la vida misma, cuyo devenir conlleva la perenne actualización de infinitas posibilidades.

Al trascender las estrechas estructuras mentales implantadas en su ser por el cerebro educador, el espíritu libre apunta a la totalidad de sus posibilidades, explorando sectores que el pensamiento siervo tiende a asimilar a "lo falso", "lo equívoco", "lo absurdo y carente de sentido".

Sinsentido es, habitualmente, una simple negación, se dice de un objeto que hay que suprimir. La intención que rechaza lo falso de sentido es de hecho la que rechaza el ser completo, y es por causa de tal rechazo por lo que no tenemos conciencia de la totalidad del ser en nosotros.<sup>185</sup>

Para Georges Bataille, audaz explorador de la profunda dimensión de interioridad descubierta por Nietzsche, la experiencia dionisiaca en y por la cual el principio apolíneo de individuación (es decir, el Yo metafísicamente entendido) se disuelve reviste el carácter de un *diferir de lo que ya se era para ganar lo desconocido*, para ejemplificar lo cual recurre al concepto nietzscheano de *amor fati* que para el filósofo francés implica un "querer la suerte", querer el azar y el fragmento, la inacabable procesión de máscaras y disfraces que se suceden sin cesar. A una procesión semejante se refiere sin duda Nietzsche cuando habla, en *Más allá del bien y del mal*, del "carnaval del espíritu histórico", considerándolo una conquista del hombre europeo liberado del yugo que la metafísica había uncido sobre él. El carnaval representa, en este sentido, un asumir la auténtica dimensión

<sup>185</sup> *Sobre Nietzsche*, pg. 23.

histórica, cambiante, finita y temporal del hombre. Se trata, para Bataille, de un juego en que precisamente la integridad ontológica de aquel que participa es, propiamente, lo que está *en juego*.

El tiempo sin juego sería como si no fuese. El tiempo quiere la uniformidad disuelta: a falta de lo cual sería como si no fuese.<sup>186</sup>

La disolución de la uniformidad, exigida por una temporalidad asumida de manera auténtica, supone la disolución del propio Yo, o al menos de aquello que se creía, con base en los mecanismos individualizadores del pensamiento siervo, el propio Yo. Ahora bien, la disolución del espacio en el cual se creía encontrar los propios límites, realizada con miras a ensayar nuevas posiciones vitales de conformidad con un genuino perspectivismo, desemboca en una experiencia *nihilista* en el sentido manejado en este ensayo, a saber, aquel cuya referencia emblemática resultó ser Edipo, personaje trágico a quien su vida termina por revelársele como un horroroso abismo carente de forma y dirección definidas. Para el espíritu libre, imbuido del pesimismo trágico, el nihilismo constituye una herramienta por medio de la cual cumple con su labor específica: poner en crisis el mundo, la llamada "realidad" y su conciencia misma, convirtiéndolos de nuevo en *problema* al disolver las directrices habituales que le permiten de ordinario interpretarlos y *clarificarlos*. Ahora bien, la ausencia de puntos fijos de referencia que el nihilismo provoca es equiparada por Bataille a una *sui generis* especie de "esquizofrenia", circunstancia que parecería confirmar la aseveración nietzscheana de que el conocimiento es, ante todo, riesgo.

(...) es preciso decir que un primer movimiento hacia el hombre completo es el equivalente de la locura. Abandono el bien y abandono la razón (el sentido), abro bajo mis pies el abismo del que la actividad y los juicios que ella anuda me separaban. Como mínimo, la conciencia de la totalidad empieza por ser en mí

<sup>186</sup> Ibid, pg. 158.



desesperación y crisis. Si abandono las perspectivas de la acción, mi perfecta desnudez se me revela. Estoy en el mundo sin recursos, sin apoyo, me hundo. No hay más salida que una incoherencia sin fin en la que sólo mi suerte podrá guiarme.<sup>187</sup>

Para Bataille, la experiencia dionisiaca de disolución y puesta en crisis del propio Yo y sus precarias convicciones es, de hecho, el núcleo de la filosofía nietzscheana, sin cuya previa *vivencia* se vuelve imposible penetrar en ella.

Que no se dude de ello ni un instante: no se ha entendido ni una palabra de la obra de Nietzsche antes de haber vivido esa disolución deslumbrante en la totalidad: fuera de eso, esta filosofía no es sino un dédalo de contradicciones (...).<sup>188</sup>

La disolución en la "totalidad", esto es, en la amplitud ontológica más auténtica, constituye un acto supremo de libertad que sólo un espíritu libre, exento de buena parte de los condicionamientos tanto del pensamiento siervo cuanto del metafísico-racionalista, sería capaz de llevar a cabo. El nihilismo supone aquí una ausencia de meta, un *no servir a ninguna causa* en particular, a ninguna convicción o costumbre. El nihilismo disgregador del Yo resultaría, al igual que todas las instancias afirmadoras de la vida y su devenir, una modalidad de existencia difícilmente tolerable para el espíritu siervo desprovisto de honestidad psicológica. Recordemos que el espíritu libre es heroico en la medida en que busca precisamente aquello que lo puede hacer perecer, en la medida en que se acerca a regiones de la existencia reservada a "hiperbóreos", esto es, a individuos que frecuentan las cumbres proscritas por la moral del *término medio* preconizado por el rebaño. Son esa audacia y ese heroísmo los que le tientan a pisar territorios de la conciencia vedados por el pensamiento gregario en calidad de "peligrosos", "dañinos" y, en consecuencia según la deficiente lógica del rebaño, "falsos".

<sup>187</sup> Ibid, pg. 23.

<sup>188</sup> Ibid, pg. 25.

(...) resistir a la tentación implica el abandono de la moral de la cumbre, proviene de la moral del ocaso. Cuando sentimos que la fuerza nos falta, cuando declinamos, entonces condenamos los derroches excesivos en nombre de un bien superior. En tanto que una efervescencia juvenil nos anima, estamos de acuerdo con los dilapidamientos peligrosos, con todas las clases de apuestas temerarias.<sup>189</sup>

El término *décadence*, tan recurrente en Nietzsche, encuentra aquí su más relevante significación, pues, dada la preeminencia del campo del espíritu frente al campo de la acción, el verdadero hombre decadente resulta ser el espíritu siervo penetrado de un talante poco inclinado al dilapidamiento pero dispuesto, en contraste, a sacrificar sus potencias creativas en los altares de un pensamiento que ofrece univocidad, comodidad y en términos generales, el redentor bálsamo de un *Deus ex machina* capaz de eliminar las tensiones, las disonancias trágicas del existir. Encontrar respuestas unívocas significa, lo mismo que mirar con absoluta claridad dentro de sí, abandonar la cumbre, en la medida en que ambas circunstancias entrañan un arredrarse ante arbitrarias fronteras que vedan el paso a lo alto. En rigor, toda pregunta impregnada de un genuino afán de veracidad debería extender el vacío de la interrogación que la proyecta.

Para Bataille, frenético explorador de la disolución del sujeto anunciada por Nietzsche, el corolario lógico del autoconocimiento se traduce en términos vivenciales en un perpetuo desequilibrio, en una perenne inestabilidad y zozobra. Se trata, no obstante y por paradójico que pueda parecer, de una zozobra cargada de *ligereza* capaz de mover a la más honda risa, en cuanto que se halla liberada del pesado fardo que las certezas absolutas y las ingenuas convicciones imponen.

La única vía rigurosa, honrada. (...) No admitir límite en ningún sentido. (...) No saber nada, excepto la fascinación. No detenerse nunca en los límites aparentes.<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Ibid, pg. 61.

<sup>190</sup> Ibid, pg. 138.

Vivir en crisis, vivir en duda o en deriva infinita, siempre en proceso, siempre fragmentado, ajeno a toda identidad acabada, a toda unidad teórica "sabiamente" delimitada representaría, en este sentido, la modalidad de existencia del espíritu conocedor de la sabiduría dionisiaca de la vida. Así, mediante un ensayo de desmitificación, de des-ilusión, de desgarramiento del velo apolíneo que cubre el temible abismo de la existencia, el pensamiento auténticamente escéptico, nihilista y libre se fija como tarea suprema el derrumbamiento de las garantías y seguridades propias del Orden. No una clave para interpretar, sino un caótico mar de valoraciones y sensibilidades en insoluble conflicto es lo que se obtiene mediante este proceso intelectual que Bataille parangona a la locura, añadiendo más adelante la precisión: *mi locura, o más bien, mi sabiduría extrema*.

Sólo desgarrándonos podemos salir de maestros goznes.<sup>191</sup>

Si la aparente continuidad del Yo descansa en que estados psíquicos discontinuos son fijados por la cotidianidad de un discurso, la crítica que corroer ese discurso ha de corroer también por fuerza todo lo que en el individuo mismo hay de aquello que pretende disolver, quedando instaurado el perenne morir y renacer inherente a la anteriormente mencionada tarea de creación y destrucción dirigida esta vez al propio ser.

### **Sobre ser y devenir (La Verdad Originaria)**

La "expansión" de la conciencia humana da lugar a una singular batalla entre el conocimiento desmitificador que el espíritu libre representa y las supersticiones que, desde tiempos inmemoriales, anidan en el pensamiento con arreglo a los designios de cierto instinto gregario desarrollado por el *genio* de la especie. Un resuelto antropomorfismo

<sup>191</sup> Ibid, pg. 77.

constituye, como hemos advertido anteriormente, el denominador común de esas supersticiones de entre las cuales sobresalen la creencia en dioses y en cierta providencia divina, la postulación de un orden ético en el universo, la suposición de que entre las facultades cognoscitivas del hombre y el mundo existe una manifiesta conexión, la convicción de que lo que para uno es bueno es bueno en sí y de que los valores que el rebaño a que se pertenece detenta son eternos y absolutos. En este sentido, la muerte de Dios opera como un elemento disolvente de todas los antropomorfismos que en torno al concepto de *lo trascendente* había sido posible incubar.

(La muerte de Dios) (...) es el resultado del conocimiento desmitificador de la ciencia, el cual nos ha desenmascarado el universo metafísico y moral, mostrándonos el orden indiferente y amoral del mundo.<sup>192</sup>

El orden indiferente y amoral del mundo equivale precisamente al trasfondo dionisiaco de la existencia, ese trasfondo amorfo, carente de estructura e indiferente a las deseos y esperanzas humanos, demasiado humanos. Al caer por tierra el reino de lo absoluto y de la trascendencia, la frecuentemente olvidada pero siempre ineluctable inmanencia salta a la vista con todos los elementos que le son inherentes, a saber: la contingencia, el azar, la fragilidad o precariedad, la historicidad, la finitud, la pluralidad, la multivocidad y el inexorable perspectivismo. El pensamiento laberíntico asume tales elementos, renunciando a lo absoluto para sumirse en el abismo de la perenne incertidumbre y dando lugar, a su vez, al eterno dinamismo. También en este sentido, la noción de espíritu libre se halla indisolublemente ligada a la caída en descrédito de la metafísica, de la moral y de los demás puntos fijos de referencia que cabe remitir, en último término, a la caída en descrédito de toda posible Verdad capaz de señalar, de manera categórica e irremediable, el valor de una perspectiva por encima de cualquier otra, de modo tal que resultase obligatorio

<sup>192</sup> Estudio introductorio a *La gaya ciencia*, pg. 21.

mostrar preferencia por tal perspectiva en detrimento de alguna distinta. Desde este punto de vista, le es lícito a Nietzsche acuñar frases como: *Se hallan muy lejos de ser espíritus libres, pues creen todavía en la verdad...* (*La genealogía de la moral*, pg. 173). O bien:

(...) nosotros mismos, nosotros los espíritus libres somos ya (...) una viviente declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de "verdadero" y "no-verdadero".<sup>193</sup>

Como hemos tenido oportunidad de constatar, es en *El nacimiento de la tragedia* donde aparece por vez primera la intuición nietzscheana de la afirmación jovial de la vida sin exclusión de su aspecto horroroso, identificado ya sea con el sinsentido, el caos o el sufrimiento inherentes a toda existencia finita. Dionisos es, pues, el dios afirmador de la vida en cuanto tal, sin exclusión de sus aspectos terribles, abismales o trágicos que no son sino la otra cara de una misma medalla. La incertidumbre, la indeterminación, la crueldad o el frenesí son en Dionisos tan reales e inevitables como sus contrarios, pues la vida es una abigarrada unidad que no sabe nada de fronteras trazadas por las diversas comunidades humanas para establecer rangos o jerarquías, para distinguir entre bien y mal o entre *verdad* y *no verdad*, para buscar la coherencia interpretativa uniendo determinados fragmentos y obtener así una sólida perspectiva homogénea. El caos dionisiaco parece invalidar, entonces, el reino de la Verdad tan caro al pensamiento. Mas hagamos ahora énfasis en el término *devenir* en relación con los temas de Dionisos y la Verdad.

(...) el imperio del devenir implica el imperio del caos, pues éste es considerado como carente de orden y regularidad, como un fluir regido por el azar (...)<sup>194</sup>

En rigor, es el Dionisos "completo", entendido como fusión apolíneo-dionisiaca, el que se erige en símbolo del devenir, toda vez que es precisamente la eterna alternancia de creación y destrucción -misma que acarrea la inexistencia de cosas fijas o "identidades"

<sup>193</sup> *El Anticristo*, pg. 37.

<sup>194</sup> *¿Ética en Nietzsche?*, pg. 148.

permanentes- la que da origen al cambio, a la pluralidad, al dinamismo de una *realidad que fluye*. El espíritu racionalista, atado a la voluntad de verdad tradicionalmente entendida, ha pretendido penetrar los abismos más profundos del ser para comprenderlo y corregirlo todo, trocando problematicidad por claridad, contradicción por conciliación, irracionalidad por racionalidad, abismal absurdo por apacible coherencia, en suma: "falsedad" del devenir por "verdad" metafísica. Pero, a juicio de Nietzsche, el mundo no es verídico ni se ajusta a las exigencias que el pensamiento metafísico plantea, sino que es cambiante y su única verdad es, justamente, la del devenir y las múltiples facetas que todas las cosas presentan sin cesar, debido a lo cual el único conocimiento posible es el inexacto y perspectivista, conciente de la injusticia e incompletud que todo conocimiento humano conlleva. Todo lo que en el mundo acontece lleva la impronta del devenir; así, por ejemplo, las acciones humanas y sus razones no pueden ser sino ambiguas, multifacéticas y en ocasiones incluso insondables. También por ello, todo lo que la Razón metafísica conoce lo hace en aquel trasmundo imaginario que se ha confeccionado a la medida, y lo que el filósofo tradicional -portavoz del egipcismo teórico- obtiene son meras momias conceptuales, pues el devenir de una realidad que fluye escapa a sus procedimientos conceptuales. Tal filósofo actúa como quien arroja una red al mar, con la intención de "atrapar" el agua que sin embargo no deja de fluir y escapa por entre los agujeros de su fútil red.

El dinamismo de una realidad que fluye no puede ser entendido desde la razón, desde la perspectiva ética o desde un trasmundo ideal, puesto que éstos son sólo *momentos* del devenir mismo. Siguiendo idéntica lógica, el mundo y la vida no tienen ningún sentido o finalidad, pues todo sentido es dado por la vida, en tanto que toda finalidad es intramundana y termina siendo rebasada por la inabarcable amplitud del mundo mismo. Ahora bien, ello equivale a decir que todo en la vida tiene por trasfondo el abismo, en tanto toda

creación de un sentido racional, ético o lógico ha de quedar por fuerza disuelta en el vacío, o bien debe ser reabsorbida en el dinamismo dionisiaco y así permitir el surgimiento de un nuevo sentido. En este contexto, a lo más que podría aspirar el hombre destructor -es decir, el hombre creador- sería a dislocar, violentar, trastornar y en todo caso re-configurar el orden habitual de las cosas disolviendo las demarcaciones, sacando todo de quicios y goznes para, en último término, mostrar el originario Uno dionisiaco, ese flujo indiferenciado del que algo nuevo debe surgir aunque sólo sea para quedar de nuevo engullido en el eterno juego creativo-destructivo. Así pues, bajo la acción de este frenético dinamismo, toda posible permanencia sería disuelta, todo sentido resultaría vano y la noción misma de *Ser* quedaría poco menos que pulverizada. ¿Se resuelve, entonces, la filosofía de Nietzsche en un puro fluir evanescente sin noción alguna de *permanencia*? O bien, como señala Lizbeth Sagois, en el pensamiento nietzscheano:

(...) el devenir, la vida misma, no es (...) un puro fluir evanescente, sino que, en la medida en que se reconoce que aquél da lugar al "eterno retorno", se acepta la permanencia y la estabilidad (...) <sup>195</sup>

Coincidimos plenamente con esta conclusión, aunque el camino que nos haya llevado a ella sea distinto del manifestado en esta cita. A nuestro juicio, de manera semejante a como sucede en Heráclito según algunos de sus intérpretes, en donde pese a la imagen del río cuyas aguas no paran de fluir cabe preguntarse si las márgenes mismas del río no constituirían una incontestable permanencia que a menudo el Oscuro parece reconocer -particularmente cuando alude al "logos"-, en Nietzsche la estabilidad se hallaría también presente desde el momento en que la capacidad de teorizar y de asumir una actitud trágica ante el mundo es fervientemente preconizada. En realidad, la recurrente alusión a cierto *saber trágico* que bajo diversos nombres recorre su obra permite vislumbrar que la renuncia

<sup>195</sup> Ibid, pg. 166.

de Nietzsche a la verdad se restringe a la Verdad absoluta de la metafísica pues, como atinadamente señala Dolores Castrillo Mirat, en el filosofar nietzscheano se reconoce a fin de cuentas:

(...) una Verdad última -la del eterno flujo de todas las cosas- que recoge todos los atributos que rechazaba la metafísica: la contradicción, la lucha, la alternancia de la creación y la destrucción, la ambigüedad, el claro-oscuro de la luz y la sombra, la irracionalidad ... Para encararla es preciso estar poseído por una voluntad trágica -la del hombre justo- (...) <sup>196</sup>

Tal voluntad trágica es la del hombre justo o veraz que, desgarrado por tensiones que le hacen daño, corre al encuentro de aquello que jamás podrá alcanzar del todo, sin dejar por ello de buscarlo y de pretender autotranscenderse para alcanzar un ideal humano más elevado. Por lo demás y en lo que concierne a esta cita, cabe decir que el "culto" nietzscheano del dinamismo creador-destructor -simbolizado por la indisoluble alianza de Apolo y Dionisos- nos pone ante la evidencia de que en realidad el Ser no queda en modo alguno evaporado, sino que es incorporado a una concepción sólo en apariencia contradictoria, a saber: la del *Ser del devenir*. O bien, como lo formula Deleuze (véase *Nietzsche y la filosofía*, pg. 270): (*Referida a Dionisos*) (...) *la danza afirma el devenir y el ser del devenir*. <sup>197</sup>

Al asimilar Nietzsche el Ser a Dionisos, una peculiar "cosmología" -que recuerda en más de un aspecto a la de Heráclito- cobra forma definida. De acuerdo con ella, el mundo, la vida y el pensamiento formarían parte del juego cósmico del Ser, cuya dinámica consiste en crear y destruir infatigablemente a través de una eterna lucha de contrarios. A tal dinámica se refiere Nietzsche empleando diversos términos metafóricos: el juego, el baile, la danza, el lanzamiento de dados que define las contingentes configuraciones del azar. El

<sup>196</sup> Estudio introductorio a *Humano, demasiado humano*, pg. 19.

<sup>197</sup> Recordemos aquí que el símil de la danza ha sido remitido más arriba al peculiar dinamismo posibilitado por la libertad de espíritu.



Ser dionisiaco subsume el conjunto de todo lo existente, y por ende incluye todas las antítesis: lo racional y lo irracional, lo vivo y lo muerto, la bondad y el egoísmo, la verdad y el error, el bien y el mal, sin existir sin embargo un sistema jerárquico fijo que los distinga valorativamente entre sí, sino sólo esa totalidad indiferenciada y omniabarcadora que es organizada en un acto creador para quedar luego des-organizada en uno destructor, totalidad en donde lo Uno se revela en lo múltiple, lo diverso en lo Uno y la identidad se entremezcla con la diferencia. Esta totalidad está, pues, "más allá del bien y del mal", e incluye todas las contradicciones que no dejan de alternarse y entremezclarse: la de Dios y el diablo, la de noche y luz, la de disonancia y armonía recuperada sólo para verse convertida de nuevo en disonancia, y así sucesivamente.

Detengámonos un momento en la semejanza que estas concepciones guardan con la filosofía de Heráclito. Para el filósofo de Éfeso el mundo, de esencia aparentemente paradójica debido a la eterna unión y separación de los contrarios, es en el fondo armónico.

No comprenden cómo divergiendo coincide consigo mismo: acople de tensiones, como en el arco y la lira.<sup>198</sup>

Por lo que toca al Uno indiferenciado en que todas las antítesis se identifican borrando las cualificaciones ideadas por el hombre, podemos encontrar numerosas referencias: *Para el dios, bello todo y bueno y justo; los hombres juzgan lo uno injusto, lo otro justo* (fragmento 61), *Bien y mal son una cosa* (fragmento 57), *el camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo* (fragmento 69), *En la circunferencia de un círculo se confunden el principio y el fin* (fragmento 70). De otros fragmentos se desprende que el día y la noche son la misma cosa pues "el dios" es noche y día, guerra y paz, invierno y verano, hartura y hambre, vida y muerte. Por otro lado, lo frío se calienta y lo caliente se enfría, lo mismo

<sup>198</sup> *Fragments*, pg. 6 (fragmento 45).

que sucede con lo húmedo y lo seco. En la lucha lo contrario es concordante y de lo discordante surge la armonía, y de todo uno y de uno todo. La eternidad es un niño que juega y que cambiando, reposa. Las concordancias con la alianza apolíneo-dionisiaca -con el juego creador-destructor de un Dionios convertido en Ser- saltan a la vista, cosa que no escapó a la percepción de Nietzsche ni siquiera en su juventud:

(...) la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba.<sup>199</sup>

Acaso en fragmentos como los siguientes: *Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo* (fragmento B115) y *Los perros ladran al que no conocen* (fragmento 115), nos sea lícito ver reflejado el macrocosmos recién delineado en el microcosmos que el ser humano mismo representa, en donde de la relación del hombre con el Todo dependería la amplitud de un espíritu, quedando planteada una exigencia semejante a la del perspectivismo nietzscheano, a saber, la de “incorporar ojos” a nuestra percepción de la realidad a fin de acrecentar el propio ser y acercarnos a lo Otro -que en rigor no nos es ajeno en la medida en que forma parte de la Totalidad, siendo nuestra tendencia a rechazarlo semejante a la del perro que “ladra al que no conoce”-, quedando definida en atención a ello la pertenencia a la categoría de los “despiertos” o bien a la de los “dormidos”.

Pongamos ahora en perspectiva lo realizado por Nietzsche al conferir al devenir la categoría de Ser, poniendo tal cuestión en relación con la tradición filosófica en la que Platón ocupa a la vez, a ojos del filósofo de Röcken, el papel de máximo exponente y punto de arranque. La filosofía platónica simboliza para Nietzsche el origen de la *visión*

<sup>199</sup> *El nacimiento de la tragedia*, pg. 188.

*metafísica del mundo*, que descansa en la invención de un tras mundo a consecuencia de la cual la realidad terrenal del devenir pierde "consistencia". En Platón, la distinción entre *mundo sensible* y *mundo inteligible* desempeña un papel cardinal. *Mundo sensible* es el mundo del devenir incesante. Mas ese no es el mundo real, toda vez que lo "realmente real", lo que no cambia, lo eternamente inmutable habita en el *mundo inteligible* o *de las ideas* al cual el intelecto humano posee parcial y finito acceso. Lo real, *el Ser*, es, pues, ese tras mundo metafísico, con lo cual el mundo del devenir es relegado a la categoría de mero "fantasma", imitación o "sombra" (muy en la línea de cierta interpretación de la fórmula parmenídea que reza: *lo que deviene no es, lo que es no deviene*). El intelecto, en su deseo de obtener ciencia y conocimientos, ha de dirigirse no al devenir incesante del mundo, que todo lo destruye y no conserva ninguna forma estable, sino a la inteligibilidad del mundo de las Ideas estables, homogéneas, claras y eternas, que no son contradictorias, ni problemáticas, ni irracionales como el devenir.

Ahora bien, el mundo del devenir, por cuanto refiere a la realidad terrenal en su conjunto, es también el de los instintos, los sentidos, el cuerpo, el sufrimiento. En efecto, al nivel del conocimiento (concepción predominantemente platónica), el devenir es sucesión interminable de estados y formas, desprovistas de la claridad libre de contradicciones de lo racional; en este contexto, la frenética delicuescencia del devenir impide todo conocimiento efectivo de la realidad. Pero las consecuencias de la invención de un tras mundo no se circunscriben al ámbito de la epistemología o la ontología. Al nivel de la vida (concepción predominantemente cristiana), el devenir es fundamentalmente sufrimiento, injusticia, desgarramiento, peligro, contradicción. Así, al recusar el cristianismo el mundo del devenir para crearse un ficticio mundo de naturaleza absoluta y ahistórica, ha recusado también estos elementos. Recordemos, sin embargo, que de acuerdo con Nietzsche la vida asumida

en su auténtica dimensión dionisiaca implica la voluntad de creación y destrucción, pero también de tensión, de riesgo, de desgarramiento. La voluntad que afirma estos elementos de la vida no excluye la afirmación de sus contrarios: se trata de una voluntad de sufrimiento tanto como de alegría, y de riesgo y desgarramiento tanto como de logro y bienestar. En último término, se trata de una voluntad de afirmación de la vida en tanto que tal, sin exclusión de ninguno de los elementos que la conforman. Es la voluntad del espíritu siervo la que, al crearse una apacible pero ficticia estabilidad, artificialmente disocia del pensamiento las fuerzas disgregadoras inherentes a la vida, junto con aquellos otros impulsos vitales que permiten al hombre hacer frente al sufrimiento para lanzarse al riesgo, la aventura, el experimento, la creación y la audacia. Pero si para Nietzsche la esencia de la vida se manifiesta en la actitud heroica caracterizada por el dinamismo y la constante alternancia, se sigue de aquí que lo que el mundo occidental ha hecho durante más de dos milenios ha sido valorar en contra de la vida, rechazar lo que constituye la esencia misma de la vida, a saber: la movilidad, la creación, la pérdida derivada de la disolución, la problematicidad, la tensión, el sufrimiento, el riesgo mismo de crear a la vista de la necesaria pérdida futura de lo creado. Sólo gracias a la "valoración negativa" propia del cristianismo -"platonismo para el pueblo" en palabras de nuestro autor-, misma que Nietzsche define como "ascética", y a la consiguiente disociación de los elementos de la vida que no se avienen al optimista espíritu racionalista se procura al hombre la ilusión de habitar un mundo estable, seguro y cómodo al pensamiento. Lo que caracteriza al pensamiento occidental es, pues, la depreciación de la realidad terrenal del devenir -la única realidad existente-, en favor de cierto imaginario trasmundo gracias al cual el pensamiento y la vida parecen volverse claros, luminosos, fáciles.

Recapitulemos: entre todo el mar de humanos sistemas de valoración en algún momento uno de ellos resultó vencedor, a saber, el correspondiente al racionalismo metafísico, informado por instintos de carácter ascético en cuanto que son hostiles al devenir y a la perenne pérdida que la vida exige. El haber valorado en contra de la vida da lugar a un gigantesco movimiento histórico del espíritu que genera, a su vez, ese bimilenario error que hoy llamamos *hombre moderno*. A esta luz, el racionalismo metafísico se nos muestra no ya como una posición existencial más, sino como aquella posición existencial del hombre en que éste niega la auténtica dimensión móvil y creadora de su ser y su pensamiento, que es la dimensión auténtica de la vida, del mundo del devenir que es el de la vida: el único mundo existente. Es sólo en este sentido que Nietzsche puede hablar -como lo hace en un pasaje de *Ecce homo*- de la Verdad que entabla lucha a muerte con la mentira de milenios. La mentira de milenios es la esclerosis generada por el racionalismo metafísico, madre del espíritu siervo y del oscurecimiento de Europa que culmina en una crisis, a saber, la del pensamiento dominado por una voluntad enferma, carente de la gran salud que impulsa a la creación, al experimento. La Verdad es, paralelamente, la de la realidad originaria del devenir, con todas sus múltiples perspectivas y ángulos de mira que Occidente se ha esmerado en solapar.

Respecto a Dionisos, cabe decir que si Occidente había tenido un dios para representar el emplazamiento del Ser, de lo "realmente real", en un metafísico e ilusorio trasmundo, ha de esgrimir Nietzsche uno nuevo para representar el desplazamiento del Ser del trasmundo metafísico a la realidad terrenal del devenir, y el nombre de este nuevo dios es Dionisos (nuevo pese a tratarse de un arcaico dios griego, puesto que la significación de Dionisos en Nietzsche rebasa a nuestro parecer, con mucho, aquella que ostentó su antecesor que, a lo sumo, lo prefigura). El *pathos* trágico inherente a la figura de Dionisos puede rastrearse

detrás de casi todos los paradigmáticos tipos humanos que Nietzsche presenta a lo largo de su obra. En efecto, la reflexión en torno al *pathos* trágico no se limita a extrapolar elementos del arte para adaptarlos a la esfera del pensamiento y propugnar el ideal de un *filósofo artista* al interior de *El nacimiento de la tragedia*; como hemos visto, incluso en la apología del ilustrado hombre de ciencia se sigue manifestando aquella exigencia trágica que permea el conjunto de la obra de Nietzsche, dado que tal ilustrado hombre de ciencia no es otro que el “heroico” espíritu libre. Traigamos a colación la figura del *Sócrates músico* mencionada también en *El nacimiento de la tragedia*, símbolo de la fusión entre el espíritu lógico y las potencias creadoras del hombre. Llamemos la atención sobre el hecho de que esta figura no es sólo músico sino también Sócrates, lo cual resalta la relevancia de nociones como la veracidad o el afán de fundamentación y racionalidad, tan importantes como las de plasticidad, autoconformación o flexibilidad hermenéutica provenientes de la peculiar teoría nietzscheana del arte. A nuestro juicio es el “Sócrates músico” la figura que más se asemeja a la del espíritu libre en la obra nietzscheana, en tanto incorpora la búsqueda de sentido (representada por el afán lógico) al devenir creador-destructor propio del arte según es entendido por Nietzsche. Tampoco desde este punto de vista puede ser interpretado el devenir como un mero fluir evanescente sin permanencia o estabilidad alguna, de tal manera que desembocase en la lasitud o abandono de las capacidades creativas humanas. Por cuanto el afán lógico de fundamentación proviene también de la Totalidad apolíneo-dionisiaca, constituye una posibilidad existencial insoslayable y particularmente fértil si se da en conjunción con la conciencia del abismo, es decir, con la conciencia de la inexistencia de una Verdad o certidumbre absolutas.

Con arreglo a esta interpretación, el espíritu libre, al ejercer el poder disolvente y crítico de un nihilismo asumido de manera activa -*nihilismo activo* lo llama Deleuze, entre

otros autores-, experimenta la dimensión finita e inestable de la existencia humana y restituye su movilidad a las cosas más allá del terreno acritico en que las Verdades absolutas extienden su imperio. La figura del espíritu libre no es, pues, una más dentro de las diversas maneras en que el hombre decide darse forma a sí mismo y orientar su obrar. Muy por el contrario, se trata en algún sentido de la manera más "auténtica" y conforme a su propia esencia y a la del mundo mismo que le es dado adoptar, en la medida en que responde a la Verdad originaria que revela al devenir como el auténtico Ser. En el espíritu libre las fuerzas configuradoras y plásticas -entiéndase aquí: creadoras y destructoras- del pensamiento conforman una *conciencia de artista*, misma que predispone al experimento y transforma la vida en una aventura emprendida a título de ensayo en lo concerniente al conocimiento y el obrar humanos. Esta sensibilidad constituye la contrapartida del racionalismo metafísico en la medida misma en que retoma los aspectos que éste rechazaba: la irracionalidad, la necesaria "injusticia" de la mirada, la contradicción, la ambigüedad, el claroscuro. Se trata, en último término, de una voluntad afirmadora de la vida con todo lo que ésta tiene de más problemático y tirante. Al anular lo que en él hay de siervo, el espíritu libre se abre a las combinaciones infinitas que el "heraclíteo" devenir cósmico, con su continuo flujo de antipodas, genera. Aquí, el pensamiento es asumido plenamente, sin circunloquios ni encubridores eufemismos, como una instancia inevitablemente contradictoria por hallarse sujeto a la eterna lucha de opuestos.

Nos enfrentamos, como llevamos visto, a un pensamiento, el de Nietzsche, que lo niega prácticamente todo y se presenta a sí mismo, al propio tiempo, como el más afirmativo, como el *único* pensamiento afirmativo en la historia de Occidente, pues afirma el olvidado reino de la vida caracterizado por el devenir a ella inherente. El término *devenir* remite aquí, pues, a otros tales como disolución, crítica y duda, multivocidad,

pluralidad, libertad, incertidumbre, dinamismo en el cambio de perspectivas que conduce a la Otredad.

### **Voluntad de poder y eterno retorno**

*Voluntad de poder* no significa en Nietzsche deseo de poder; la voluntad de poder se tiene, no se busca, se posee de manera inalienable. Cuando el hombre valora, juzga, busca a otros hombres, se fija una meta, interpreta, conoce, se afirma en la vida o niega el valor de ésta obedece siempre a un *querer* que es el resultado del dominio de cierto conjunto de fuerzas. Tal querer corresponde a la voluntad de poder, ley de todo lo vivo cuya jurisdicción no se restringe, por tanto, al ámbito de lo humano. En atención a que la voluntad de poder es esencialmente creadora, el pensamiento dominado por una voluntad de poder sana crea y destruye alternativamente, en tanto que el pensamiento dominado por una voluntad de poder enferma pretende petrificar sus productos en una posición determinada, después de lo cual resulta imposible crear cosas nuevas. Como sostiene Fink (cf. *op. cit.*, pg. 219), la cosidad de las cosas no es algo quieto, sino que por un tiempo determinado se estructura: cuando hay un poder que domine. La nada, alojada en el ser, no es un límite de este, sino el movimiento del límite: el límite es negado y puesto en movimiento, siendo la voluntad de poder la alianza de ser y nada en el movimiento originario.

Que el límite sea negado y puesto en movimiento significa que las líneas divisorias establecidas por un determinado orden configurado, mismas que permiten distinguir claramente entre lo falso y lo verdadero o entre lo bueno y lo malo -entre lo Mismo y lo Otro en última instancia-, son trastocadas, impugnadas, puestas en crisis bajo un gran signo



de interrogación. En un contexto en que los productos del pensamiento han dejado de ser puestos en crisis, las destructoras fuerzas dionisiacas deben entrar en juego. El espíritu libre es el destructor por excelencia en la medida misma en que es, también, *el creador* por excelencia, pues, abierto a la amplitud de sus posibilidades, se entrega al experimento, la autoconfiguración y la creación hermenéutica ilimitadas. De ordinario el hombre vive de tal manera que el originario dinamismo de la voluntad de poder permanece oculto a sus ojos, siendo necesaria una *toma de conciencia* respecto a la existencia de la voluntad de poder misma para mostrar al individuo la libertad de que dispone, a menudo coartada por las estructuras tendentes a la univocidad que hacen siervo al pensamiento. Al experimentar de manera auténtica la pluralidad de fuerzas que la voluntad de poder implica, el hombre de espíritu libre *se apropia* de ella, siendo capaz de convertirse en una "rueda que gira por sí misma" para organizar en lo sucesivo su existencia de acuerdo con parámetros por él mismo establecidos. En tal *apropiación* el "eterno retorno", en uno de los múltiples sentidos que adquiere en la obra de Nietzsche, juega un papel central, al revelar la originaria movilidad de la voluntad de poder. Puesto que la voluntad de poder tiende a enfermar para terminar afirmando lo inamovible, es necesario el conocimiento del eterno retorno para vivir de manera plena el originario dinamismo del ser -es decir, del devenir-.

El conocimiento del eterno retorno no "detiene" el devenir, no lo fija, no lo hace "firme como una cosa", sino que conoce precisamente el devenir como devenir.<sup>200</sup>

La voluntad de poder, esencia de todo lo vivo que al nivel del pensamiento representa la fuerza configuradora de formas e interpretaciones, es sana cuando se halla unida a la aceptación de la ley cosmológica del eterno retorno, y es enferma cuando la soslaya. Dicho en términos más explícitos, la voluntad de poder quiere formas sólidas y estables, pero el

<sup>200</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 199.

eterno retorno, anillo del tiempo infinito en que todo fluye sin cesar, destruye toda forma presente y delata en todo futuro una realidad pasada, destruida y reconfigurada infinitas veces. Así, el hombre dotado de una voluntad de poder sana, es decir, el hombre conocedor de la verdad del eterno retorno, no puede sino admitir el que todos sus productos mentales terminen invariablemente por fenecer, sin alcanzar nunca solidez y estabilidad plenas. Ahora bien, no por ello deja tal hombre de estar animado por una voluntad de poder que busca precisamente esa estabilidad señalada como imposible a la luz del eterno retorno, motivo por el cual todo sentido por él querido se le revela, *ipso facto*, como un sin-sentido. De este modo, el hombre determinado por las verdades de la voluntad de poder y el eterno retorno se halla escindido por un peculiar "pathos trágico" que traduce el antagonismo entre las dos doctrinas cosmológicas aludidas

La voluntad de poder y el eterno retorno están relacionados por una extraña contradicción, por una contradicción que no afecta a su verdad, sino que es precisamente la verdad radical de la vida, la contradicción de la vida misma. (...) El hombre que está (...) bajo la educación de las dos verdades de la voluntad de poder y del eterno retorno, se halla determinado por el *pathos* trágico (...) La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas.<sup>201</sup>

Con arreglo a lo expuesto, cuando la voluntad de poder acepta el eterno retorno es sana y heroica, mientras que cuando lo rechaza es enferma y cobarde, puesto que al negar el devenir inherente al eterno juego de creación y destrucción -devenir que constituye, en última instancia, la dinámica de la vida misma- niega la "jánica" alianza apolíneo-dionisiaca, quedándose únicamente con los aspectos "luminosos" de ésta. En efecto, Dionisos es el nombre del Ser "completo", pues engloba la trágica antítesis de voluntad de poder y eterno retorno en que la vida es afirmada y divinizada con todo aquello que supone de más trágico, y que sólo puede ser considerado negativo desde una perspectiva

<sup>201</sup> Ibid, pg. 204.

metafísica. Por lo demás, la presunta “verdadera esencia” de las cosas que el pensamiento metafísico pretende descubrir, guiado por una voluntad de poder enferma que lo impulsa a la búsqueda de estructuras permanentes de la realidad, presenta a fin de cuentas los rasgos móviles y cambiantes del Ser, de ese Ser preñado de Nada -por cuanto cambia, pasando en consecuencia del ser al no-ser y viceversa- por entero distinto al estático Ser parmenídeo adoptado como paradigma por el racionalismo metafísico más rígido.

La fortaleza y la salud de la vida parecen estar (...) allí donde se conoce a la vez lo más terrible y lo más bello de la vida; allí donde se experimenta el dominio constructor-destructor, el juego dionisiaco de la vida como voluntad de poder y eterno retorno; allí donde el hombre se instala con valentía en la posición trágica y está dispuesto heroicamente a la grandeza y a la catástrofe. La debilidad y la enfermedad estarían, en cambio, allí donde el hombre se intercepta a sí mismo la mirada terrible, horrorosa y a la vez bella de la górgona de la existencia, allí donde mira hacia otro lado, donde evita la lucha y la guerra y busca la paz y la tranquilidad (...). La fortaleza de la vida consiste, por tanto, en el conocimiento de la voluntad de poder, y la debilidad, en el apartar la vista de ella.<sup>202</sup>

### **La libertad conquistada**

Recapitemos puntos de central importancia en la concepción de la libertad de espíritu que hemos estudiado a lo largo de nuestro ensayo, incorporando y tocando ahora, de manera tangencial, algunas cuestiones concomitantes que pudiesen arrojar luz sobre los temas que aún nos quedan por tratar.

Quien desee, aunque sólo sea en cierta medida, llegar a la libertad de la razón no tiene derecho, durante largo tiempo, a sentirse sobre la tierra más que como un viajero, y ni siquiera como un viajero hacia un objetivo final, pues no lo hay. Se propondrá, sin embargo, observar y tener los ojos abiertos para todo lo que sucede realmente en el mundo; por eso no puede ligar demasiado reciamente su corazón a nada en particular: es preciso que haya siempre en él algo de viajero, que encuentre su placer en el cambio y en el paisaje.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Ibid, pg. 145.

<sup>203</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 309.

La imagen del viajero sintetiza significativas características del espíritu libre, tales como la ausencia de objetivos o finalidades últimas y permanentes, la exigencia y placer del cambio y la "trashumancia", el voluntario des-arraigo frente a vínculos de todo tipo y, como consecuencia de ello, la *relativa* imparcialidad de la mirada -en sentido estricto, nada puede ser por completo imparcial, pues la injusticia del propio punto de vista es ineluctable, traduciéndose la actitud del espíritu libre en un esfuerzo con carácter meramente aproximativo y no absoluto-. De acuerdo con Nietzsche, constituye parte del sino de tal viajero el sentirse eventualmente cansado de su trayecto, así como de los a la vez despreciables y despreciadores hombres que salen a su encuentro a lo largo de él y, en última instancia, del viajar mismo. Mas el encuentro con otros espíritus libres que buscan también la "filosofía de la mañana" se erige en compensación por los sufrimientos inherentes al "caminar". Tanto como esta peculiar fusión de sufrimiento y alegría, al espíritu libre le son consustanciales el cambio y la movilidad, esto último en el sentido de que no permanece anclado a perspectiva alguna, sino que es en todo un viajero y un explorador. De ahí que Nietzsche declare, como habíamos hecho notar antes: "De las pasiones nacen las opiniones: la pereza las hace cristalizar en convicciones", después de lo cual sugiere la imagen de una infatigable *bola de nieve pensante* en que el espíritu libre debe convertirse, impidiendo la referida cristalización mediante el dinamismo perspectivista y la crítica. La sombra de Zarathustra es otro concepto empleado por Nietzsche para simbolizar el estado de perenne desarraigo que caracteriza al espíritu libre. Desarraigo que, pese a la connotación negativa que semejante término podría sugerir, reviste desde luego un carácter eminentemente positivo y deseable en el esquema interpretativo nietzscheano, puesto que el elevado destino histórico del espíritu libre pasa, como hemos puesto en claro, por un rechazo de toda "construcción" de estructuras

permanentes para el ser, con base en las cuales le es dado al pensamiento fundar certezas no precarias para "arraigarse", sin conciencia de trasfondo abismal ninguno, en la realidad que le rodea cual en un verde prado libre de enigmas, tensiones o contradicciones radicales. Semejante artificioso optimismo no hace sino vedar al hombre su posibilidad más propia y más "noble": la libertad.

La libertad de espíritu pasa por un cobrar conciencia de las graves implicaciones de la muerte de Dios. De todos los "absolutos" y "trascendencias" que el concepto *Dios* articula en torno a sí, es a no dudar el de la creencia en cierta *providencia divina* el que, en palabras de Nietzsche, resulta más difícil de erradicar con miras a abolir la servidumbre del pensamiento al supersticioso antropomorfismo metafísico, mismo que sustituye todo azar y caos por el orden y la necesidad de la razón. En efecto, la idea de la providencia personal, consistente en creer que todas las cosas que ocurren redundan constantemente en beneficio de cada individuo, es un anzuelo en extremo atractivo por tratarse de una cuestión aparentemente "secular" o "meta-religiosa" en que el concepto *Dios* no tiene necesariamente una injerencia significativa. De conformidad con la creencia en esta providencia personal, incluso en los más menudos hechos de la vida cotidiana una voluntad suprahumana se manifestaría día con día.

(...) todo se revela al instante, o al poco tiempo, como algo que "no debió faltar" -¿tiene una profunda significación y utilidad precisamente para nosotros! ¿Hay seducción más peligrosa que la de renegar de los dioses de Epicuro, esos desconocidos despreocupados, y creer en alguna divinidad preocupada y pedantesca que conoce personalmente hasta el último pelo de nuestra cabeza y no tiene inconveniente en prestar cualquier servicio, así sea el más vil?<sup>204</sup>

La realización activa de la muerte de Dios pasa por un recusar todo antropomorfismo para *cobrar conciencia* del carácter azaroso, indiferenciado y no cualificado del universo.

<sup>204</sup> *La gaya ciencia*, pg. 206

toma de conciencia que corresponde en último término al nihilismo y a la imagen del abismo a los que nos hemos referido más arriba. También en este punto entraña el tipo de pensamiento propio del espíritu libre, pues, un acrecentamiento de la conciencia humana en virtud del cual ésta rebasa los límites originalmente asignados a ella por el "genio de la especie", rebasamiento a consecuencia del cual el universo mental del hombre se ve considerablemente enriquecido.

Recordemos que es, en buena medida, la cualidad desmitificadora de la ciencia lo que da origen a la muerte de Dios. A raíz de esta última cobra fuerza, a su vez, el desarrollo del *sentido histórico* en Europa. Al sentido histórico habíamos asociado anteriormente la imagen de un "carnaval de máscaras" del que se habla en *Más allá del bien y del mal*. Tal carnaval de máscaras reúne en torno a sí varios de los aspectos fundamentales que la libertad de espíritu presenta en Nietzsche, tales como el reconocimiento de lo Otro, la renuencia a seguir representando acriticamente un determinado rol como si fuese el único imaginable, o la capacidad de ver en los propios conocimientos, creencias y valores -o bien en los de la cultura a que se pertenece- una mera perspectiva. El sentido histórico conduce tan pronto al nihilismo y relativismo extremos como al perspectivismo creador susceptible de brindar un nuevo ideal de humanidad. Semejante ambivalencia es debida al hecho de que, por un lado, la mayoría ve en él, más que un sentimiento, la merma de todos los sentimientos antiguos, algo así como un instinto de decadencia que, en la medida en que anuncia la vejez próxima del género humano al hablar de las pasiones del pasado como un viejo y melancólico enfermo hablaría de su juventud, vuelve frío y pobre el mundo del hombre. Por otro lado, sin embargo, para Nietzsche se trata de un germen tendente a algo totalmente nuevo y desconocido en la historia, a partir del cual en algunos siglos podría desarrollarse finalmente "una planta maravillosa", de tal manera que los hombres actuales

estaríamos forjando, sin apenas darnos cuenta, la cadena de un futuro sentimiento muy poderoso, a causa del cual vivir en esta vieja tierra sería en un futuro más agradable que anteriormente. Pues el juego de acercamiento-alejamiento -es decir, el dinamismo que remite de lo familiar a lo extraño y viceversa- característico del sentido histórico apunta, a fin de cuentas, al fecundo perspectivismo planteado por Nietzsche. En efecto, quien sabe sentir la historia de los hombres todos como historia propia experimenta: “(...) *la aflicción del enfermo que piensa en la salud, del viejo que piensa en la juventud soñada, del amante al que le es arrebatada la amada, del mártir que presencia la ruina de su ideal* (...)”, posición existencial que lo conduciría a convertirse, al modo de ver de nuestro autor, en el tipo de héroe más “noble” y -a un mismo tiempo y por extraño que parezca- más feliz registrado hasta hoy por la historia.

(...) cargar su alma con todo esto, con lo más antiguo y lo más nuevo, con las pérdidas, esperanzas, conquistas y victorias de la humanidad; poseer todo esto, al fin, en una única alma y comprimirlo en un único sentimiento, eso tendría que producir una felicidad jamás conocida del hombre (...) ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces-humanidad!<sup>205</sup>

El talante existencial del espíritu libre es de naturaleza heroica porque no falsea la realidad, porque la ve tal como es, con todo lo terrible del drama humano y con todo lo problemático que deriva de hallarse inserto el hombre en una realidad que fluye. Por otro lado, la imagen del héroe dionisiaco remite al fondo originario de la vida caracterizado, entre otras cosas, por el azar, la gratuidad, la injusticia, el sinsentido y la indiferencia del Uno primordial ante las inquietudes humanas. La posición heroica que el espíritu libre ocupa le permite, en este sentido, separarse de la tradición Occidental al comenzar a aceptar el devenir como devenir, la vida como devenir: la vida como juego creador-destroador, como voluntad de poder sana y no como esclerosis. Es por ello que los filósofos del futuro

<sup>205</sup> Ibid, p.g. 247.

son descritos por Nietzsche como estando irremediabilmente condenados a un destino trágico, según las directrices del *pathos* trágico que hemos examinado en el presente capítulo y que tiene por fundamento la antítesis voluntad de poder-eterno retorno, misma que, como pudimos constatar, se refiere no sólo al pensamiento sino al juego cósmico que rige el dinamismo de todo lo existente. Así pues, el espíritu libre afirma la vida como problema insoluble, como abismo sobre el cual el pensamiento construye frágiles interpretaciones sólo para verlas destruidas y verse a sí mismo obligado a crearse nuevas.

El dios que corresponde a la libertad de espíritu libre es, también por eso, Dionisos, ese dios afirmador de la vida, esto es, del devenir, el laberinto, el eterno conflicto, la irracionalidad, la contradicción, la alternancia de alegría y sufrimiento, la infinita proyección de mundos de valores que la libertad humana realiza. Para Nietzsche, cuando los valores que sirven a una determinada cultura en su comprensión de la vida son valores afirmativos su dios resulta ser también afirmativo, pero cuando los valores proceden de la impotencia y la depreciación de lo terrenal el resultado es semejante al del "dios de la cruz". De esta suerte, si tomamos al cristianismo no como religión, sino como ontología del "trasmundo", como victoriosa interpretación metafísica del mundo, entonces la lucha de Nietzsche aparece más claramente delineada ante nuestros ojos, a la par que los simbólicos contendientes encaramados en la palestra saltan a la vista: Dionisos contra el Crucificado. Se registra, pues, un enfrentamiento entre la negatividad cristiana que rechaza el devenir y la positividad dionisiaca que afirma la vida a pesar de todo el dolor que conlleva, especialmente para aquellos hombres espirituales capaces de asumirla heroicamente.

La afirmación del *fluir* y *del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir* (...) Yo prometo una edad *trágica*: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, volverá a nacer



cuando la humanidad tenga detrás de sí la consciencia de las guerras más duras, pero más necesarias, *sin sufrir por ello ...*<sup>206</sup>

Una de las formulaciones del eterno retorno lo liga a cierto demonio que condena al hombre a vivir infinitas veces, ante lo cual cabe la posibilidad de sentirse sobrecogido por el espanto -posición esencialmente cristiana- o bien inclinarse a celebrar con júbilo el eterno retorno tanto de lo glorioso como de lo horroroso en la vida -posición dionisiaca-. La positividad del pesimismo dionisiaco termina, en este sentido, por instalarse en el extremo opuesto al aparente optimismo metafísico que encubre, en realidad, cierto marcado pesimismo negador de los aspectos "oscuros" de la existencia.

El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros (...) ser *nosotros mismos* el eterno placer del devenir, -ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir ...*? En este sentido tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico* -es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista.<sup>207</sup>

La fórmula de tal actitud trágica ante la existencia es, pues, el *amor fati* predicado por Nietzsche, que dice sí a la vida al grado de desear su eterno retorno.

Quiero aprender cada vez mejor a ver lo necesario de las cosas como lo bello -así, seré de los que vuelven bellas las cosas. ¡*Amor fati*! que ese sea en adelante mi amor! No quiero librar guerra a lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores.<sup>208</sup>

No resulta tan sencillo, empero, identificar sin más la libertad de espíritu anunciada por Nietzsche con una afirmación jovial e incondicional de la existencia, haciendo a un lado los aspectos netamente críticos y a menudo incluso epigramáticos de su pensar. Justo es decir que la violencia con que en ocasiones Nietzsche presenta su filosofar revela un insoslayable elemento negativo que se erige, por lo demás, en la parte destructiva de ese juego creador-destructor del que tanto hemos hablado, mismo que al nivel del quehacer filosófico traduce

<sup>206</sup> *Ecce homo*, pg. 79.

<sup>207</sup> *Ibid.*, pg. 78.

<sup>208</sup> *La gaya ciencia*, pg. 205.

sus componentes críticos en el concepto “filosofar con el martillo”. En la parte del prólogo a *El Anticristo* en que se hace referencia a cierta “predestinación al laberinto”, misma que presumiblemente permitiría a un determinado lector comprender el mensaje global de la obra, también se afirma lo siguiente:

Sólo éstos son mis lectores, mis verdaderos lectores, mis lectores predestinados: ¿qué importa el resto? -El resto es simplemente la humanidad.- Hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por altura del alma, por desprecio ...<sup>209</sup>

La tajante radicalidad del recién leído pasaje solo asombrará a quien no esté familiarizado con el aliento profético y casi mesiánico que Friedrich Nietzsche imprimió a importantes porciones de su obra filosófica. La exigencia de desprecio a la humanidad -y a aquello que de más humano se lleva en sí- deriva del deseo de autotranscendencia de un hombre decidido a rebasar las condiciones históricas del desarrollo del pensamiento: la comodidad, la simpleza, la superficialidad no problematizadora, la autocomplacencia que rehuye toda genuina autocrítica. En cuanto figura humana que hace de la confrontación de puntos de vista y modos de expresión el lugar de todo pensamiento, es ya el espíritu libre un resucito viraje en el camino del hombre tal como Occidente le ha conocido. Se trata de un tipo de hombre dotado de un “alma vasta”, capaz de vagar dentro de sí en un espacio en que todo tiene su flujo y su reflujo, en que todo deviene sin tener un fondo último en el cual reposar o una posición firme situada detrás de todas las tendencias vitales. Es precisamente en este sentido que el espíritu libre ha podido ser caracterizado, al inicio del presente apartado, como un viajero que, temerario hasta la osadía más absoluta, se desprende de todo y a un mismo tiempo a todo se aproxima -incluso a lo “malo” o lo peligroso-, impulsado por cierta peculiar e irrefrenable voluntad de experimento.

<sup>209</sup> *El Anticristo*, pg. 26.

El pensamiento meramente constructivo tiende a tapar el abismo sobre el que construye, a olvidar la incertidumbre en la que se mueve, a anular -por cuanto implica el fatigoso juego de incesante creación y destrucción- la disolvente crítica que es capaz de ejercer. A un hombre provisto de un pensamiento semejante el tener a la injusticia por inherente al juicio lo conduciría al desaliento, lo haría caer bajo el plúmbeo fardo de la indiferencia, le haría perder toda firmeza en la acción, toda certeza animal en cada juicio de valor, quedando de cara a una multiplicidad de posibilidades igualmente válidas a consecuencia de la cual su férrea conciencia gregaria se vería ostensiblemente menguada. ¿Mas no es precisamente esa multiplicidad de inciertas posibilidades el verdadero sustrato de la vida, la vida misma desembarazada de falseadores velos?. ¿no son la certeza y la estabilidad las ficciones características del optimista instinto racionalista? Al entender del filósofo de Röcken el racionalismo metafísico obedece a un impulso de contra-naturaleza del pensamiento, mismo que, desprovisto de las fuerzas plásticas capaces de empujarlo a la veracidad en su apreciación del devenir que es movilidad, disolución y experimento, propende a todo aquello que lo fijo y estable proporciona: bienestar, claridad, cómoda y fácil superficie. No obstante, el referido impulso de contra-naturaleza llega a erigirse, en cuanto hábito inveterado, en una *segunda naturaleza* indisoluble del modo de operar del espíritu siervo. En contraste, el laberinto impone al filósofo dionisiaco la renovación constante de su punto de vista, para llegar a ser en todo instante una bola de nieve pensante que impida la cristalización en verdades absolutas, pues toda solidificación conlleva forzosamente una injusticia con respecto a esa Verdad que es la del flujo eterno de todas las cosas.

Mas, ¿cómo hacer ver al hombre moderno la Verdad Originaria, cómo hacer comprender las verdaderas consecuencias de la muerte de Dios a quienes -fieles al en el

fondo "piadoso" concepto de una providencia personal-, aún creen en la bondad y *protección* prodigadas por cierto orden ético del mundo provisto de intenciones éticas últimas, orden que les permite interpretar sus propias vivencias como si todo estuviese pensado y dispuesto para su beneficio, como si todo fuese un signo susceptible de ser capturado precisamente por el corto entendimiento humano? La puesta en crisis -por vía experimental según es declarado en *La genealogía de la moral*, pg. 175)- de la voluntad de verdad misma, considerada por Nietzsche su más grande tarea filosófica, es ya un esfuerzo por des-divinizar el mundo para tornarlo estúpido, ciego, absurdo y problemático para miradas que, como la de Schopenhauer, no podrían dejar de sentir un indecible espanto (cf. *La gaya ciencia*, pg. 282).

(...) ¿qué sentido tendría nuestro ser todo, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad cobre consciencia de sí misma como problema? ... Este hecho de que la voluntad de verdad cobre consciencia de sí hace parecer de ahora en adelante -no cabe ninguna duda- la moral: ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos ...<sup>210</sup>

Se trata de la catástrofe presente en el hecho de que una bimilenaria educación para la verdad termine por prohibirse a sí misma la mentira que hay en el creer en la Verdad. Mas para percibir tal espectáculo hace falta, ante todo, que la dureza psicológica sustituya a la irreflexiva laboriosidad dominante en los cerebros en ebullición de los estudiosos que se afanan por no ver algo. Para Nietzsche (véase *La genealogía de la moral*, pg. 171), se trataría de seres que sufren y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, seres aturdidos e irreflexivos que no temen más que una sola cosa: *llegar a cobrar conciencia*. El cobrar conciencia de la Verdad Originaria revelada por cierto saber trágico supone, empero, la condición de posibilidad de la libertad de espíritu propugnada por nuestro autor

<sup>210</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 184.

como máxima virtud asequible a la nueva humanidad, misma que asoma apenas en Europa tras la muerte de Dios.

### **Sobre la misión crítica de la libertad de espíritu**

La libertad de espíritu conquistada en Nietzsche es descrita por Gilles Deleuze en términos que a continuación pondremos en relación con nuestra propia interpretación.

De acuerdo con el filósofo francés, los “rebaños” de que habla Nietzsche no son otra cosa que colectividades que, por estar animadas por fuerzas reactivas, no quieren perecer ni pueden imaginar nada superior a los principios, leyes y valores en curso. La historia de la humanidad habla del triunfo de las fuerzas reactivas, por obra de las cuales ciertos poderes establecidos imponen dogmáticamente una noción ideal de la Verdad que hace de ella una “criatura bonachona y amante de los gustos del rebaño”, un firme apoyo que concede seguridad y promete no causar la menor incomodidad. Las fuerzas reactivas conducen a considerar que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que la ama y quiere “por derecho” y, más aun, que existen “pensadores puros” capaces de relacionarse con la verdad de manera desinteresada. Con ello, se evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería en cada caso la propia; con ello se falsea, asimismo, la realidad vital que Nietzsche intentó plasmar en su teoría de la voluntad de poder.

Todo mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad: nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. <sup>211</sup>

<sup>211</sup> Nietzsche y la filosofía, pg. 134.

Las interpretaciones que pretenden ser tomadas por Verdades son, en realidad, diferentes cualidades de la voluntad de poder que corresponden, a su vez, a diversos tipos de fuerzas. En palabras de Deleuze, para Nietzsche las verdaderas categorías del pensamiento no deben ser "lo verdadero" y "lo falso", sino *lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo*, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento. Ello obedece a que, en Nietzsche, el concepto de verdad se determina sólo en función de una tipología pluralista, con arreglo a la cual no existe una sola Verdad por oposición al Error, sino que hay una multiplicidad de verdades dependiente cada una de las diversas fuerzas -altas o bajas, activas o reactivas- capaces de adueñarse del pensamiento. A juicio de Deleuze, el pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico -literalmente *inventado* por la filosofía- que se erige en única garantía de la libertad de espíritu, en la medida en que el espíritu libre se diferencia del librepensador tradicional en que, a sabiendas de que no existen hechos sino sólo interpretaciones, juzga a los hombres y a sus verdades desde el punto de vista de su origen y de la cualidad de la voluntad de poder que les corresponde (cf. *op. cit.*, pg. 88). La referida tipología pluralista es, además, el único principio para un auténtico y violento ateísmo, dado que, de acuerdo con Deleuze, los Dioses han muerto de risa al oír decir a un Dios que él era el único, o bien: las Verdades absolutas han muerto precisamente a consecuencia de la ridícula idea concerniente a la existencia de una única Verdad. Para el "arte pluralista", la esencia de una cosa, hombre o idea no ha de determinarse en función de los términos "falso" o "verdadero", sino en atención a la prueba del sentido y el valor, que liga los fenómenos a las voluntades que de ellos se apropian.

(...) No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses) que se apoderan de ello.<sup>212</sup>

La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella, aplicándola a otra cosa por querer algo distinto. Mas tal transformación no puede ser atribuida a las fuerzas reactivas, que todo lo juzgan de conformidad con los parámetros de un orden establecido y reconocido como incuestionable y verdadero; sólo las fuerzas activas, creadoras de nuevos órdenes, gozan de la libertad necesaria para todo cambio o transformación radical de los modos tradicionales de pensar lo real. La imagen dogmática del pensamiento correspondiente a las fuerzas reactivas considera a la estupidez como un "error" que el intelecto comete. En palabras de Deleuze, no obstante, la estupidez es una estructura del pensamiento como tal, no una forma de equivocarse, puesto que se conocen discursos imbeciles contruidos totalmente a base de verdades; se trata, empero, de verdades bajas, mezquinas y de naturaleza reactiva.

(...) el pensamiento estúpido sólo descubre lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido.<sup>213</sup>

Siguiendo a Schopenhauer, declara Deleuze que la filosofía sirve para entristecer y para contrariar, tras lo cual afirma que, en el fondo, la filosofía verdaderamente crítica sirve para detestar la estupidez y hacer de ella una cosa vergonzosa, denunciando la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. Se trataría, pues, de "*denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer*" (cf. *op. cit.*, pg. 149). Así, se define a la filosofía, con base en el pensar de Nietzsche, como una empresa crítica de desmixtificación provista de una misión dentro del devenir humano.

<sup>212</sup> Ibid, pg. 11.

<sup>213</sup> Ibid, pg. 149.

Por muy grandes que sean, la estupidez y la bajeza serían aun mayores si no subsistiera un poco de filosofía que, en cada época, les impide ir todo lo lejos que querían, que respectivamente les prohíbe, aunque sólo sea por el qué dirán, ser todo lo estúpida y lo baja que cada una por su cuenta desearía. No les son permitidos ciertos excesos, pero ¿quién, excepto la filosofía, se los prohíbe?, ¿quién les obliga a enmascararse, a adoptar aires nobles e inteligentes, aires de pensador?<sup>214</sup>

Si la labor crítica de la filosofía no se recupera activamente en cada época, la filosofía muere y con ella la imagen del filósofo, es decir, la imagen del hombre libre. Cuando esto sucede, se hace del filósofo un sabio -él que es sólo un amigo de la sabiduría, esto es, un anti-sabio que debe disfrazarse de sabiduría para sobrevivir-, siendo que en realidad es el encargado de someter lo verdadero a la más dura prueba (la del sentido y el valor derivada de la tipología pluralista más arriba descrita), "*de donde toda verdad sale tan descuartizada como Dionisos*" (véase *op. cit.*, pg. 151).

Ahora bien, para Deleuze, la estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos: nuestra estupidez y nuestra bajeza. La cadena de las distintas épocas, ideas y filosofías no es la eterna cadena de los sabios, sino una cadena rota signada por la ruptura y su discontinuidad, razón por la cual la filosofía debe ser siempre intempestiva, intempestiva en cada época. Recordemos a este respecto la imagen de Nietzsche como un filósofo intempestivo, crítico del orden de cosas establecido, que en *Ecce homo* asevera atacar sólo causas victoriosas, siendo tolerante y generoso hacia el pasado para hacerle justicia a esa Otredad que representa con respecto a la hegemónica y reactiva Verdad de sus contemporáneos. Recordemos, asimismo, que el más importante criterio para Nietzsche es el dinamismo de la libertad, aparejado con la idea de no dejar nada fuera del alcance de la crítica y, en concreto, no dejar fuera de ella precisamente lo propio y familiar que suele ser afirmado como Verdad frente al Error.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pg. 150.



De acuerdo con Deleuze, el racionalismo socrático representa para Nietzsche el pensamiento dominado por fuerzas reactivas, lo que da lugar al extraño fenómeno en que el conocimiento, simple producto de la vida, se erige en juez de ella, negándola y separándola de lo que puede, de las infinitas posibilidades que encierra en sí. Es en la ingenuidad del espíritu siervo, con su ciega convicción en los valores y verdades absolutos de cierto orden configurado, en donde se observan fehacientemente los rasgos reactivos, estabilizadores y subyugadores de la *razón* humana. Mas el espíritu siervo es la "ley" de la historia por oposición a la excepción que toda libertad de espíritu supone. El pensamiento libre sería, en este sentido, un acontecimiento extraordinario para el intelecto, siendo preciso que el hombre "se obligue" y autodiscipline para poner en marcha la gran empresa cultural en la cual el espíritu libre ocuparía apenas el primer escalón.

Pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento. Mientras nuestro pensamiento está ocupado por fuerzas reactivas, mientras halla su sentido en las fuerzas reactivas, hay que confesar que todavía no pensamos. (...) Pensar, como actividad, es siempre una segunda potencia del pensamiento, no el ejercicio natural de una facultad, sino un acontecimiento extraordinario para el propio pensamiento. (...) Y debe ser elevado a esta potencia para que se convierta en "el ligero", "el afirmativo", "el danzante". Y jamás alcanzará esta potencia si algunas fuerzas no ejercen sobre él una violencia.<sup>215</sup>

La violencia ha de ser ejercida, propiamente, sobre la razón, esa función del pensamiento que nos prohíbe franquear ciertos límites por tres motivos principales, a saber: porque es inútil (pues el conocimiento está ahí para prever), porque sería malo (pues la vida está ahí para ser virtuosa), porque es imposible (pues no hay nada que ver, ni qué pensar tras "lo Verdadero"). Es justamente al franquear estos límites que el pensamiento, yendo más allá de los estrechos márgenes que le marca la razón, da lugar a una crítica que expresa nuevas fuerzas capaces de dar otro sentido al pensamiento mismo. En este contexto, la

<sup>215</sup> Ibid. pg. 152.

crítica, entendida como crítica del propio conocimiento y posición vital, se halla encaminada a alcanzar una existencia que fuese hasta el final de sus posibilidades. A la Razón, producto del socratismo de la cultura, opone Nietzsche el pensamiento como facultad independiente. Ir más allá de las verdades establecidas por la razón -así como más allá del bien y del mal fijados por un determinado rebaño-, filosofando con el martillo, se convierte en una directriz del pensamiento crítico y creador que Nietzsche deja entrever, en donde el Bien y la Verdad propios, familiares, son puestos en cuestión, pero no para colocar en su lugar una nueva verdad, sino para afirmar una Verdad Originaria que dicta: "las verdades -o al menos aquellas preñadas de certeza que la metafísica imaginó- no existen". En lugar de permanecer sujetos a un conocimiento que se opone a la vida e impide el desarrollo de nuestras más elevadas potencialidades, se trataría al decir de Nietzsche de establecer un pensamiento que afirme la vida, y la vida es proyecto, posibilidad, amplitud, apertura, en una palabra: libertad.

*Pensar* significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida. <sup>216</sup>

De esta suerte, al filósofo docto y "sabi-hondo" esclavo de un orden configurado, así como al librepensador liberado de un yugo para someterse a otro, opone Nietzsche la figura del espíritu libre y ligero, que danza y avanza hacia nuevas modalidades de su ser. Esta posición activa y móvil del espíritu libre, que surge en toda su plenitud a raíz de la emancipación del hombre en la muerte de Dios, es contraria al pensar reactivo que ha constituido la historia misma del hombre. La crítica de Nietzsche apunta, pues, a la posibilidad de un pensamiento activo, creador, afirmador de la diferencia, afirmador de la vida, con todo lo que esta tiene de irracional, de contradictorio, de problemático, de abismal. El nuevo pensamiento del que Nietzsche es precursor, mucho más cercano al

<sup>216</sup> Ibid, pg. 143.

saber del arte y la poesía que al de la ciencia, constituye un laberinto en el sentido de que, a diferencia del pensar de la razón conceptual afianzada en su sitio por la existencia de un Dios y un universo racionales, carece de la univocidad y claridad que el egipcismo racionalista procura. Pensar es, en este contexto, asumir el riesgo de extraviarse en un abigarrado laberinto sin el hilo de Ariadna, exponiéndose a ser devorado por sus Minotauros. El laberinto, siendo producto de un pensamiento que afirma la vida, es en la vida, en el devenir, y por ello es: contradictorio, multívoco, heteróclito, problemático, terrible, ambiguo. ¡Pero este reino del devenir es en realidad el reino del Ser, del mundo, de todo lo que es en el mundo!

En resumidas cuentas, perderse sin el hilo de Ariadna -sin lo afianzado como verdadero por la configuración valorativa en curso-, recorriendo el vasto laberinto del pensamiento por tanto tiempo constreñido a un minúsculo lote sería, en términos generales, el primer paso en una prometeica empresa humana de la cual el espíritu libre se asume precursor. La imagen del "danzante" a que Deleuze alude en una cita utilizada más arriba remite a tal dinamismo. La del "afirmativo" refiere, por su parte, a la dionisiaca aceptación incluso de lo más problemático, horroroso, caótico o laberíntico. La inexistencia de una Verdad metafísicamente entendida es parte de tal caos, de tal laberinto.

Cualquier verdad es verdad de un elemento, de una hora y de un lugar: el minotauro no sale del laberinto. No pensaremos hasta que no se nos obligue a ir allí donde están las verdades que dan que pensar, allí donde se ejercen las fuerzas que hacen del pensamiento algo activo y afirmativo. No un método sino una paideia, una formación, una cultura. El método en general es un medio para evitarnos ir a tal lugar, o para conservar la posibilidad de salir de él (el hilo del laberinto).<sup>217</sup>

Así las cosas, se trataría de llevar nuestra existencia hacia las verdades y las fuerzas que hacen del pensamiento un elemento activo, un elemento afirmativo, yendo a los lugares

<sup>217</sup> Ibid, pg. 155.

más altos en las horas más extremas, cual “hiperbóreos” que huyen de las zonas templadas no menos que del “hombre moral”, metódico o moderado. La afirmación es, para Deleuze como para Nietzsche, placer y juego de la propia diferencia. La afirmación viene planteada como afirmación de lo múltiple, del devenir y del azar. En este contexto, lo múltiple es la diferencia entre lo uno y lo otro, el devenir es la diferencia con uno mismo, mientras que el azar es la diferencia “entre todos” o distributiva.

Que lo múltiple, el devenir, el azar, sean objeto de afirmación pura, es el sentido de la filosofía de Nietzsche. La afirmación de lo múltiple es el postulado especulativo, así como el placer de lo diverso es el postulado práctico.<sup>218</sup>

Lo trágico se halla, precisamente, en la diversidad y multiplicidad de la afirmación. A juicio de Deleuze, no se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. De acuerdo con él: “trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno”. Trágico, afirma el filósofo francés, es el lanzamiento de dados: todo lo demás es nihilismo. El nihilismo se refiere en este caso a la visión optimista encubridora de lo dionisiaco, visión que rechaza la actividad, el sufrimiento, el devenir y, por añadidura, la vida misma. En cuanto al “lanzamiento de dados”, cabe decir que Deleuze lo concibe como el resultado de que el pensamiento se convierta en legislador contra la razón. Pensar es juzgar, pero juzgar es valorar e interpretar, es crear los valores. El lanzamiento de dados establece, en lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos hechos, principios genéticos y plásticos que se refieren al sentido y al valor de las creencias. Al sustituir un pensamiento que se cree legislador tan sólo por obedecer a la razón por un pensamiento que piensa contra la razón, Nietzsche

<sup>218</sup> Ibid, pg. 274.

acerca el intelecto al azar, a lo plural y múltiple, a los fragmentos, al caos: “*caos de los dados que chocan y se lanzan*” (véase *op. cit.*, pg. 41).

Nietzsche quiere decir: hemos sabido descubrir otro juego, otra manera de jugar; hemos descubierto lo sobrehumano por encima de los modos de existencia humanos-demasiado humanos; hemos sabido afirmar todo el azar en lugar de fragmentarlo y dejar hablar a un fragmento como señor; hemos sabido hacer del caos un objeto de afirmación, en lugar de plantearlo como algo que debe ser negado ...<sup>219</sup>

Pensar es producir un lanzamiento de dados. Para Deleuze, no sólo el lanzar los dados es un acto irrazonable e irracional, absurdo y sobrehumano -por poseer una naturaleza activa y no ya reactiva-, sino que, al mismo tiempo, constituye la tentativa trágica y el pensamiento trágico por excelencia. El método trágico consiste, según palabras del filósofo francés, en relacionar un concepto con la voluntad de poder para hacer de él el síntoma de una voluntad sin la cual no podría ni siquiera ser pensado (cf. *op. cit.*, pg. 112). Con ello, se pone en contacto el pluralismo y la afirmación dionisiaca o trágica. Con ello, también, se da cabida a la dinámica propia del perspectivismo dionisiaco que apunta a la multiplicidad, a la pluralidad.

Juzgar la afirmación desde la negación, y a la negación desde el punto de vista de la afirmación; juzgar la voluntad afirmativa desde el punto de vista de la voluntad nihilista, y la voluntad nihilista desde el punto de vista de la voluntad que afirma. Ese es el arte del genealogista.<sup>220</sup>

Esta dinámica perspectivista, que remite a cierto “*juego guerrero de la diferencia, de la afirmación y alegría en la destrucción*” capaz de sublimar la violencia a través del conocimiento, encuentra en la doctrina del eterno retorno su ratificación. En efecto, según la interpretación de Deleuze, el eterno retorno no es la permanencia del mismo, un estado de equilibrio ni la morada de lo idéntico; en el eterno retorno, no es lo mismo o lo uno que

<sup>219</sup> Ibid, pg. 57.

<sup>220</sup> Ibid, pg. 98.

retornan, sino que el propio retorno es lo uno que se dice únicamente de lo diverso y de lo que difiere.

Lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en "el eterno retorno" y en "la voluntad de poder") es una transformación radical del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo, una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos.<sup>221</sup>

La fuerza activa se afirma, afirma su diferencia, hace de su diferencia un objeto de goce. En contraste, en las fuerzas reactivas, utilitarias o de adaptación, la diferencia se convierte en contradicción, razón por la cual ellas mismas no se consideran como fuerzas y prefieren volverse contra sí mismas antes que considerarse como tales y aceptar la pluralidad, la multiplicidad y la diferencia, dando lugar a la uniformidad y mediocridad de pensamiento. Dionisos revela, por el contrario, que el Ser de lo real -el devenir- es múltiple, plural, caótico, azaroso, laberíntico.

El laberinto es lo que nos conduce al ser, no hay más ser que el devenir, no hay más ser que el del propio laberinto.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> Ibid, pg. 77.

<sup>222</sup> Ibid, pg. 263.

## Capítulo 6: Creer y crear

### Una voluntad sobrepoderosa

Es intención del presente apartado señalar algunos de los puntos más importantes tratados en el libro *¿Ética en Nietzsche?* de la Dra. Lizbeth Sagols, mismos que serán puestos en relación con los temas de nuestro ensayo en los apartados subsiguientes.

La llamada *condición erótica del hombre* constituye, en palabras de la autora de *¿Ética en Nietzsche?*, un elemento clave para comprender la dimensión ética de la existencia. La alusión al dios *Eros* remite aquí, como sucede en buena parte de la tradición filosófica occidental desde Platón, a la humana necesidad de unión y comunicación nacida de cierta originaria *carencia ontológica*. Que la condición humana sea esencialmente erótica alude, pues, al hecho fundamental de que, en virtud de revelarse el hombre como un ser insuficiente, frágil, finito y contingente, necesita al Otro para su crecimiento, su enriquecimiento interior y su realización. El hombre, al igual que la filosofía, es una fusión de plenitud y vacío, de ser y no ser, de riqueza y pobreza: de Poros y Penía de acuerdo con la parábola platónica. De tal ambigüedad surgen el conflicto y *la alternativa*. La afirmación ético-constructiva implica la alternativa en la medida en que trae consigo la exclusión de ciertas metas para conquistar otras, en un movimiento a un tiempo afirmador y negador de sí -que rehuye el narcisismo y el encerramiento- correspondiente al ejercicio de la actividad interior con una interacción de “sí” y “no”, de plenitud y vacío, de riqueza y pobreza que conduce a la búsqueda del Otro bajo un modelo comunicativo de donación-recepción en que ambas partes se ven enriquecidas. Ahora bien, la actividad ética implica *la preferencia*, toda vez que una serie de metas y valores son reconocidos como sumamente

descables por encima de otras inclinaciones o comportamientos. La *cualificación* derivada de tal preferencia permite expresarse en términos de “ascenso” y “descenso”, afirmando el “vuelo” y la “altura ética” por encima de la “caída” y de la bajeza moral, estableciendo al propio tiempo la autosuperación, la virtud y la puesta en práctica de valores auténticos como la compasión o la generosidad a manera de modelos dignos de ser emulados. Por último, cabe decir que la ética es identificada por Lizbeth Sagols -con arreglo al enfoque recién descrito y en atención esta vez también a términos propios de la filosofía nietzscheana- con el crecimiento, con el querer que impulsa a ser mejores, a trascender limitaciones y crear “círculos más amplios”, en un movimiento de superación incesante en que el bien se identifica con la potencia y el crecimiento, en tanto que el mal queda asociado al empequeñecimiento y la mediocridad (cf. *¿Ética en Nietzsche?*, pg. 203).

La actividad ética pasaría asimismo por un “resolverse a ser sí mismo” derivado de cierto ejercicio de libertad que, sin embargo, en el ámbito ético no puede desligarse de la *renuncia*. La libertad posee un “freno” en virtud de que la renuncia -es decir, la aceptación de la prohibición, del límite y de la propia responsabilidad- se muestra como necesaria sobre la base de ese “excluir ciertas metas para conquistar otras” que podemos asimilar al concepto de *preferencia*, entendido en este caso como un preferir que se resuelve por la alternativa de la afirmación ético-constructiva. Asimismo, la existencia de la prohibición, el límite y la responsabilidad éticos encuentran fundamentación en la *condición erótica* misma, puesto que la renuncia corresponde al ámbito de la contingencia, de la limitación, de la alternancia entre ser y no ser o entre plenitud y vacío que remite, en último término, a la carencia ontológica o insuficiencia constitutiva del hombre necesitado del Otro.

La ética va más allá de las jerarquías entre los hombres, excluye las relaciones de dominio y avasallamiento entre éstos y apunta a la igualdad de derechos de los individuos,



al juicio imparcial y desinteresado y a la distribución equitativa entre iguales. La felicidad que procura es, no obstante, *trágica* (cf. Sagols, *op. cit.*, pg. 202) en la medida misma en que incorpora la contingencia, el conflicto, la fragilidad y la finitud para mostrar una felicidad que incluye ser y no ser, riqueza y pobreza, goce y sufrimiento en el ejercicio de la libertad, pero que ratifica, a fin de cuentas, la relación entre la vida ética y la vida feliz.

Sin dejar de admitir la posibilidad de encontrar en la filosofía de Nietzsche algunas de las directrices del modelo ético hasta aquí descrito, Lizbeth Sagols encuentra en ella también serios escollos y objeciones a este último. En efecto, el sobrepoder que Nietzsche atribuye a la voluntad a partir de *Así habló Zaratustra* tiene como consecuencia la sustitución de la contingencia, la fragilidad y el conflicto por una autosuficiencia que termina, en el caso más extremo, por negar la existencia de toda exterioridad o intersubjetividad allende la propia y arbitraria subjetividad.

La doctrina nietzscheana que hace de la voluntad de poder la esencia de la vida y de la Tierra termina por erigirse, al interior de *Así habló Zaratustra*, en una "verdad cósmica" a cuya luz las figuras del superhombre y el creador adquieren una cualidad sobrepoderosa y, vale decir incluso, ultra-terrena en tanto la pertenencia al cosmos parece descualificar características humanas tan "terrenales" como la contingencia, la carencia ontológica, la temporalidad o la finitud. En efecto, el filosofar nietzscheano lleva tan lejos la libertad de la voluntad que ésta termina volviéndose ilimitada hasta el punto de identificarse con el cosmos y convertirse en una exigencia, es decir, en una necesidad. Libertad y necesidad acaban, pues, por confundirse.

La voluntad de poder tiene un dinamismo tal que trasciende todo límite y, en rigor, no incorpora el vacío o la *carencia* ontológica: es *sobrepoderosa*, puede

sobrepasar todo conflicto y, de este modo, diluye la tensión entre libertad y necesidad (...) <sup>223</sup>

Más aun, el sobreponder de la voluntad diluye toda tensión en tanto que tal, quedando rebasada la condición trágica y esencialmente insuficiente del hombre. Otra consecuencia del sobreponder de la voluntad creadora es la aparición en la obra de Nietzsche de una rígida jerarquía en que las líneas divisorias entre el "noble" y el "vil", el "fuerte" y el "débil" o el "superior" y el "inferior" quedan férreamente definidas. A juicio de Lizbeth Sagols la "elevación" debe ir aparejada al impulso de unión con los otros, que se consuma en un diálogo acorde y discordante, es decir, un diálogo de donación-recepción a la vez armónico y tirante en que tanto el ser como el no ser tienen cabida; Zaratustra, sin embargo, no "baja" hacia los hombres, sino que pretende que éstos se eleven a su altura incluso cuando él mismo acude a su encuentro. Existe, pues, donación, pero prácticamente nula disposición a la recepción. Así pues, la filosofía de Nietzsche excluye la condición erótica del hombre, al postular la existencia de un individuo autosuficiente y sobreponderoso cuya relación con el Otro se reduce a hacerlo participe de su propia creatividad. Por otro lado, es sólo la existencia de un orden de realidad supra-individual -a saber, el de la cósmica voluntad de poder-, y no un vínculo originario u ontológico entre los hombres, lo que permite a Zaratustra-Nietzsche reconocer su liga con lo que no es él mismo, con lo Otro y con el otro. En efecto, tan encerrado en sí mismo resulta el individuo creador que es sólo su pertenencia al cosmos lo que le impulsa al *amor fati* o a la búsqueda del amigo, quedando en entredicho valores éticos como la compasión o la generosidad. En realidad, de acuerdo con Nietzsche para sentir junto con otro -es decir, para com-padecer- necesitamos auto-negarnos y renunciar a poseer un "sí mismo", cosa, desde luego, por entero indeseable.

---

<sup>223</sup> ¿Ética en Nietzsche?, pg. 204.

Por otra parte, la libertad "activista" que lleva su dinamismo al extremo provoca, debido por un lado a la pluralidad de fuerzas que alberga dentro de sí y por otro a su intención de ir "más allá del bien y del mal", la disolución de la individualidad misma, de tal manera que el sujeto responsable que la ética requiere parece quedar pulverizado o, más exactamente, diseminado en una inconexa serie de núcleos de fuerza. Efectivamente, si los valores y creencias son meros síntomas de una pluralidad de fuerzas alternativamente dominantes, el sujeto libre y éticamente responsable termina por disolverse en un caótico haz de impulsos de muy diversa laya.

Ahora bien, pese a no haber en la entera obra de Nietzsche una concepción erótica de las relaciones humanas, en numerosos pasajes de *Así habló Zaratustra* se habla al menos de una exterioridad común y comunicable -la del cosmos- que hace concebible la dimensión ética de la existencia. Pero no sucede lo mismo desde el punto de vista del relativismo extremo simbolizado por la tan famosa frase "todo está permitido" puesta en circulación por Dostoievski. El relativismo es la culminación del extremo "activismo" de la libertad y representa el *triunfo de la indiferencia*, en la medida en que conlleva una pérdida de la preferencia, es decir, de la diferencia entre lo que vale más y lo que vale menos, entre lo bueno y lo malo. Así pues, los criterios de valor quedan trascendidos en el dinamismo de la libertad, quedando anulada asimismo toda suerte de exterioridad común y comunicable. El *imperio del devenir* que acompaña al relativismo establece que nada vale por sí mismo y convierte el nihilismo en algo pasivo, quedando borrado el horizonte ético de la vida en función de que se considera que lo que vale hoy puede dejar de valer mañana.

Para el hombre guiado por la voluntad de poder y el “eterno retorno de lo mismo”, “bien” y “mal” terminan siendo intercambiables, pues en el fondo pertenecen a la Tierra y no a la contingencia del “yo”.<sup>224</sup>

Debido a que la sobrepuerosa voluntad del superhombre no conoce restricciones a su creación de valores (pues ninguna ley limita su devenir), la concepción de un individuo éticamente responsable, así como la elevación y virtud que constituyen sus modelos, se debilitan. Si consideramos con Lizbeth Sagols que la ética exige *la definición* susceptible de evitar la “caída”, hemos de decir, además, que la idea misma de un sujeto capaz de ordenar la pluralidad sus impulsos bajo ciertos imperativos éticos parece ciertamente desvanecerse. Se obtiene en cambio un *sujeto depotenciado* que se sume en el caos, que no conoce la libertad y que no ve en los valores más que perspectivas vitales que permiten sobrevivir en un momento determinado (véase *op. cit.*, pg. 179.). Ello es así porque el nihilismo pasivo hace de los valores meras condiciones de sobrevivencia adoptadas por el individuo de manera *pragmática*. Siendo la llamada *transvaloración* -esto es, la gran guerra contra los valores anteriores y en particular contra las nociones de Bien y Verdad- el *leit motiv* de todo el filosofar nihilista (cf. *op. cit.*, pg. 196), este último arroja necesariamente a una pérdida de la diferencia entre valores y antivalores, puesto que la transvaloración supone que algo es bueno y verdadero siempre y cuando sirva al interés de ciertas fuerzas. Los valores son, pues, inmanentes, subjetivos, momentáneos y pragmáticos. En sentido estricto, en un universo en el que todo se ha vuelto subjetivo y en el que todo lo que existe nos ofrece ya una interpretación, ¿qué sentido tiene hablar de valores intersubjetivos o universales? Por otro lado aunque en relación también con el ámbito axiológico, de acuerdo con la psicología nietzscheana del desenmascaramiento el que busca justicia lo hace por venganza y resentimiento, o bien porque busca adquirir el

---

<sup>224</sup> Ibid, pg. 205.

poder de una manera disfrazada, pues la voluntad impulsa de manera constante, precisamente, al aumento del propio poder. A juicio de Lizbeth Sagols, no obstante, tal apreciación parte de una concepción equívoca en la medida en que se niega a ver que no toda justicia implica venganza, sino sólo la modalidad inauténtica de la justicia. Por lo demás, para el Nietzsche nihilista la idea de justicia cobra cabal sentido cuando referida a la justificación de un existente, es decir, que la justicia se entiende -tal como lo expresa Heidegger- como función de un poder que va más allá del bien y del mal por tener un horizonte mucho más amplio.

Pero si la justificación del propio poder es esencial a la vida, ésta propicia, evidentemente, la esclavitud, el “derecho del más fuerte”, el aumento de poder del poderoso.<sup>225</sup>

Para la autora de *¿Ética en Nietzsche?*, el antecedente directo de la *bestia rubia* de que habla Nietzsche en *La genealogía de la moral* es la figura del superhombre propuesta en *Así habló Zaratustra* por el “inmoralista”. Tanto el superhombre como la *bestia rubia* poseen la “inocencia de la Tierra” que surge del relativismo extremo; ambos carecen, a su vez, de la condición contingente, temporal y finita de que se ha hablado antes. La figura de la *bestia rubia* corresponde al Dionisos bárbaro que en *El nacimiento de la tragedia* es percibido por Nietzsche como una: (...) *atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico “bebedizo de las brujas”* (pg. 48); trátase, por lo demás, de un Dionisos que, por no estar aun aliado con Apolo, no incorpora el aspecto frágil y contingente que este último representa, sino sólo el aspecto sobrepoderoso, identificado en este caso con la destrucción y la barbarie más extremas. En la *bestia rubia*, la voluntad de poder afirma al sujeto individual hasta convertirlo en un absoluto que tiene

---

<sup>225</sup> Ibid, pg. 196.

que destruir todo lo demás para consolidar su poder (véase *op. cit.*, pg. 169), arrojando como resultado el triunfo del avasallamiento y del derecho del más fuerte.

Como acertadamente señala Lizbeth Sagols, la figura de la bestia rubia, esto es, la figura del bárbaro primitivo que comete “*una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por (él) fuera una travesura estudiantil (...)*” (cf. *La genealogía de la moral*, pg. 47), así como las alusiones al sometimiento y el avasallamiento, al despojo y la explotación, al aniquilamiento y el exterminio, a la violencia y la crueldad presentes en la obra de Nietzsche la acercan peligrosamente al nacional socialismo alemán con que fue asociada durante largo tiempo, ello pese a todas las señales de rechazo al antisemitismo y el racismo en general que sin duda pueden encontrarse en esa misma obra y en la propia vida del filósofo de Röcken. En la perspectiva representada por la bestia rubia, paradigma del individuo autosuficiente y auto-referente incapaz de reconocer la Otredad, no se puede advertir reflexión, negación, duda o alguna otra forma de desdoblamiento interno, no hay alternativa ni conflicto, como tampoco existe donación con respecto a los que no pertenecen al propio “clan”. Se puede distinguir, eso sí, una acítica y ciega univocidad al lado de cierta manifiesta y arbitraria subjetividad, sin exterioridad alguna que la acote. El bárbaro primitivo no incorpora la tridimensionalidad temporal, puesto que vive en un presente sin pasado (es decir, sin memoria) y sin futuro (es decir, sin capacidad de proyectar). Lo posible, lo pretérito, lo futuro, en suma: lo Otro o extraño le resulta, por ello, enteramente ajeno. A través de la bestia rubia el derecho del más fuerte es elevado a la categoría de “ley natural”, mas al decir de Lizbeth Sagols el derecho del más fuerte hace imposible la vida en común, remite al solipsismo a la vez que conduce a la deshumanización. La bestia rubia maneja valores contrarios a los que se habían dado en la

historia: el amor, la compasión, la solidaridad, la justicia y la paz son sustituidos por la violencia, la crueldad, la explotación y el aniquilamiento. De ahí que la autora de *¿Ética en Nietzsche?* se pregunte: ¿ha perdido Nietzsche la esperanza en la construcción? (pg. 197) y posteriormente: ¿tiene acaso la decadencia -esto es, el filosofar nihilista- la última palabra?

Como respuesta a esta última pregunta es analizada la figura del *eu prattain* o “noble griego” ofrecida por Nietzsche también en *La genealogía de la moral*. Para Lizbeth Sagols, Nietzsche explora sus instintos de decadencia a través del nihilismo pasivo, asumiendo las consecuencias de la muerte de Dios desde una perspectiva desconfiada y decadente pero únicamente como tránsito hacia el nihilismo activo. Al lado de concepciones como las del imperio del caótico devenir, el relativismo extremo y la indiferencia de los valores como modo de vida encontramos la alusión a la voluntad de ocaso, misma que implica la carencia ontológica, el conflicto, la alternativa, la libertad y, por tanto, la posible presencia de elementos genuinamente éticos en comportamientos y virtudes ensalzados por la filosofía nietzscheana como son la creatividad, el no dejarse determinar, la afirmación de sí, el egoísmo sano, la disposición al riesgo, la actividad interior, la renuncia o la “soledad buena”. Tales características parecen revelarse tanto en el *eu prattain* o “bien nacido” como en el filósofo artista.

La univocidad y la irreflexión de la “bestia rubia” nos impedía concederle una auténtica actividad, pero el artista tiene que decidir hacerse libre; él asume la libertad como algo que se tiene y no se tiene; por lo tanto incluye -aunque sea en una medida limitada- la negación, la alternativa entre conquistar el *querer*, el vigor y la virtud de la propia fuerza, o bien adandonarse a la debilidad.<sup>226</sup>

Así, pese a que a juicio de Lizbeth Sagols Nietzsche no incorpora realmente la condición erótica del hombre ni recupera jamás la síntesis tensa de los contrarios planteada

<sup>226</sup> Ibid, pg. 211.

en *El nacimiento de la tragedia* (sino que concibe la individualidad a partir de su condición cósmica y no en su carácter frágil y contingente), la negación de Eros no es tan absoluta en la medida en que constituye, en el caso del filósofo artista, un “*bajar a las tinieblas de Dionisos, al abismo, (para) atreverse a la verdad de la destrucción en su desnudez*” (véase *op. cit.*, pg. 210), tras lo cual es posible adivinar todavía un rumbo ético para el hombre, toda vez que, si volvemos a entender la totalidad como una síntesis en tensión de Apolo y Dionisos, ella misma impulsa al individuo a separarse, a encontrar forma y autodefinirse: a incluir el límite, la prohibición, la renuncia y la responsabilidad. Sea como fuere, con arreglo a esta interpretación la filosofía de Nietzsche se hallaría animada en el fondo no por la anti-ética y el nihilismo, sino por una voluntad ética constructiva: una voluntad de: “(..) *recontrar la grandeza humana en la afirmación de un sentido que, después de la muerte de Dios, sólo podrá ser válido si ha atravesado por el sin sentido.*” (cf. *op.cit.*, pg. 209). Así, al intentar recuperar la actividad, la “altura” y la dignidad en contra de los sentimientos reactivos del débil, lo que Nietzsche busca es luchar contra el nihilismo, no instalarse en él.

Con la decadencia activa, Nietzsche se propone llegar al “Sí” mediante la afirmación de los aspectos más terribles de la vida, mediante el pesimismo y la desconfianza más extremos.<sup>227</sup>

Tal imagen de la filosofía nietzscheana es coronada por la reflexión de que la ética es concebida por Nietzsche: “*más como un laberinto en el que la propia ética puede perderse, que como un camino seguro*” (véase *op. cit.*, pg. 212).

<sup>227</sup> *Ibid*, pg. 209.



### El punto de partida

Compartimos enérgica y apasionadamente la preocupación por el rescate de la vida ética, tan seriamente cuestionada en numerosos pasajes de la filosofía nietzscheana, con la autora de *¿Ética en Nietzsche?* Asimismo, compartimos, en términos generales, los resultados de su análisis del superhombre y la bestia rubia como productos de una voluntad sobrepoderosa privada tanto de su carácter contingente como de importantes elementos que a él corresponden, como son la duda y la reflexión. En particular, estamos de acuerdo en que la asociación de Nietzsche con el nacional socialismo alemán parece más que justificada cuando se leen pasajes en que la crueldad y el dominio del poderoso son fervientemente ensalzados, como sucede en el caso de la bestia rubia pese a que ello pueda ser interpretado como un mero tránsito o paso hacia otro tipo de filosofar. Por último, coincidimos de todo punto con los últimos planteamientos del libro *¿Ética en Nietzsche?*, en el sentido de que la filosofía nietzscheana pretende reencontrar la grandeza humana en la afirmación de un sentido que, después de la muerte de Dios, sólo podrá ser válido si ha atravesado por el sinsentido. Precisamente, que la filosofía de Nietzsche busque alcanzar el “Sí” mediante la afirmación de los aspectos más temibles de la vida, mediante la desconfianza y el pesimismo más extremos resultantes de haberse atrevido a bajar a las tinieblas de Dionisos -al abismo- para contemplar la verdad de la destrucción en su desnudez significa para nosotros, entre otras cosas, que cualquier sentido y la noción misma de sentido pueden perderse en un caótico laberinto o bien revelarse como un sin-sentido, en tanto al interior del pensar nietzscheano nada ofrece un “camino seguro” pues todo camino se halla expuesto a extraviarse en el propio laberinto, en la pluralidad de caminos. Tal óptica corresponde, justamente, a la interpretación del espíritu libre que hemos venido desarrollando hasta aquí. En realidad, las características que Lizbeth Sagols atribuye al

artista se ajustan perfectamente al espíritu libre, cosa natural si consideramos que anteriormente había salido a relucir la semejanza entre el espíritu libre y la figura del "filósofo artista". En efecto, el espíritu libre también tiene que "*decidir hacerse libre, asumiendo la libertad como algo que se tiene y no se tiene*" (o bien, como es expresado en *La gaya ciencia* (pg. 141): todo el que aspire a la libertad tiene que conquistarla por sí mismo pues a nadie le es deparada como un don del cielo), incluyendo, por lo tanto -aunque no en una medida limitada como sucede con el artista-: "*la negación, la alternativa entre conquistar la libertad o bien adandonarse a la debilidad*" (es decir, según nuestra interpretación, abandonarse a la comodidad de vida del espíritu siervo). Ahora bien, la figura del espíritu libre, sin incorporar una concepción "erótica" de las relaciones humanas efectivamente ausente en la obra de Nietzsche, mantiene, eso sí, la síntesis tensa de los contrarios planteada en *El nacimiento de la tragedia*, pues no concibe su propia individualidad a partir de una condición cósmica capaz de hacerlo sobreponderoso, sino que asume su ser, así como su relación con la verdad y el conocimiento, como algo en esencia frágil y contingente. A no otra cosa apuntan, en realidad, las nociones de *abismo, laberinto y juego creador-destructor* en que hemos hecho hincapié hasta este punto. Así pues, a la elucidación de estas nociones en relación con los ámbitos de la ética y el sentido dedicaremos los apartados subsiguientes. Nos concentraremos por el momento, sin embargo, en otro tema, estableciendo el que a nuestro juicio constituye el punto de partida de Nietzsche con respecto a los temas de la axiología y de la violencia. En efecto, nos ha parecido importante señalar un aspecto fundamental en relación con el tema de los valores, a saber: el carácter ideal que éstos poseen más allá de su posible realización en la vida concreta. Permítasenos, pues, tocar con cierto detenimiento esta cuestión.

Eugen Fink asevera que en la filosofía de Nietzsche es en ocasiones difícil distinguir entre lo que es “auténtica filosofía” y lo que corresponde a cierto “pensamiento sofisticado”. En particular, es para Fink la llamada *psicología de desenmascaramiento* la parte del pensar nietzscheano que encierra mayor cantidad de “trampas sofisticadas”, en la medida en que tal psicología no ve en la justicia más que un furtivo deseo de venganza, en la compasión una búsqueda del aumento en el propio sentimiento de poder, y cosas semejantes suceden con la solidaridad, la amistad o la misma comunicación, mostradas como tendentes a alimentar la propia conveniencia, el propio interés. De acuerdo con Fink, este “método” utilizado por Nietzsche incurre en una flagrante falsificación y posee escaso valor filosófico. No podemos menos que declararnos en absoluto desacuerdo con este punto de vista. A nuestro parecer, la psicología del desenmascaramiento constituye uno de los aspectos más lúcidos y fecundos en el filosofar nietzscheano. Desde nuestra perspectiva, más que señalar que *toda* compasión implica un beneficio personal o que *toda* amistad es ficticiamente construida sobre las esenciales desarmonías ante las cuales se cierra constantemente los ojos, Nietzsche pretende denunciar algo espantoso y terrible que a todos atañe pero ante lo cual el pensamiento suele enmudecer para después apartarse. En efecto, Nietzsche no propone en principio *pragmatismo* alguno: *lo descubre*, acaso con horror, detrás de las cómodas interpretaciones con que la conciencia suele “consentir” al hombre. No debe sorprender a nadie que las alusiones a una “conciencia detrás de la conciencia” -alusiones que sin duda aproximan a Nietzsche a las posteriores teorías freudianas- se presenten de manera paralela al desarrollo de la psicología de desenmascaramiento. Como afirma Nietzsche en un par de citas que ligamos al tema del auto-engaño psicológico en el apartado titulado “El autoconocimiento”: *No es el hombre, sino su venganza, lo que es tan delicado, rico e ingenioso: él mismo apenas nota nada, o bien: Los hombres mienten con indecible*

*frecuencia, pero después no piensan en ello, y ni mucho menos creen en ello, puesto que: Las naturalezas vivas mienten sólo un instante: después ya se han mentido a sí mismas y están convencidas y resarcidas.* No es exagerado reconocer en Nietzsche al gran pionero en el arte de descubrir, a través de la auto-observación y el verdadero auto-conocimiento -es decir, aquel que se enfrenta heroicamente a lo horroroso en lugar de rehuirlo-, infinidad de intenciones "oscuras" detrás de aparentemente inocuas y benévolas acciones. La psicología del desenmascaramiento surge precisamente en el período del filosofar nietzscheano en que se habla del espíritu libre y, por añadidura, de la *honestidad* -especialmente con uno mismo- como valor central en la vida humana, al grado de no ceder ante sufrimiento alguno al momento de despojar a las cosas del velo con que habitualmente se las recubre. En realidad, la idea misma de un frío y calculador *pragmatismo* es tan contraria a Nietzsche como las de "democracia" o "cristianismo". Así, más que proponer un pragmatismo, al comenzar a fraguar la teoría de la justicia como justificación del propio poder o al hablar del deseo de dominio que se disfraza de compasión lo que Nietzsche busca ante todo es, desde nuestro punto de vista, denunciar una gran *farsa*, un gigantesco autoengaño derivado de la ausencia de autocrítica. En efecto, la sociedad que enarbola los valores del amor, la compasión, la solidaridad, la justicia y la paz es la misma que, incapaz de apropiarse auténticamente de tales valores, encumbra el arte de la ficción que tiene por ley (de conformidad con una cita que empleamos en el apartado intitulado "Configuración de una tradición"): *El engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad.* Dicho en otros términos extraídos también de cuestiones anteriormente tratadas en este ensayo, los valores creados por los

siempre excepcionales y escasos hombres contemplativos son memorizados, repetidos y transpuestos bajo la forma de meros fantasmas en la carne y la realidad por sus "actores" los hombres prácticos que los ajustan a sus propios intereses y vanidades para dar lugar a un auténtico "teatro".

De ahí nuestro interés en subrayar el aspecto ideal de los valores, a menudo subsumido bajo su otra dimensión, a saber, la dimensión concreta o práctica que los convierte en valores realizados. Con arreglo a la visión de Nietzsche, es relativamente infrecuente que los valores predicados por los grandes rebaños humanos sean plenamente asumidos, realizados y llevados a la práctica, quedando en su mayor parte relegados a la superficial zona de la conciencia en que el individuo, de manera pragmática y mezquina, busca justificar sus acciones rodeándolas de vanos oropeles. Cobrar conciencia de tales inevitables procesos a través del autoconocimiento y la auto crítica es, de entrada, doloroso y terrible. Lo que nos parece digno de destacar aquí es que Nietzsche toma como punto de partida, además del referido autoconocimiento, sus observaciones del mundo histórico y concreto, alejándose de especulaciones en torno a ámbito ideal alguno. Y sus observaciones respecto de las comunidades humanas no dejan lugar a dudas: el propio espíritu siervo -y no sólo la "excepción malvada" dentro de la comunidad- posee una voluntad de poder (bien que "enferma") pese a no saberlo ni reconocerlo, una voluntad de poder que de ordinario le conduce a obrar pragmáticamente en su propio beneficio bajo las banderas de la "compasión" o la "generosidad". Ello no implica, en nuestra opinión, que no sea posible imaginar un hombre verdaderamente ético o que los valores éticos no hayan sido aplicados alguna vez de manera auténtica y desinteresada a lo largo de la historia; ni siquiera implica, en realidad, que el hombre más cruel y despiadado no sea capaz de asumir ocasional o eventualmente una actitud genuinamente ética ante la vida. En cualquier caso,

ese tema no preocupó tanto a Nietzsche como el de la referida *farsa*, a cuya luz el impulso de "elevación" entendido como un "impulso de unión con los otros" se revela como una "bajeza". en la medida en que "los otros" -palabra genérica que no discrimina ni selecciona- son, en términos generales, precisamente los incapaces de elevación, los débiles que no saben ni apropiarse de sus valores ni crear valores nuevos. En la bestia rubia alaba Nietzsche, a nuestro parecer, la *transparencia* de una voluntad de poder plenamente asumida, ajena a la hipocresía y la falsedad. El problema es que, también desde nuestra perspectiva, la figura de la bestia rubia constituye una idealización absolutamente huera, pues: ¿cuántos milenios habría que retrotraerse para encontrar a ese bárbaro fuerte y dominador que asesina inocentemente y por puro placer, sin intereses mezquinos disfrazados? Acaso habría que remontarse -y aun así el resultado se antoja sumamente dudoso- al hombre prehistórico del que, por cierto, demasiado poco sabemos como para llevar a cabo un "análisis psicológico" capaz de revelar sus verdaderas motivaciones. En cualquier caso, la figura de la bestia rubia presupone, como atinadamente señala Lizbeth Sagols, un individuo acritico, ciego y unívoco que, por lo demás, muy poco tiene ver con la libertad de espíritu propugnada por Nietzsche en el segundo período de su filosofar.

Hagamos notar, empero, que la caracterización que del espíritu siervo hemos ofrecido en el segundo capítulo de este ensayo presenta más de un punto en común con la figura de la bestia rubia. El espíritu siervo tampoco conoce el perspectivismo: es unívoco y unidimensional, ciego y acritico, incapaz de reconocer la Otredad e incapaz por tanto de donación con respecto a los que no pertenecen a su "clan". Más aun, la explotación, la crueldad, el exterminio o el sometimiento son cosas históricamente ligadas a la existencia de rebaños, más que a individuos excepcionales o solitarios dispuestos a convertirse en "bestias rubias" a instancias de una determinada doctrina de carácter filosófico. Por eso,

decir que la figura de la bestia rubia ensalza “peligrosamente” valores contrarios a los que se habían dado en la historia -quedando sustituidos el amor, la solidaridad, la justicia o la paz por la violencia, la crueldad, la injusticia o el sometimiento- es, a nuestro entender, justificable sólo si se considera el aspecto meramente ideal (y no el concreto) de tales valores, dado que para Nietzsche la realidad histórica y concreta parece hallarse regida, precisamente, por la crueldad, el sometimiento y la injusticia. Así, la existencia de la más extrema crueldad es en Nietzsche un punto de partida y no de llegada, lo cual se hace evidente si pensamos en la concepción de la “refinada crueldad” de las sociedades modernas expuesta en *La genealogía de la moral*. Por otro lado, al menos en lo que concierne al tema del espíritu libre, las palabras “violencia” y “sometimiento” remiten a la coacción ejercida por el rebaño sobre los individuos excepcionales de cualquier tipo -acaso debiéramos incluir aquí al hombre verdaderamente ético que es, en todas las épocas, una “heroica” excepción-, constituyendo para Nietzsche una indeseable realidad y en modo alguno un ideal propuesto. En cuanto a la injusticia, baste recordar la intuición trágica de que, en el fondo, los justos son casi siempre vencidos por el poder del mezquino e injusto. La injusticia es también en el pensamiento nietzscheano, pues, un indeseable punto de partida que sin embargo -o quizá *precisamente* porque es indeseable- debe ser afirmado, en atención a que Dionisos exige la afirmación de todo lo existente sin exclusión de sus aspectos horribos. <sup>228</sup>

(...) la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación, -¿mas para qué emplear siempre esas

<sup>228</sup> Tal afirmación de lo presente no supone, desde luego, que la noción de *cambio* no tenga cabida en el pensamiento de Nietzsche. En realidad, su obra entera, marcada por conceptos como los del perspectivismo, el dinamismo y la crítica, desmentiría de entrada semejante idea.

palabras precisamente, a las cuales se les ha impreso desde antiguo una intención calumniosa?<sup>229</sup>

No es la intención de estas líneas justificar los aspectos "oscuros" en el pensamiento de Nietzsche, sino únicamente señalar el hecho de que la violencia, el sometimiento, la crueldad o la injusticia son, cuando menos en los textos del segundo período y en general en todos los pasajes de la obra nietzscheana en que se habla de la libertad de espíritu, un punto de partida y no de llegada. El descubrimiento del pragmatismo de la voluntad es, por otra parte, una conquista del espíritu libre y no una "realidad" no concientizada como lo es en el hombre común, tratándose de algo a ser parcialmente superado por el perspectivismo y la crítica que es, ante todo, autocrítica, es decir, disolución relativista de lo propio y familiar.

Cabe destacar, como colofón al presente apartado y para redondear el tema de la psicología de desenmascaramiento, que para Nietzsche la automendacidad y la ausencia de autocrítica se presentan bajo el signo de la más absoluta candidez, de tal manera que el rasgo distintivo propio de las almas y los libros modernos no es la mentira, sino su inveterada *inocencia* dentro de su mendacidad moralista, inocencia que el pensador verdaderamente profundo, que sueña con una posteridad dotada de un gusto más duro y sano, descubre con náusea en todas partes. Hablando de los hombres modernos, declara Nietzsche:

La auténtica mentira, la mentira genuina, resuelta, "honesta" (...) sería para ellos algo demasiado riguroso, demasiado fuerte; exigiría algo que no es lícito exigirles a ellos, a saber, que abriesen los ojos contra sí mismos, que supiesen distinguir entre "verdadero" y "falso" en ellos mismos. Lo único que a ellos les va bien es la *mentira deshonesto*: todo el que hoy se siente a sí mismo "hombre bueno" es totalmente incapaz de enfrentarse a algo a no ser con deshonesto mendacidad, con abismal mendacidad, pero con inocente, candorosa, cándida, virtuosa

<sup>229</sup> *Más allá del bien y del mal*, pg. 235.



mendacidad. Esos “hombres buenos”, -todos ellos están ahora moralizados de los pies a la cabeza (...) <sup>230</sup>

### Lo contingente y lo finito en el espíritu libre

Que el espíritu libre tiene como características más propias la reflexión, el conflicto, la duda y, en términos más generales, la *carencia ontológica* misma que conduce a experimentarse como algo temporal, finito y contingente es cosa que ha quedado clara tras todo lo expuesto en el tercer capítulo de este ensayo. La *tela de araña* formada por nuestra inevitablemente parcial e incompleta percepción de la realidad, la ineluctable *injusticia de la mirada* que condena a un saber meramente perspectivista cuyo objetivo es obtener un conocimiento “lo menos inexacto” posible, el reconocerse como un ser ilógico que, en el caso del espíritu libre amante de la razón creativa, se erige en una de las más grandes desarmonías de la existencia: en estos y muchos otros conceptos analizados con anterioridad se hace patente la esencial insuficiencia bajo la cual es concebida la libertad de espíritu. Insuficiencia que, de hecho, comenzó a revelarnos el elemento trágico en el destino del espíritu libre, que busca precisamente la verdad y exactitud en el juicio que sabe no puede obtener, considerándose impuro a los ojos de su “diosa Justicia” al entrar en conflicto su instinto lógico con la nítida conciencia del laberinto. En el ya citado pasaje de *Aurora* en que se declara: *Hasta los grandes espíritus sólo tienen una experiencia de cinco dedos de ancha -justo ahí acaba su reflexión: y comienza su infinito espacio vacío y su estupidez*, podríamos sintetizar la visión del Nietzsche del segundo período de su filosofar con respecto al conocimiento y la verdad. Por otro lado, los por nosotros bautizados

<sup>230</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 160.

“vicios del pensamiento” con que el espíritu siervo que pretende liberarse ha de luchar día con día demuestran que, desde este punto de vista, la libertad es algo que se tiene y no se tiene, incluyendo la alternativa, la decisión de hacerse libre y la concepción de la liberación última como una conquista derivada de un proceso arduo y concreto al que nos hemos referido al hablar del “despertar del espíritu libre”. En sentido estricto, se debiera hablar en Nietzsche más de un *espíritu que se libera* que de un “espíritu liberado”, toda vez que la liberación no alcanza nunca una condición acabada o definitiva. Justamente en tal condición esencialmente in-acabada y carente debe verse el permanente morir y renacer que corresponde a la existencia asumida en su auténtica dimensión finita. En el espíritu libre, la voluntad de poder apropiada con arreglo a cierta “Verdad Originaria” no se vuelve sobre-poderosa ni diluye la tensión trágica, sino que incorpora el conflicto, el vacío y el no ser en la ecuación dialéctica que forma junto con el eterno retorno, según vimos en el apartado correspondiente a este tema. La duda es asumida, por lo demás, al ser puesto en práctica un resuelto apartamiento de la firmeza de carácter plagada de convicciones propia del espíritu siervo.

La liga del espíritu libre con lo contingente y finito es reafirmada por su relación con Dionisos. De acuerdo con nuestra interpretación, la férrea certeza que Apolo -símbolo de la forma, la definición y la individuación- presta al sujeto se ve disuelta por la incertidumbre, la finitud, el azar y la fragilidad en que la omnipotente fuerza dionisíaca sume al sujeto para “destruir” su individualidad y fundirlo momentáneamente con el Todo. En la medida en que la sobreplenitud de Dionisos es “compartida” por el individuo únicamente gracias a una efímera identificación con el Todo, la experiencia dionisíaca termina mostrándole en última instancia la fragilidad y contingencia de su ser, más allá del cual, sin embargo, sabe ahora que la eterna alegría creadora-destructora de la vida florece y

florcerá siempre. Tal es el sentido, sin duda, de que el héroe trágico sea aniquilado o vencido por el "injusto" al llegar el desenlace de la obra, tras lo cual sólo queda seguir afirmando la vida con todo lo "absurda" o "injusta" que pueda parecer desde el punto de vista ético-lógico del instinto apolíneo adjetivador y ordenador. De igual modo, tanto el vacío del abismo como la proliferación de caminos en el laberinto disuelven el esfuerzo ordenador del espíritu libre, "condenado" a crear y destruir alternativamente bajo la "ley" de la alianza apolíneo-dionisiaca que le muestra a un mismo tiempo su contingencia, su finitud y su infinita capacidad creadora.

Ahora bien, el espíritu libre no se convierte, pese a ser un individuo en constante disolución y devenir, en un *sujeto depotenciado* abandonado a la pluralidad de fuerzas que en un momento dado se apoderan de él. Es justamente su infatigable labor de hacer concientes aquellas fuerzas que rigen el comportamiento siervo lo que lo libera de ellas y le permite *elegir* -aunque sólo hasta cierto punto pues su libertad es en esencia *limitada*- entre la pluralidad de fuerzas y "caminos" que ha descubierto tras el unívoco yugo del pensamiento siervo. Precisamente la consigna liberadora de "ir más allá del bien y del mal" se erige en la más poderosa afirmación de su individualidad y en la "*potencia unificadora*" de sus diversos impulsos, al tiempo que guarda a la voluntad de poder que obra como principio des-estructurante de dar cabida a la "de-potenciación" y la servidumbre. La libertad de espíritu guarda al sujeto, también, de ese *trasmundo absoluto* que a nuestro parecer la condición sobrepoderosa del superhombre refleja. Por lo demás, el espíritu libre incorpora la renuncia -bajo una forma de abnegación de todo punto distinta a la cristiana- y, con ella, la prohibición y el límite propios de la vida ética, según veremos a continuación.

### El individuo, la comunidad y los rangos jerárquicos

En cuanto a la relación individuo-comunidad se refiere, no cabe duda que el espíritu libre se separa considerablemente de Zaratustra. Ya hemos apuntado que el espíritu libre reside en la comunidad a manera de elemento desestabilizador, viéndose con frecuencia obligado a "ponerse modestamente la máscara cuerda bajo la cual se le conoce, respeta y busca en la sociedad" (según se desprende de una cita usada con anterioridad). Su soledad es, pues, sólo interior y su constante desprecio de la vida en común no lo empuja a abandonarla definitivamente. Un abandono semejante correspondería, en realidad, a cierta forma de cobardía incompatible con su talante heroico y trágico. El espíritu libre sí "va a los hombres" para afirmar con placer su propia diferencia, sólo que la problematicidad, la contradicción, el conflicto, la desarmonía o disonancia, la tensión trágica y la precariedad del vínculo marcan todas sus relaciones tan profundamente como el caos y el laberinto hayan hundido sus raíces en él. El espíritu libre "tolera heroicamente" al Otro no porque se considere ontológicamente ligado a él, sino porque el perspectivismo dionisiaco -es decir, el perspectivismo que revela al minúsculo individuo como formando parte de una inmensa Totalidad- le permite encontrar familiaridad en lo extraño y extrañeza en lo familiar, es decir, le hace propender, a diferencia del espíritu siervo, a comprender la Otredad. El desprecio del espíritu libre hacia ese Otro que por lo general resulta ser el espíritu siervo -o, antes bien, el *espíritu que no se está liberando*, según precisión hecha más arriba- provendría, entonces, del enfrentamiento con un Otro que no comprende la Otredad y que es, por tanto, incapaz de comunicarse verdaderamente por no saber hacer familiar lo en principio extraño. En contraste:

Al hombre dionisiaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto, posee el más alto grado del instinto de comprensión y de adivinación, de igual modo que posee el más alto

grado del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto: se transforma permanentemente.<sup>231</sup>

Así, el espíritu libre se hallaría unido, con arreglo a nuestra interpretación, con todo lo que no es él mismo a través del perspectivismo dionisiaco. Con todo, tal unión parecería obstaculizada por el desprecio hacia el espíritu siervo y en general hacia los “dormidos” del que Nietzsche hace continuamente gala. Al entender del filósofo alemán, empero, la soledad y el desprecio elevan al espíritu libre en tanto lo separan del “teatro de la vanidad”, esto es, del acritico y “auto-engañado” ámbito en que el rebaño suele jugar consigo mismo. El *pathos* de la distancia conduce a reconocer que todo contacto con “los dormidos” vulgariza, dando paso al establecimiento de firmes rangos o jerarquías. Se trata, por lo demás, de una expresión de *preferencia* entre “lo mejor” y “lo peor” que acerca a Nietzsche al ámbito ético entendido en su sentido más amplio.<sup>232</sup> En efecto, el *descubrimiento* de los “verdaderos” rangos ajenos a criterios de raza o estamento social es en Nietzsche el resultado de la más intensa actividad espiritual y remite, en último término, a una fuerte posición ética que distingue entre “bueno” y “malo”, entre “elevación” y “bajeza” de manera resuelta y conciente, es decir, asumiendo plenamente los valores que hacen surgir la jerarquía para *apropiárselos* y alejarse con ello de la farsa dominante al interior del rebaño. Desde luego, no es que Nietzsche “invente” los rangos de jerarquía, sino que invierte y modifica los criterios de discriminación utilizados por el rebaño y los pone al servicio del hombre excepcional, del individuo “en proceso de liberación”. La “teoría de la desigualdad” que el filósofo de Röcken contrapone a los postulados de la farsa democrática no constituye, pues, un ciego punto de partida sino un lúcido punto de llegada. No es que

<sup>231</sup> *El crepúsculo de los ídolos*, pg. 92.

<sup>232</sup> Para Juliana González, el término *moralidad* denota el hecho más amplio que posibilita la vida ética en general, a saber, el rasgo propio de la condición humana cifrado en la no-indiferencia, la necesidad de preferir, valorar, cualificar, diferenciar la vida y vivir conforme a las preferencias propias (cf. *El malestar en la moral*, pg. 39).

por una especie de desidia o "molicie moral" el filósofo alemán haya recusado -o simplemente desconocido- los esfuerzos de las modernas "sociedades civilizadas" en favor de valores como la igualdad o la justicia. Que la justicia es un tema que preocupó y ocupó a Nietzsche lo demuestra su relativamente recurrente alusión a la injusticia de que es víctima el des-igual, el dispuesto a afirmar su propia diferencia, el que es una feliz excepción. Es el imperioso afán de hacer justicia a lo Otro (representado en este caso por la libertad de espíritu) enfrentado a lo Mismo (que la mediocridad del rebaño hace imperar en el mundo del hombre) lo que conduce a Nietzsche a invertir las jerarquías, los rangos y los criterios de valor existentes. Así, el espíritu libre que Nietzsche mismo representa se rige por un afán ético tan resuelto y apasionado como quepa imaginar, y en modo alguno por el pragmatismo, la molicie moral o la mezquindad. A diferencia del sujeto depotenciado que el espíritu siervo constituye, el espíritu libre pretende vivir bajo un ideal de honestidad psicológica y dureza consigo mismo, que no admite supersticiones ni velos dirigidos a edulcorar artísticamente el mundo, que busca hacer concientes todos los auto-engaños y vicios del pensamiento, al grado de destruir -en favor del cambio, el devenir y el desarraigo simbolizados por la danza- las causas en que cree y todo aquello que le resulta más familiar. En tal esfuerzo radica, sin duda, la peculiar renuncia o abnegación que le permite incorporar el límite y la prohibición éticos.

¡Siempre lo mismo! La indigencia de una cosa me arrebató tan lejos y me introduce tan profundamente en ella que acabo por llegar al fondo e intuyo que no vale tanto la pena. Al final de todas estas experiencias hay una especie de tristeza y estupor. Y esto lo vivo en pequeñas dosis tres veces todos los días.<sup>233</sup>

Debido a que lo profundo revela siempre cosas desagradables, el conocimiento implica a menudo dolor, mas se trata de un dolor deseable e infinitamente preferible a la

<sup>233</sup> *Aurora*, pg. 360.

superficialidad que procura tranquilidad de espíritu al rebaño y que, para Nietzsche, entraña cierta vacuna mansedumbre propia de quien no desea ya peligro, riesgo o pérdida alguna. Del proceso crítico y disolvente de "profundización" surge, también, el reconocimiento de las disonancias, tensiones y contradicciones inherentes a las relaciones humanas. Paralelamente, el individuo que va a lo profundo afina su capacidad de discriminación, selección y jerarquización. En cualquier caso, es sin duda en Nietzsche un proceso ético -en sentido amplio- de autosuperación-lo que da origen a la jerarquía y al desprecio de lo bajo, del hombre mezquino.

Ahora bien, pese a comprender el espíritu libre la Otredad gracias al perspectivismo, resulta obvio que el deseo de amistad y cooperación lo conduce sólo a sus iguales -que en este caso son los des-iguales, es decir, los individuos excepcionales-, del mismo modo que en el rebaño los vínculos afectivos se dan entre iguales y no con la Otredad.

Tú también querrás ayudar: pero sólo a aquellos cuya miseria comprendes totalmente porque tienen contigo un sufrimiento y una esperanza en común -a tus amigos: y únicamente en la misma forma en que te ayudas a tí mismo -¡quiero hacerlos más valientes, más tenaces, más sencillos y alegres!<sup>234</sup>

Como señala Lizbeth Sagols, el vínculo de amistad en Nietzsche remite casi siempre a un "enseñar algo" al amigo, es decir, a una donación que, desde la altura, se prodiga al Otro que es en este caso un amigo. En este sentido, Nietzsche-Zaratustra pretende, más que "bajar" hacia los hombres, hacer que éstos se eleven hasta su altura. Se trata, por lo demás, de una manifestación del *pathos* de la distancia inherente, a nuestro entender, a prácticamente todo pensamiento de carácter filosófico -por no mencionar, además, el religioso, el político y otras modalidades de pensamiento y jerarquización mucho más pedestres-. Las diversas ideologías, sistemas de pensamiento y en última instancia la ética

<sup>234</sup> *La gaya ciencia*, pg. 250.

o la filosofía mismas se erigen, en efecto, en formas de *preferencia* que intentan enseñar algo -a saber, una suerte de "camino correcto" que permita a los hombres elevarse hacia cierta deseable "altura"-, señalando a los demás dónde deben buscar "la verdad". Ahora bien, si el *pathos* de la distancia que conduce a establecer distintos tipos de jerarquías es inevitable, no lo es, en cambio, la posición que se asume ante tales jerarquías. Así, la conciencia del laberinto exige entender el referido "camino correcto" como nada más que eso: un camino al que se ha otorgado resuelta preferencia sobre otros muchos. Con ello queremos decir que en el espíritu libre existe la preferencia, pero a condición de que ésta se halle suspendida sobre el abismo. Sólo ello permite que, más allá del "esfuerzo por tolerar al Otro" -al pobre de espíritu y perspectiva- de que hablamos antes, exista un verdadero diálogo acorde y discordante, un juego de donación-recepción posibilitado por el hecho de que los rangos y jerarquías, así como la confianza en la propia perspectiva y en las propias interpretaciones, son entendidos en todo momento como problemáticos por estar contruidos sobre el abismo. El movimiento "autoritario" de la razón que empuja a señalar a los demás dónde deben buscar y encontrar "la verdad" (según términos utilizados por Foucault) queda, así, considerablemente suavizado y lúcidamente matizado, dando cabida al contraste, la discrepancia y el diálogo enriquecedor tan difícilmente asequibles en los ámbitos filosófico, religioso, político y vulgar tradicionales. La incertidumbre, la reflexión y la duda aplicadas sobre la propia perspectiva colocan al espíritu libre en una posición inmejorable en lo concerniente a la comunicación, sin por ello obligarle a renunciar a la humana inclinación de preferir y establecer jerarquías orientadas a fundamentar la propia posición.

El Otro es, originariamente, un extraño, un individuo portador y afirmador de su propia *diferencia*. Al interior del rebaño, el imperio de la costumbre convierte incesantemente la



diferencia en familiaridad. De manera ciega y falaz, el instinto gregario se empeña en homogeneizar las diferencias para, sobre la base de la ficticia uniformidad alcanzada, dar cabida a la comunicación. En contraste, el espíritu libre busca la comunicación sin eliminar la diferencia, logrando, gracias al perspectivismo y a la conciencia del abismo, afirmarse y negarse al propio tiempo, sin narcisismo y encerramiento, en un ejercicio comunicativo con interacción de “sí” y “no”. Así, en el segundo período del filosofar nietzscheano podemos encontrar numerosos testimonios de humildad que en vano buscaríamos en obras posteriores:

En una palabra, no se debe tomar tan fácilmente la decisión del aislamiento orgulloso. Hay, es verdad, casos excepcionales; pero, la mayoría de las veces, son nuestras faltas, nuestras debilidades y nuestras locuras las que impiden el reconocimiento de nuestras grandes cualidades.<sup>235</sup>

### **Sobre dominio y violencia**

En su libro *¿Ética en Nietzsche?* (pg. 194), Lizbeth Sagols inquiere, en relación con el concepto de justicia en Nietzsche: ¿cómo distribuir equitativamente si no somos iguales?, ¿cómo tener una actitud distributiva si lo que nos rige es el avasallamiento? Mas tal pregunta plantea, a nuestro juicio, el problema de la justicia en tanto que tal. Desde el Hesíodo de *Los trabajos y los días*, queda nitidamente señalada en Occidente la heroica y siempre *revolucionaria*<sup>236</sup> tarea de hacer triunfar la justicia y la razón -el estado de

<sup>235</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 229.

<sup>236</sup> De conformidad con la definición de Savater: “Llamo *ética* a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros (...) (véase *Invitación a la ética*, pg. 10).

derecho- sobre el avasallamiento y la desigualdad usualmente reinantes -el estado de hecho-. A diferencia de la idea de justicia predominante a lo largo de la historia, inseparable de las nociones de castigo y venganza como Nietzsche lúcidamente advierte, el pensamiento ético serio y revolucionario, cuyo formal punto de partida podemos asociar a los insignes nombres de Platón y Aristóteles, se dirige antes bien a los conceptos de equidad, imparcialidad y desinterés en aras de alcanzar una auténtica justicia -subordinada en el caso de los mencionados filósofos, por supuesto, a los lineamientos generales de una sociedad de tipo esclavista-. Ahora bien, las ideas de imparcialidad y desinterés son, en realidad, parte fundamental de la actitud "científica", "fría", "seria" o "adulta" que en capítulos precedentes hemos asociado al espíritu libre. Si bien para Nietzsche no existe una posición humana por completo des-interesada que permita hablar de cierto "sujeto puro" de conocimiento o juicio, no hay lugar en que la parcialidad, la pragmática mezquindad o el interés se manifieste de manera más patética que en las convicciones, causas o supersticiones que el espíritu siervo hace imperar en el mundo del hombre. En contraste, la habilidad perspectivista de alejar o des-alejar a voluntad las diversas apreciaciones y percepciones, dirigida a alcanzar un estado de permanente des-arraigo que no desea atarse a nada sino "danzar" bajo la ley del devenir, convierte al espíritu libre en un individuo por excelencia capaz de un ciertamente limitado pero también altamente bienhechor grado de imparcialidad y desinterés. El escepticismo y la crítica que desde el comienzo de este ensayo hemos atribuido al espíritu libre desempeñan en semejante titánico *esfuerzo* de imparcialidad un papel central.

El hombre típicamente gregario, incluso cuando adopta los estandartes de la igualdad o la democracia -o acaso precisamente por ello-, incurre a menudo, a falta de todo escepticismo o crítica, en la deletérea parcialidad del que busca a todo trance justificar su

partido, su causa o sus convicciones. Traigamos sucintamente a colación las interrelaciones que Émile Michel Cioran veía entre las convicciones, los rebaños humanos, la violencia, el dominio y el escepticismo. Para el filósofo rumano, los seres humanos tienden casi por instinto a la idolatría, siendo su capacidad de adorar o idolatrar responsable de sus peores crímenes. Un hombre poseído por una creencia o convicción pero que no busca comunicarla a otros es, al modo de ver de Cioran, un fenómeno extraño en la tierra. Debido a que casi todos los hombres se esfuerzan por remediar la vida de todos los demás, las aceras rebosan de reformadores, en tanto que la sociedad tiende a convertirse en un "infierno de salvadores". Mas aquel que adora a un dios o a cualquiera de sus sucedáneos -ya sea la diosa Razón o las ideas de nacionalidad, raza o estamento social- termina por querer obligar a otros a amarlo, so pena de exterminarlos si se rehúsan. Semejante idólatra no perdona que se viva más allá de sus verdades y sus arrebatos: quiere hacer a todos partícipes de su histeria, de su Bien. En este sentido, afirma Cioran que basta escuchar a alguien defender una causa invocando con firme inflexión de voz a los "otros" de quienes se siente intérprete, para que sea posible ver en él a un tirano fallido o bien a un verdugo, tan odioso como los tiranos y verdugos de gran clase pero incomparablemente más pernicioso, pues aunque toda fe ejerce una indiscutible forma de terror, se vuelve más temible cuando sus agentes son los "puros", es decir, los hombres ordinarios y presuntamente "buenos" al interior de una comunidad.

Patíbulos, calabozos y mazmorras no prosperan más que a la sombra de una fe, de esa necesidad de creer que ha infestado el espíritu para siempre. El diablo palidece junto a quien dispone de una verdad, de su verdad. (...) Los verdaderos criminales son los que establecen una ortodoxia sobre el plano religioso o político, los que distinguen entre el fiel y el cismático. (...) Jamás el espíritu dubitativo, aquejado de hamletismo, fue pernicioso (...) <sup>237</sup> --

<sup>237</sup> *Breviario de podredumbre*, pg. 28.

Son los espíritus escépticos, cínicos y dubitativos -asociados por Cioran a los nombres de Diógenes o Pirrón- quienes, gracias a su facultad de indiferencia, más alejados se hallan de la violencia y el afán de dominio o avasallamiento (ya sea físico o espiritual) y más próximos están de la imparcialidad de juicio. De acuerdo con Cioran, los filósofos escépticos no proponen nada sino que destruyen los prejuicios y analizan el delirio, construyendo una dulce "sabiduría de humoradas" en oposición a las tan comunes "santidades desenfundadas". Acaso a una concepción derivada de tal "sabiduría de humoradas" se dirige Deleuze cuando, hablando sobre Nietzsche -quien, por lo demás, en *Ecce homo* afirma preferir ser recordado como un bufón que como un reformador- y en particular sobre su concepción de la verdad como mera apariencia, cita una frase en que el filósofo de Röcken declara que "el arte se nos ha dado para impedirnos morir por la verdad" (cf. *Nietzsche y la filosofía*, pg. 145). Sea como fuere, resulta claro cómo, según nuestra interpretación, el espíritu libre escéptico, crítico y dubitativo se halla en las antípodas de la violencia, el avasallamiento y la injusticia que la parcialidad y sus férreas convicciones suelen hacer imperar en el mundo histórico y concreto.

En términos generales, la parcialidad se halla estrechamente ligada a la incapacidad de percibir la diversidad. En el "aristócrata primitivo" representado por la bestia rubia queda anulada, como bien señala Lizbeth Sagols, la tridimensionalidad temporal, dado que se vive en un permanente presente sin futuro (o capacidad de proyectar) y sin pasado (o capacidad de reincorporar lo pretérito). Debido a tal radical ausencia de *diversidad*, la bestia rubia aparece como un ser acrítico, irreflexivo, unívoco y miope que afirma únicamente su arbitraria subjetividad, sin reconocer realidad exterior alguna. El dinamismo que la libertad de espíritu procura constituye, en este sentido, una "vacuna" contra la ceguera irreflexivamente malvada de la bestia rubia, al tiempo que incorpora la duda, el conflicto, la

amplitud de perspectivas, la reflexión, en una palabra: la actividad que pudiéramos llamar interior, superior o *espiritual*. En nuestra opinión, cuando Nietzsche propone la figura de la bestia rubia y parece loar la violencia, la explotación, la crueldad y la idea de justicia entendida como el derecho del más fuerte, se rebaja al nivel del vulgo y del espíritu siervo pese a afirmar tales valores sin necesidad de hipócritas eufemismos, puesto que renuncia, en cuanto que la bestia rubia representa la perspectiva tendente a anular toda otra perspectiva, a la pluralidad, a la diversidad, a lo heterogéneo y multívoco, al placer de afirmar la propia diferencia, a la "aristocracia espiritual", a la conciencia del laberinto. En última instancia, renuncia a lo posible para abrazar la pasividad de lo meramente presente o existente, entendiendo el *amor fati* como resignación ante el orden de avasallamiento del poderoso tal como ha sido ejercido por el rebaño a través de la historia. Acaso fuera precisamente el deseo sedicioso de afirmar la diferencia, de afirmar lo Otro oponiéndose a la tradición filosófica -según la consigna de atacar sólo las causas victoriosas reconocida en *Ecce homo*- lo que condujo a Nietzsche a pretender "rehabilitar", gracias al perspectivismo y la libertad de espíritu, la arcaica tabla de valores del aristócrata primitivo, misma que le permitía hacer que la moral, esa "circe de los filósofos" como en más de una ocasión la concibió, se tambalcara y se mostrara tan frágil como cualquier otra perspectiva. Mas al hacerlo confundió, a nuestro entender, la excepción marginal que la filosofía moral constituye y ha constituido siempre, con la verdadera causa victoriosa y prepotente que incesantemente ha uncido su yugo en el mundo del hombre, a saber: el orden de avasallamiento y triunfo del poderoso -no del "mejor" sino del más vulgar y mezquino desde el punto de vista espiritual- sobre las excepciones, sobre aquellos que pretenden afirmar su propia diferencia por encima del unívoco sentido gregario representado, precisamente, por el poderoso. Concebir al poderoso como "el mejor", como el

representante de la grandeza frente a las ridículas ovejas que lo consideran "malvado" (según el "paralogismo del cordero" de *La genealogía de la moral*), deriva probablemente de una dudosa generalización que Nietzsche realiza a partir de Napoleón, personaje a quien admiró profundamente y en torno al cual se tejió la no menos célebre que polémica "teoría del hombre superior", causante de un revuelo intelectual al que Dostoievski se sumó a través de su novela *Crimen y castigo*. Mas aun en el caso de Napoleón saltan a la vista una serie de preguntas obligadas, tales como: ¿quién tiene derecho a creer sin más en ciertos fines supremos y mejores para la humanidad al grado de serle lícito imponerlos por la fuerza?, ¿no se trata de una idealización semejante a la utopía platónica del "rey filósofo" o a la quimera del "déspota ilustrado"? ¿qué garantiza, aun en el caso de que existiese tal sabio gobernante, que los mezquinos hombres prácticos no se adueñarían falazmente de la original intención del monarca? Por otro lado, nuestra época, hija de cruentos genocidios perpetrados a lo largo de los últimos cien años a causa de los más mezquinos intereses imaginables, no puede verse tentada por el romanticismo de esa idea decimonónica que hace del poderoso un sinónimo de grandeza, de tal manera que le es dado disponer de las vidas de "insignificantes ovejas" para poner en práctica los "elevados" o "nobles" propósitos que le animan, mismos que eventualmente redundarían en beneficio de la humanidad entera. Resulta evidente, según la interpretación que hemos seguido hasta aquí, que poseer una convicción tan unívoca y firme que desemboque en el deseo de aniquilar a todo aquel que a ella se oponga constituye, a todas luces, una actitud esencialmente sierva, miope y carente de toda lucidez espiritual, así como de toda pericia para ver lo diverso, lo multívoco, lo problemático: lo laberíntico de la existencia misma en última instancia. Por otra parte, si el encomio de la bestia rubia proviene en realidad del deseo nietzscheano de eliminar todo sentimiento de culpa procedente de la conciencia moral y causante de

sufrimiento, de tal manera que sea divinizada la bestia hombre que no se devora a sí misma, cambiando la culpa por la locura de los dioses (según concepción de *La genealogía de la moral*), ello no colabora en nada en un posible rescate del perspectivismo, la diversidad y la multivocidad que quedan severamente cuestionados por la figura acaso feliz y activa pero asimismo miope y pobre que la bestia rubia representa.

Cierto es que el "paraíso democrático" de la supuesta paz y la concordia proviene, por un lado, de la vista débil que no detecta las formas más refinadas de la crueldad y, por otro, de la "instintiva hipocresía" propia del estado conciente. También lo es, a nuestro parecer, que el que busca justicia lo hace en términos generales porque desea adquirir el poder de una manera disfrazada, en tanto que aquellos considerados "justos" lo son, en buena medida, porque no pueden -o bien no quieren, mas esto último menos por autodisciplina que en atención a un beneficio personal- ser de otra manera.<sup>238</sup> En general, coincidimos con Nietzsche en que la valoración de la existencia se da originaria y esencialmente en función de la afirmación del propio poder individual. Mas seguir una doctrina tendente a encumbrar tal inevitable aspecto de la vida, especialmente si se la entiende en términos de imposición y violencia, equivale, desde nuestro punto de vista, a rebajarse al nivel del hombre práctico -y aun al nivel de las más mezquinas clases de hombres prácticos- que pocas cosas conocen fuera de las funciones básicas de la vida, de esa feroz lucha por la supervivencia y el poder bajo cuyo imperio organizan su existencia. En efecto, afirmar a tal grado la propia subjetividad -que sólo gracias al "poder" proporcionado por la vida gregaria alcanza su paroxismo- es la condición de la vida sierva y por tanto cosa corriente que no distingue. Como en un apartado precedente habíamos hecho notar, para Nietzsche

<sup>238</sup> Idea que podemos vincular a la "parábola de Gíges", a través de la cual Platón pretende refutar la tesis "sostística" de que la gran mayoría de los hombres serían injustos si tuvieran una oportunidad verdaderamente favorable de serlo.

la vida es más pobre "allí donde no puede dejar de tomarse a sí misma por medida", o bien, según es planteado en *La genealogía de la moral* en relación con el "ideal ascético":

El ideal ascético tiene una meta, -y ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; épocas, pueblos, hombres, intérpretales implacablemente el ideal ascético en dirección a esa única meta, no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de *su* interpretación (...) <sup>239</sup>

Pese a no contar con interpretación alguna, la bestia rubia incurre, a nuestro juicio, en una unilateralidad y ceguera semejantes. Ahora bien, hemos sugerido más arriba que la afirmación del poder individual es inherente a la vida; así pues, ¿son también inevitables la unilateralidad, el sometimiento y la violencia? Para Sigmund Freud como para Nietzsche, la aparente paz de la vida en común surge de la represión de ciertos instintos primitivos, básicos e inextinguibles. De acuerdo con el fundador del psicoanálisis, la cultura superior constituye, en realidad, el resultado de la espiritualización -o *sublimación*, según término freudiano- de los impulsos propios del feroz animal que, en alguna medida, el hombre "domesticado" sigue siendo. ¿Existe en Nietzsche un concepto de sublimación similar? Por descontado que el filósofo de Röcken tocó el tema del proceso por medio del cual el hombre, ese salvaje animal en cautiverio que se estrella contra los barrotes de su jaula, *interioriza* los instintos que no puede desahogar hacia fuera debido a las prohibiciones sociales, dando lugar al *alma*, ese mundo interior originariamente delgado que se va volviendo cada vez más profundo, más ancho. Que tal mundo interior sea a menudo experimentado por el hombre a través de la mala conciencia o sentimiento de culpa no implica, por otra parte, que no ofrezca también fecundas posibilidades como la figura del espíritu libre misma lo demuestra.

<sup>239</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 169.



El hombre que, (...) encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, ese animal al que se quiere domesticar (...) que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa (...) <sup>246</sup>

Esa aventura, esa selva insegura y peligrosa es para el espíritu libre, según hemos constatado ya desde distintos puntos de vista, el conocimiento. ¿Será, pues, posible sublimar la tendencia a la crueldad y la violencia a través del conocimiento? En realidad, en el espíritu libre el destruir, esa expresión de cierta originaria fuerza o devenir desestructurante, está al servicio del conocimiento, no de la violencia física. La "guerra" es aquí entendida como algo espiritual, no ya como rapiña y despojo sino como un "violentar por medio del pensamiento". La agresividad natural, el desprecio del "mezquino" o la misma voluntad de hacer el mal se restringen al ámbito de la crítica entendida en su sentido más amplio, es decir, como resultado de la fuerza destructora o des-estructurante tendente a disolver los velos colocados sobre el abismo. Merece la pena hacer memoria de lo dicho en el apartado intitulado "La crítica", en donde reconocimos en el crítico de las costumbres a un "corruptor del gusto" socialmente estigmatizado como el "principio malvado". Tal hombre desea en grado sumo ser temido, comprendiendo su propia labor crítica como un acto de maldad ejercido sobre los miembros de una sociedad entera, un acto generador de intenso sufrimiento que, sin embargo, no debe en modo alguno causarle remordimiento, pues se trata de un ataque leal, frontal, en contra de una forma de vida estrecha y pobre. Es precisamente en este sentido que Nietzsche pregunta y asevera, según habíamos ya visto: "¿Quién llegará a algo grande si no siente en sí mismo la fuerza y la voluntad de causar grandes dolores? No sucumbir a íntima angustia y zozobra cuando se causa intenso sufrimiento forma parte de la grandeza". Destruir el mundo del "sano", con todas las

<sup>246</sup> ibid, pg. 96.

supersticiones derivadas de la creencia en “dioses”, antropomorfismos y absolutos de todo tipo constituye, desde la óptica de la crítica, la acción violenta que la transvaloración introduce en el ámbito espiritual. Más allá de tal “violentar por medio del pensamiento” existe, también, la coacción señalada por Deleuze en el sentido de que es “necesario obligarse o autodisciplinarse para poder pensar verdaderamente”. En todos estos aspectos estarían cifradas, pues, la “guerra espiritual”, la aventura, la insegura y peligrosa selva en que la interioridad puede convertirse con miras a sublimar las tendencias destructivas del animal *hombre*.

Los griegos, en una vida que estaba muy cerca de grandes peligros y revoluciones, buscaban en la reflexión y el conocimiento una especie de seguridad y último refugio para el sentimiento. Nosotros, en un estado incomparablemente más seguro, hemos llevado la peligrosidad a la reflexión y el conocimiento (...) <sup>241</sup>

La aristocracia llevada a la “lucha del conocimiento” implica un destruir intelectualmente los “errores” y supersticiones del enemigo por pura plenitud de fuerza, afirmando la propia diferencia al defender una causa o credo, aun a sabiendas de que no es posible tener más o menos “verdad” que un contrincante cualquiera. Una enemistad sana se daría, con arreglo al modelo aristocrático, entre adversarios que se temen y respetan mutuamente por ser ambos fuertes, aptos y valientes en el juego dialéctico de opiniones, adversarios que no incurren, además, en la falaz tentación de concebir al enemigo como “el malvado”. Así, en el alma belicosa, sana y aristocrática del espíritu libre, la crueldad y la maldad se incorporan de manera fecunda a la esfera del conocimiento. En efecto, para poner en práctica el concepto de la “guerra espiritual” se necesitarían:

(...) espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa (...) y se necesitaría además una especie de sublime maldad,

<sup>241</sup> *Aurora*, pg. 206.

una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la *gran salud* (...) <sup>242</sup>

Los “cognoscentes” se construyen, pues, una singular cámara de suplicios a través de la experiencia crítica, desfogando -léase aquí: *sublimando*- sus instintos violentos al interior de una posición ética que incluye, naturalmente, la disciplina, la renuncia, el límite y la prohibición, así como el arbitrio de una voluntad libre y conciente. Así, el proyecto crítico que, gracias al perspectivismo, proporciona el “arte” de desarraigo que aleja y desaleja los distintos puntos de vista, se dirige hacia las supersticiones de la conciencia para derribarlas y establecer los conceptos de *diversidad* y *diferencia* como pilares que apuntan a lo heterogéneo, multívoco, problemático y laberíntico a la par que alejan a la interioridad de volcar su vocación destructora hacia el resentimiento y la mala conciencia.

(...) tales violentas inversiones de las perspectivas y valoraciones usuales, con las cuales el espíritu ha desfogado su furor contra sí mismo (...) ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura “objetividad”, -entendida esta última no como “contemplación desinteresada” (...), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. <sup>243</sup>

Desde esta atalaya, el dominio de los superiores -es decir, de los “mejores” debido a su lucidez perspectivista- sobre los inferiores -esto es, los “peores” a causa de su pereza espiritual y la uniformidad axiológica que ésta acarrea- aparece como una posición fundamental de *preferencia* que, en oposición al modelo democrático que sostiene que ninguna opinión vale más que otra -puesto que también lo vulgar y estúpido tiene su derecho a prevalecer-, apunta no ya a lo meramente presente sino a lo posible: a una humanidad futura llena de grandeza que, no obstante, no puede ser impuesta a la manera en

<sup>242</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 109.

<sup>243</sup> *Ibid.*, pg. 138.

que el unívoco ideal ascético pretende imponer su propia meta por no saber adivinar nada más allá de ella. La “violencia” con que el espíritu libre y crítico, que filosofa con el martillo, hacer llegar a los hombres su propia perspectiva incorpora el *pathos* de la distancia característico del pensamiento de carácter filosófico, que busca establecer su dominio a través de revolucionarios rangos jerárquicos -los “dormidos” y “despiertos” en Heráclito, los que siguen el camino de la verdad o el de la creencia en Parménides, la episteme del que busca “el sol” del mundo de las Ideas frente a la doxa de los “habitantes de la caverna” en Platón, etc.-, que desea violentar el orden de “saberes” del pobre de espíritu para mostrarle su radical ignorancia -como sucede en Sócrates-, que busca exhumar del ser mismo del hombre un imperativo encaminado a gobernar la conducta -como pretendió Kant-, que desprecia al mezquino al que sueña con “elevar hasta su propia altura” -como sucede, por dar sólo un ejemplo, en el pensamiento ilustrado con respecto a “la canalla” (*‘la canaille’*). Como afirma Savater en su *Apología del sofista* (pg. 42), lo que interesaba a Marx y Nietzsche -de manera semejante a la Ilustración y su afán de educar al vulgo- de la masa amorfa, inconsciente y sumisa era la posibilidad que ésta tiene de dejar de serlo. La desesperación ante la condición de quienes se obstinan en seguir siendo hombres “pequeños” forma parte, en realidad, de prácticamente cualquier tipo de filosofía. En efecto, el pensamiento filosófico propende, casi invariablemente, a señalar un “camino correcto”, confiriendo un lugar preponderante a la donación sobre la recepción, tendiendo en mucha menor medida al aprendizaje que a la enseñanza al menos por lo que hace al vulgo. La diferencia entre el espíritu libre y el pensamiento filosófico tradicional radicaría, sin embargo, en un resuelto apartarse de la convicción dictatorial que, fundamentada por lo común en supersticiones de carácter metafísico y carente por lo demás de toda conciencia del abismo, suele convertir al “camino correcto” en un camino

“intrínsecamente correcto”, cierto y verdadero. Cierto es que para el espíritu libre existe en alguna medida el apartamiento y el rechazo de los otros, de aquellos a quienes se conoce gracias al perspectivismo dionisiaco y la psicología de desenmascaramiento. Ello sucede porque se ha visto lo profundo -es decir, lo negativo y en ocasiones incluso lo horroroso- que conduce a discriminar mejor y establecer rangos jerárquicos, pero tales rangos no pueden ser originarios ni ontológicos, en la medida en que se hallan suspendidos sobre el abismo. Los conceptos de “el noble”, “el vil”, “el fuerte” o “el débil”, “lo bueno” y “lo malo” no son aquí absolutos. La diferencia entre “superiores” e “inferiores”, así como la preferencia ética misma, no es concebida como algo constitutivo, metafísico o intrínseco. Ello deriva, desde luego, de la cabal comprensión de aquello que la muerte de Dios y el nihilismo han provocado en toda forma de valoración, interpretación o adjetivación.

Por el camino del espíritu libre es posible -y ello ya en buena medida gracias a la noción misma de “espíritu”, tan ajena a la figura de la bestia rubia- deslindar la filosofía de Nietzsche, en esencia compleja, lúcida y perspectivista, de la simplista y unilateral perspectiva adoptada de manera esquemática por el nacional socialismo alemán. Por otra parte, al menos desde el punto de vista de la libertad de espíritu las nociones de *dominio*, *violencia* e incluso la de *aniquilamiento* pueden ser entendidas en el contexto de una *cría selectiva de la humanidad*, a través de la cual los hombres “superiores” buscarían dominar espiritualmente para señalar las tareas necesarias en el empeño de preparar un rumbo “elevado” y una ulterior *grandeza* para la humanidad más allá de los mezquinos intereses del vulgo, aniquilando poco a poco lo degenerado o malogrado en el hombre por medio de la crítica, la destrucción, la violencia y la maldad ejercidas en el campo del conocimiento. En ello estribaría, de hecho, la gran “guerra espiritual” que Nietzsche asoció a su concepto de una “gran política”.

(...) tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire -todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra. Sólo a partir de mí existe en la Tierra la *gran política*.<sup>244</sup>

## El relativismo extremo

Haciendo bien y haciendo mal ejercemos nuestro poder sobre los otros -¡y esto es todo lo que queremos!<sup>245</sup>

Desde nuestro punto de vista, la "transvaloración" que hace de los valores algo immanente, subjetivo, momentáneo y pragmático deriva, en el fondo, mucho más de una antropología y axiología realistas que de la pretensión de introducir algo por completo nuevo en el mundo del hombre. La inversión en los modos de valorar radica, en este sentido, en hacer concientes, a través de la observación, el "conocimiento desenmascarador" y la crítica, los verdaderos mecanismos que rigen tanto la vida mental del individuo como el devenir humano en general. Pensar que algo es verdadero cuando sirve a las necesidades de determinado sujeto o de cierto conjunto de fuerzas es, en verdad, el resultado de un razonamiento sobremanera pragmático -y aun mezquino- que establece la propia conveniencia en términos de conservación y crecimiento como criterio de verdad; no obstante, precisamente por pragmático y mezquino, se revela tal razonamiento como altamente certero y realista en el afán de comprender las motivaciones más usuales del actuar humano. Ahora bien, si todo se reduce a las funciones básicas de la conservación y el crecimiento para las cuales algo vale siempre y cuando esté a disposición de cierto impulso a la vez dominante y que busca dominar, nos hemos de ver enfrentados a un

<sup>244</sup> *Ecce homo*, pg. 136.

<sup>245</sup> *La gaya ciencia*, pg. 73.

relativismo extremo carente de todo criterio objetivo de verdad sobre la base del cual medir las distintas perspectivas para establecer jerarquías y “preferencias” fijas, definitivas. Es decir, nos hemos de ver enfrentados a la realidad del mundo histórico y concreto, signado por la diversidad, el devenir y la eterna contraposición de perspectivas. También en este punto es el filosofar nietzscheano, pues, extremadamente realista. Mas es de destacar que la preferencia y el relativismo extremo no son, al menos en el pensamiento de Nietzsche, en modo alguno irreconciliables, como intentaremos mostrar a continuación.

Que en el espíritu libre la voluntad de poder obediente de las leyes de conservación y crecimiento logra alejarse del mezquino pragmatismo característico del espíritu siervo es cosa que ya hemos tenido oportunidad de constatar. No se trata, desde luego, de que la libertad de espíritu suponga un estado absolutamente “desinteresado” en que las funciones vitales de conservación, expansión y dominio no tengan cabida. La diferencia reside, en realidad, en la lucidez propia del que conoce gracias a la crítica desenmascaradora y el perspectivismo, mismos que le permiten alcanzar una visión de grandeza que apunta a lo posible, es decir, a la diversidad que entraña la auténtica asunción de la tridimensionalidad temporal. Dicho en otros términos, la justicia entendida como “justificación de un existente” -según expresión empleada por Heidegger- revela un cariz radicalmente distinto en el hombre que, teniendo un horizonte amplio, mira muy lejos a su alrededor y va mucho más allá de las pequeñas perspectivas de “bien” y “mal” prevalecientes en los distintos rebaños humanos. Tal hombre comprende, sin necesidad de renunciar a la preferencia, las consecuencias del relativismo más extremo.

Todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas; todo pecado original se ha convertido en una virtud original. <sup>246</sup>

<sup>246</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 132.

Así, el matrimonio, otrora cosa inmodesta y egoísta por atentar contra el derecho de la comunidad, se ha convertido ahora en algo en extremo encomiable. La posición relativista no concibe, en relación con el devenir histórico, que algo "verdadero" venga a ocupar el lugar de lo falso y caduco en atención a un recorrido lineal regido por la idea de *progreso*. En realidad, el relativismo extremo, al igual que el nihilismo, se basa en una experiencia de disolución que persevera en la crítica y el escepticismo hasta hundir la mirada en el abismo. De esta suerte, que no se pueda hablar *en sí* de lo mejor o lo peor, del progreso o el retroceso, de lo bueno o lo malo, es algo que se desprende de la exigencia que impone el conocimiento del abismo. Más aun, el relativismo es la consecuencia natural de la muerte de Dios y el nihilismo que la sucede, mismos que muestran la "inocencia de la Tierra" por debajo de los cándidos adjetivos, categorías y cualificaciones de todo tipo que el instinto ético-lógico ha introducido en el mundo. El sujeto que se sume en el caos relativista y no ve en los valores "más que" perspectivas vitales no constituye, en modo alguno, un "sujeto depotenciado", sino que se erige en el agente de una toma de conciencia que conlleva tanto la lucidez espiritual como la liberación del pensamiento siervo gracias, precisamente, al *perspectivismo* -esto es, gracias a la capacidad de ver en las convicciones más unívocas y absolutas meras perspectivas, cual caminos de un laberinto en esencia plural y diverso-. Que el dinamismo de la libertad trascienda los criterios de valor existentes no implica, en verdad, que la auténtica libertad de espíritu, hija de la alianza apolíneo-dionisiaca de creación-destrucción, haya de renunciar a la creación de nuevos -aunque igualmente precarios- modos de valoración. Recordemos que, en última instancia, el caos mismo es el cosmos, es decir, que el Ser -o lo que permanece- es justamente el devenir, el eterno juego creador-destructor, la perenne contraposición de perspectivas e interpretaciones que debe ser afirmado con arreglo al "imperativo" del *amor fati*. El imperio del devenir no se



convierte en un absoluto, dado que el des-estructurante poder dionisiaco no inhibe la estructuración apolínea de infinitos órdenes, a condición de que éstos se hallen suspendidos sobre el abismo e incorporen la duda, la fragilidad y la finitud inherentes a todo lo contingente. De tal suerte, la opción entre "bien" y "mal" es, en efecto, inexistente, en la medida en que el amorfo caos dionisiaco -que subyace a todo orden apolíneo- nada sabe de cualificaciones ni adjetivaciones antropomórficas tendentes a "organizar" el mundo, mas ello no significa que lo "bueno" y lo "malo", lo "mejor" y lo "peor", lo "alto" y lo bajo" no sean "creables". Tal es, sin duda, el sentido de una auténtica *auto-vinculación* del hombre tras la muerte de Dios como único medio posible para, apropiándose finalmente de la propia voluntad -por redundante que parezca-, superar efectivamente el nihilismo sin someterse de nuevo a servidumbre alguna. En ello se cifra, de hecho, el alegre mensaje que anuncia una heroica tarea reservada por Nietzsche a los "filósofos del futuro". Un importante aspecto de semejante tarea sería, en efecto, el de encontrar nuevos sentidos que, a diferencia de los planteados por la tradición metafísica, provengan del sin-sentido, del abismo, del laberinto y sean, por ende, problemáticos, precarios y plenamente pertenecientes a una contingencia ajena a los trasmundos absolutos de antaño.

Así pues, la brutal pérdida de la diferencia entre lo que vale más y lo que vale menos no conlleva necesariamente la adopción de un modo de vida "depotenciado" que podríamos denominar "nihilismo pasivo". El "nihilismo activo" ejercido por Nietzsche a lo largo de su obra y su vida, nihilismo por excelencia crítico y destructor pero al propio tiempo creador, "cualificador", adjetivador, impetuoso y "exigente" -en el sentido de que exige al lector mostrar una resuelta *preferencia* por determinados valores y perspectivas-, corrobora de sobra esta tesis. El relativismo extremo, lo mismo que el nihilismo, conduce a la indiferencia únicamente al espíritu siervo que, acostumbrado a vivir bajo la tutela de un

sentido absoluto, cómodo y predeterminado, no encuentra en sí la fuerza para crear un sentido propio una vez que Dios —léase aquí: cualquier tipo de trasmundo metafísico, llámese Dios, Razón, Progreso o Ética— ha desaparecido. Seguir valorando, juzgando y adjetivando por encima del abismo de-velado por la muerte de Dios define la posición trágica propia del espíritu libre, que afirma la vida a pesar de lo caótica y laberíntica que se ha tornado a raíz de haber revelado su esencial profundidad dionisiaca, portadora del horror, el desgarramiento y el conflicto, por detrás del hermoso velo apolíneo que la recubría. En su libro *¿Ética en Nietzsche?* Lizbeth Sagols inquiriere: “En un universo en el que todo se ha hecho subjetivo, en el que todo lo que existe nos ofrece ya una interpretación, ¿para qué hablar?” He ahí, precisamente, el meollo de la condición trágica, pues recordemos que el espíritu libre es siempre, en realidad, tan sólo un espíritu siervo que se está liberando y que a menudo recae, en consecuencia, en el deseo de objetividad, certidumbre y universalidad con respecto a sus propios valores, interpretaciones, creencias o convicciones. La pérdida de la diferencia entre valores y antivalores, y aun en mayor medida la correlativa “inocencia de la Tierra” revelada como Verdad originaria por una experiencia dionisiaca de disolución, colocan al hombre “herido” por la lucidez espiritual en una posición escindida que habíamos ya detectado al hablar de la contradicción existente entre la voluntad de poder que busca crear y conservar y el eterno retorno que todo lo disuelve. Así, para el espíritu libre la comunicación, el conocimiento o el mero acto de juzgar se definen por un tender precarios e incluso ilusorios puentes sobre el abismo.

Por otra parte, a la pregunta de si tiene en Nietzsche la decadencia o filosofar negativo y nihilista la última palabra hemos de responder resueltamente, de acuerdo con nuestra interpretación y a reserva de matizar seguidamente nuestro punto de vista, que sí. En efecto, si el “filosofar negativo” se concibe como estando determinado por el impulso

destructor que desconfía de la posibilidad de dar un *sentido último* al ser, entonces, dado que en la filosofía de Nietzsche es rechazado todo sentido que se pretenda último o definitivo, hemos de ver en tal "filosofar negativo" algo fundamental e includible. Más aun, debido a que nociones como las de "abismo" o "laberinto" provienen de una intensa experiencia de disolución y no de un frío planteamiento teórico orientado a "explorar" el nihilismo con el único fin de superarlo, y en función también de que en el pensamiento nietzscheano Apolo y Dionisos son complementarios al hallarse fundidos en una tensa e indisoluble síntesis, la decadencia, el relativismo más extremo, la destrucción y el nihilismo no pueden ser teóricamente eliminados, sino que han de ser incorporados a través de la implacable crítica que sucede a la construcción de todo Orden en el eterno juego apolíneo-dionisiaco de creación-destrucción. Queremos decir con esto que el nihilismo puede ser concebido como un mero tránsito hacia cierto filosofar propositivo siempre y cuando se considere que tal filosofar debe recuperar los liberadores elementos críticos, escépticos y recelosos frente a todo lo presuntamente absoluto desarrollados por el nihilismo activo. De lo contrario, se correría el albur de incurrir en la unilateralidad, comodidad y ceguera que Nietzsche achaca a la tradición metafísica amante sólo de lo universal, "verdadero" y objetivo.

En *La gaya ciencia* (pg. 277), el filósofo de Röcken habla de "una nueva flora y fauna de hombres" que en épocas más compactas y limitadas no habían tenido ocasión de aparecer debido al anatema que la sociedad hacía caer sobre ellos. Con estos nuevos hombres a los que Nietzsche cueiga el rótulo de "actores" en oposición a los "arquitectos" del pasado, advendrán las épocas más interesantes y fantásticas de la humanidad, en la medida en que, habiendo declinado el genio organizador o poder constructor que permitía

concebir planes de vasto alcance, las convicciones y la fe necesarias para conformar sociedades compactas, "pétreas" y unidimensionales han declinado también.

Extinguiese, en fin, la fe fundamental sobre cuya base es factible tal calcular y prometer, anticipar el futuro y sacrificarlo a su plan, la fe según la cual el hombre sólo tiene valor, sentido, en cuanto es una piedra en una gran construcción; para lo cual tiene que ser ante todo firme, tiene que ser "piedra" ... ¡ante todo no -actor! (...) Todos nosotros ya no somos material para una sociedad: ¡he aquí una verdad que ya es hora de que sea dicha!<sup>247</sup>

Así pues, también en este sentido parece imposible, esta vez en términos de una civilización entera, regresar a estados mentales anteriores a la muerte de Dios, el nihilismo, el relativismo extremo o la decadencia misma. Por lo demás, la aparente oposición entre relativismo y nihilismo extremos y el concepto de "preferencia" se disuelve cuando pensamos que, para Nietzsche, es esencia de la vida el valorar: no se puede, en sentido estricto, vivir en la indiferencia, cosa también teóricamente comprensible desde el propio filosofar nietzscheano si consideramos que en la alianza apolíneo-dionisiaca la construcción es tan necesaria como la destrucción. Por último, merece la pena recordar que el apolíneo esfuerzo lógico tendente a la coherencia, la definición y el "esclarecimiento" de lo real, tienen en el espíritu libre amante de la razón y la exactitud a su mejor aliado, siendo rescatado el afán de objetividad y universalidad como algo contradictorio, problemático, trágico pero, a fin de cuentas, presente.

### **Fin de la ética ontológica**

Habíamos apuntado con anterioridad, al examinar las ideas de *cambio* y *originalidad*, que para Nietzsche existe un criterio superior al del afán científico de veracidad. En

<sup>247</sup> *La gaya ciencia*, pg. 277.

realidad, tal criterio, susceptible de ser representado simbólicamente por medio de la *danza*, no es otro que el del dinamismo de la libertad propio del espíritu libre. El dinamismo de la libertad trasciende toda óptica, sea artística, religiosa, científica o filosófica. De ahí que nuestro autor, sin negar la posibilidad de la ética, la cientificidad o el afán lógico de coherencia, veracidad y exactitud, pretenda trascender los conocimientos correspondientes a estas esferas en favor de una libertad que persevera en no subordinarse a saber predeterminado alguno. La pluralidad y devenir inherentes a semejante libertad no "pulveriza al individuo" hasta convertirlo en un sujeto depotenciado, puesto que el espíritu libre, sin dejar de ser plural, es capaz de organizar su existencia alrededor de una serie de ejes fundamentales. La libertad de espíritu incorpora el ámbito lógico en su imperioso deseo de sustituir las creencias heredadas por razonamientos surgidos del propio intelecto, en tanto que se acerca a la esfera ética en la búsqueda de elevación y virtud a través de una peculiar gama de valores relacionados particularmente con el campo del conocimiento, valores que dan lugar, a su vez, a esa forma de definición apolínea que, por encima de la indiferencia dionisiaca, manifiesta su *preferencia* al establecer rangos y jerarquías. Mas tan cierto es que negar la jerarquía es negar la preferencia, como que la preferencia sin abismo es llana ceguera. La *profundidad dionisiaca* exige, precisamente, que todo apolíneo orden de *sentidos* -sean éticos, religiosos o de cualquier otra índole- incorpore la precariedad y contingencia que el originario sin-sentido impone. Si bien es cierto que la ética entraña un evitar la "caída" y tender a la definición, también lo es que, de acuerdo con la filosofía de Nietzsche, la definición sin crítica radical, ignorante del laberinto de la existencia, del devenir y la pluralidad de "camines" en que la propia ética no es más que un estrecho sendero, constituye una negación del conflicto, del carácter de *alternativa* indisociable de todo lo contingente, del desgarramiento y de la propia condición trágica del hombre

conocedor del aspecto dionisiaco del mundo; ese aspecto artificialmente dissociado por el pensamiento metafísico, optimista y "artístico". La realidad apolíneo-dionisiaca exige la existencia de la corriente y la contracorriente, el flujo y el reflujo, las fuerzas en eterno conflicto sin posibilidad de alcanzar una victoria y certidumbre definitivas. Justamente al asumir la diversidad, pluralidad y devenir revelados por la verdadera esencia apolíneo-dionisiaca del mundo, el espíritu libre ocupa una posición ética ligada al heroísmo y la extrema valentía. Así, Nietzsche busca, al igual que el pensamiento ético tradicional, hacer prevalecer lo supremo, pero sobre el abismo. Se trata, en el fondo, de un impulso ético que trasciende y aun pretende sustituir la moral tradicional, o bien, como es planteado en *Aurora* (pg. 65): "*En nosotros se consuma, suponiendo que queráis una fórmula, la autoamulación de la moral*". Mas antes de ahondar en las semejanzas y diferencias de la ética nietzscheana con respecto al pensamiento ético serio y revolucionario, hemos de redefinir someramente su relación frente a la moralidad de la costumbre tan característica en los rebaños humanos.

El dinamismo creador de la libertad es, como acabamos de subrayar, un criterio en principio superior al entero fenómeno moral a ojos de Nietzsche. De acuerdo con nuestro autor no es verdad, como quiere el prejuicio popular, que la moralidad sea más favorable al desarrollo de la razón que la inmoralidad. La ecuación razón-moralidad es aquí, pues, severamente cuestionada. Para el filósofo alemán, la razón humana verdaderamente inventiva y creadora, así como la clara y fría mirada del entendimiento destinada a los asuntos superiores y más importantes, se ha visto significativamente frenada en su crecimiento por la ceremoniosa omnipresencia de las órdenes morales, que ni siquiera permiten alzar la voz a las preguntas del "¿para qué?" y del "¿cómo?" Habiendo sido educado el hombre en la moralidad de la costumbre, sobre la libertad de la razón creadora-

destructora ha caído un inmenso lastre de mala conciencia. Mas a juicio de nuestro autor: los fines generales representados por la razón inventiva deberían ser reconocidos y fomentados por todos los hombres de bien y todos cuantos buscan la verdad:

(...) para que exista un contrapoder que recuerde siempre que no existe ninguna única moral moralizante, y que cualquier eticidad que se autoafirma exclusivamente mata demasiada fuerza buena y sale demasiado cara al hombre. Los disidentes, que con tanta frecuencia son los inventivos y fructíferos, no deberían seguir siendo sacrificados; no debe seguir siendo considerado vergonzoso desviarse de la moral, de palabra o de hecho; deberían hacerse innumerables nuevos intentos de vida y comunidad (...) <sup>248</sup>

La univocidad ciega y acrítica de quien no sabe ver nada más allá de su propia perspectiva es, de nuevo, fuertemente impugnada por Nietzsche, esta vez en relación con el tema de la moral. El dinamismo de la libertad impulsa a trascender la moral estrecha y de “pequeño burgués” que tiene en el culto al prójimo (ese potencial cliente o socio en los diversos “negocios” de la vida) su piedra de toque. Desde el punto de vista de la libertad de espíritu, mucho más elevado que subordinarse al prójimo resulta el sacrificarlo con miras a ciertos fines generales de la misma manera que el espíritu libre sacrifica todo aquello que de mezquino encuentra en sí. Se trata, bien mirado, de ejercer la violencia y la maldad a través del escepticismo crítico dirigido hacia una sociedad entera, tal como precisamos en un apartado precedente.

(...) fomentar el conocimiento a pesar de la intuición de que nuestra libertad de espíritu sumirá directa e inmediatamente al otro en la duda, la preocupación y cosas más graves. (...) Y si con nosotros no pensamos de manera tan estrecha y de pequeño burgués en las consecuencias y sufrimientos inmediatos, ¿porqué tendríamos que hacerlo con los demás? <sup>249</sup>

La agresividad natural, derivada del afán de dominio propio de la bestia hombre -aun en su modalidad “domesticada”- se encauza al ataque frontal contra lo “bajo” que no

<sup>248</sup> *Aurora*, pg. 210.

<sup>249</sup> *Ibid.*, pg. 198.

descarta el empleo de la diatriba, las invectivas, el epigrama y demás elementos críticos a disposición del pensamiento creador, esto es, del pensamiento destructor. De esta forma, la inextirpable crueldad humana, sublimada a través del conocimiento y la "guerra espiritual", tiene cabida en el proyecto ético nietzscheano que va más allá -y asimismo en contra- de las formas de moralidad tradicionales. El sometimiento y sacrificio del "mezquino" aparece, en realidad, como la acción del disidente que, erigiéndose en un contrapoder enfrente al poder de una "moral moralizante" que se pretende única, reivindica lo diferente, heterogéneo y diverso frente a los yugos unívocos que, en palabras de nuestro autor, salen demasiado caros al hombre al restringir la pluralidad, libertad y multivocidad posibilitadas por la existencia de la razón creadora. En oposición a la moralidad de la costumbre, a la gran farsa y a la servidumbre gregaria, Nietzsche declara, con arreglo a la creencia de los personajes wagnerianos en la gran pasión y el máximo egoísmo como lo bueno en sí:

(...) que la pasión es preferible al estoicismo y a la hipocresía, que la sinceridad, incluso en el mal, vale más que el perderse en la moralidad de lo convencional, que el hombre libre tanto puede ser bueno como malo, pero que el hombre no libre es una vergüenza de la Naturaleza (...) <sup>250</sup>

Ahora bien, ¿qué sucede con el pensamiento ético ajeno a la farsa generada por la moralidad de la costumbre?, ¿qué posición asume la libertad de espíritu frente al auténtico deseo de superación nacido de una heroica lucha contra el orden de avasallamiento imperante? Al entender de Nietzsche, la superación del individuo no radica en abrazar la ética, sino en la movilidad que no se queda anclada en ninguna perspectiva -incluyendo, desde luego, la propia perspectiva ética-. En *Más allá del bien y del mal* se habla del *pathos* de la distancia, en un sentido distinto al manejado hasta aquí, como de un desco de

<sup>250</sup> *La gaya ciencia*, pg. 140.



ampliar constantemente la distancia dentro de la propia alma, alcanzando estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más abarcadores. En tal movimiento estaría cifrada la autosuperación orientada a lograr la elevación del tipo *hombre*, objetivo caracterizado como *sobre-moral* pese a hallarse acompañado de nociones morales. Los términos "elevación", "superación" o "crecimiento" parecen, pues, incompatibles con la "petrificación" en una perspectiva determinada, en este caso la perspectiva ética. De esta suerte, el dinamismo de la libertad trasciende en Nietzsche no sólo la moralidad de la costumbre sino también el ámbito ético entendido en un sentido más amplio. Afirmar el querer que impulsa a ser mejores, a trascender limitaciones y crear "círculos más amplios", en un movimiento de superación incesante en que el bien se identifica con la potencia y el crecimiento en tanto que el mal se hace corresponder al empequeñecimiento, se erige en Nietzsche en una concepción expresada en términos morales pero utilizados por el filósofo alemán en un sentido *sobremoral* pues, en el fondo, la libertad es superior a la ética: la trasciende a instancias del dinamismo perspectivista que muestra la pluralidad de perspectivas y revela en la propia ética una mera alternativa signada por la contingencia, por la precariedad, por la limitación más allá de la cual se extiende una amplitud de posibilidades a la que se *debe* avanzar con arreglo al referido impulso de autosuperación y crecimiento que nos invita a ser mejores. La libertad creativa, la actividad espiritual, el riesgo, el no dejarse determinar, todas estas cosas refieren en Nietzsche a una vida interior de la cual la ética es tan sólo una dimensión más. Ahora bien, pudiera pensarse que, dado que la definición ética remite a un apolíneo impulso ordenador y adjetivador, constituye un instinto fundamental e ineludible, mas es la creación del Orden -y la escala de preferencia inherente a tal creación- lo que se halla ligado a Apolo y aparece por ende como un instinto inextirpable, pudiendo estarse hablando, sin embargo, de un Orden ético o no ético. Por

último, cabe decir que la razón creativa tampoco es entendida con respecto al pensamiento ético serio, tal como sucedió en lo referente a la moralidad de la costumbre, como estando aliada al propio ámbito ético.<sup>251</sup>

Ahora bien, pese a todo lo dicho se puede -y a nuestro juicio incluso se *debe*- buscar elementos éticos (entendido esta vez este último calificativo en el sentido tradicional de la filosofía moral) en el pensamiento de Nietzsche. En efecto, es desde nuestra perspectiva prioritario rescatar la vida ética como una posibilidad o alternativa sumamente valiosa, a cuyo desarrollo han de dedicarse los mayores esfuerzos. Tal afán nos conduce a preguntarnos si en Nietzsche la ética es verdaderamente negada. Valga la siguiente cita como un anticipo de respuesta:

No niego, como se sobrentiende si se presupone que no soy un loco, que muchas acciones que se llaman no-éticas deben evitarse y combatirse; igualmente, que muchas de las que se dicen éticas deben hacerse y fomentarse. Pero quiero decir que, tanto lo uno como lo otro, por razones distintas a las existentes hasta ahora. Tenemos que aprender de otro modo para, finalmente quizás demasiado tarde, lograr más aún: sentir de otro modo.<sup>252</sup>

En realidad, el ataque de Nietzsche al ámbito ético se halla dirigido más al aspecto unilateral y acríptico que a menudo ostentan las normas morales -alejadas por ende del perspectivismo dionisiaco y del abismo- que a tales normas *per se*, reconocidas por lo demás como deseables y sensatas en la cita precedente. Por otra parte, abundan en el segundo período del filosofar nietzscheano las referencias a un "nuevo entendimiento de la moral" (véase *Aurora*, pg. 92), o bien a la "muerte de la moral en sentido antiguo", fundamentada esta última en los usos y costumbres sobre los que se apoya el poder de los

<sup>251</sup> La alianza razón-ética se muestra deleznable si consideramos, por dar sólo un ejemplo, que la filosofía de Hegel, uno de los sistemas de pensamiento más racionales alcanzados por el hombre, defiende hasta cierto punto la guerra y el avasallamiento, y ello precisamente en la medida en que la encuentra en consonancia con el orden supremamente racional del mundo. Con ello queremos tan sólo reforzar la idea de que la razón suele rebasar y en ocasiones incluso cuestionar la esfera propiamente ética.

<sup>252</sup> *Aurora*, pg. 148.

dioses, de los sacerdotes y de los redentores. La transición hacia una nueva forma de moralidad es concebida por Nietzsche, no obstante, como algo que no puede ni debe ser obtenido de golpe.

Librémonos de permutar el estado de la moral al que estamos acostumbrados por una nueva valoración de las cosas, poniéndolo todo patas arriba y con actos violentos -no, queremos seguir viviendo en él mucho, mucho tiempo -hasta que, presumiblemente demasiado tarde, nos percatemos de que la nueva valoración se ha convertido en nosotros en la fuerza predominante y de que sus pequeñas dosis, a las que de ahora en adelante tendremos que acostumbrarnos, depositen en nosotros una naturaleza nueva. (...) <sup>253</sup>

Queda claro, pues, que el aniquilamiento de la moral tradicional es entendido por Nietzsche como un combate espiritual de larga duración en que los actos insensatos y propiamente inmorales no tienen cabida. Ahora bien, ¿en qué habría de consistir una nueva ética abocada a sustituir a la moral en sentido antiguo? Ante todo, merece la pena subrayar que, más allá de la actitud ética ante la vida y el conocimiento que hemos ya detectado en la filosofía de Nietzsche, se hallan también presentes en ésta, como afirma Lizbeth Sagols, valores fundamentales del pensamiento ético como son la amistad, la bondad, la honestidad o la generosidad. Así pues, la ética, a condición de ser concebida como una perspectiva o alternativa vital más que no pretende erigirse en una única "moral moralizante", no se halla reñida a nuestro parecer con el pensamiento de Nietzsche. Mas pongamos muy en claro lo siguiente: seguir *creyendo* en la ética tras la muerte de Dios se revelaría, desde el punto de vista del abismo y la alianza apolíneo-dionisiaca, como algo pueril, falaz y supersticioso, como un caer de nuevo en la servidumbre de lo absoluto, de lo trascendente, de una Verdad incuestionable procedente de cierto trasmundo metafísico. La fe, la creencia y la convicción son para Nietzsche cosas propias de estadios artísticos y primitivos en el devenir humano que tras la muerte de Dios pueden al fin ser superados. De

<sup>253</sup> Ibid, pg. 389.

tal suerte, *creer* en el apolíneo orden ético construido sobre el abismal e indiferenciado caos dionisiaco, creer en un *sentido* predeterminado que se impone de manera definitiva -sin posibilidad de crítica o destrucción- al originario *sin-sentido*, creer en la trascendencia ética del mundo o en una estructura antropomórfica del universo equivaldría, echando mano una vez más de la socarrona frase empleada por el filósofo de Röcken, a “creer en las voces de los angelitos” -o bien, como se afirma también en *Aurora*, “creer en la fealdad metafísica del sapo”-.

Sólo si la humanidad tuviera *un fin* reconocido, generalmente podría proponerse “así y así *debe* actuarse”; por el momento no existe tal fin. Por tanto, las pretensiones de la moral no deben relacionarse con la humanidad: hacerlo es sinrazón y puerilidad. *Recomendar* a la humanidad un fin es bien distinto: entonces el fin se piensa como algo que *queda a nuestro albedrío*. (...) Pero hasta ahora la ley moral tenía que estar por encima del albedrío: no queríamos realmente darnos esa ley, sino tomarla de cualquier sitio o hallarla en cualquier lugar o hacernos ordenar desde cualquier sitio.<sup>254</sup>

Desde nuestra perspectiva, este pasaje sintetiza la verdadera posición del “Nietzsche-espíritu libre” con respecto al ámbito ético. En efecto, es menester que el *deber* ético parta (como rara vez ha sucedido en la historia) de una mera *recomendación* -recomendación a nuestro entender supremamente relevante y que debe ir acompañada de un compromiso y una praxis- dirigida al *libre albedrío* del individuo. Tal es, en verdad, el sentido del *nuevo entendimiento de la moral* de que hemos hablado más arriba. Ciertamente es que Nietzsche ataca a la ética en tanto que causa victoriosa y prepotente -cosa que ya hemos cuestionado en este ensayo-, mas como el propio filósofo declara: “No niego, como se sobrentiende si se presupone que no soy un loco, que muchas acciones que se llaman no-éticas deben evitarse y combatirse; igualmente, que muchas de las que se dicen éticas deben hacerse y fomentarse”. Así pues, Nietzsche no niega la ética, sino que la subordina a la libertad de

<sup>254</sup> Ibid, pg. 153.

espíritu y al laberinto de los cuales ha de surgir como un precario "camino" que, sin embargo, debe ser recorrido. Queremos decir con esto que la muerte Dios, así como el conocimiento de Dionisos, el abismo y el laberinto, señalan el fin de toda posible *ética ontológica*: la ética es en Nietzsche precaria construcción sobre el abismo, de ahí el heroísmo trágico que su afirmación implica. El mundo del devenir -el único mundo existente- es en esencia inocente, como es inocente la bestia rubia y todos los actos de violencia por ella cometidos. No existe, al menos desde el punto de vista del abismo y del caos dionisiaco, la responsabilidad, como tampoco existen los *fines*, los *sentidos*. Mas, del mismo modo que la disolución y el vacío de sentidos son inherentes a la vida, la creación de sentidos resulta inevitable en virtud de la alianza apolíneo-dionisiaca de creación-destrucción. De ahí la posibilidad de la vida ética, una forma de vida que, lejos de ser aceptada a manera de contenido predeterminado y no razonado como hace el espíritu siervo, debe ser creada por cada individuo una vez que Dios ha muerto. Por lo demás, en atención a que la ética ha constituido históricamente una feliz excepción y en ningún caso la regla, ha de recaer en individuos selectos dispuestos, esta vez, a afirmarla con independencia de todo criterio trascendente. Así, podemos llamar ética, con Fernando Savater:

(...) a la convicción revolucionaria y a la vez tradicionalmente humana de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otros, de que esas razones surgen precisamente de un núcleo no trascendente, sino inmanente al hombre (...) <sup>255</sup>

Mas en Nietzsche tal inmanencia es a menudo concebida, de manera radical, a partir del nihilismo y el relativismo extremos, de tal modo que el comportamiento ético pertenece al hombre en el mismo grado y con idéntico derecho que la conducta malvada y anti-ética.

---

<sup>255</sup> *Invitación a la ética*, pg. 10.

En efecto, dado que el hombre es un ser tan compasivo como cruel y tan bondadoso como malvado, fórmulas éticas tales como el “resolverse a ser sí mismo” o la “des-humanización” provocada por el avasallamiento y la violencia pierden su transparencia, por cuanto no existe un unívoco “sí mismo” sobre la base del cual establecer categóricamente cierto proceso de en-ajenación -lo ajeno es, en principio, accesible gracias al perspectivismo dionisiaco-, en tanto que falta un modelo universal de humanidad en razón del cual fuese posible hablar “objetivamente” ya sea de des-humanización ya de una pérdida o rescate de sí. En sentido estricto, el hombre no puede ni siquiera *resolverse*, ello en el a la vez doble y complementario sentido de decidirse tras haber resuelto definitivamente una tensión o alternativa fundamental, rebasando consecuentemente su esencial condición trágica. *Creer* en forma supersticiosa y optimista en un comportamiento ético más esencial que el usual comportamiento anti-ético parece, también desde este punto de vista, algo por entero pueril. El comportamiento ético no es algo que se pueda creer sino tan sólo *querer*, en tanto que posibilidad que hacemos valiosa. Por lo que hace a la condición trágica que veda todo “resolverse” entendido en su sentido tradicional, sustituyendo el firme y trascendente creer por el precario y contingente querer, cabe decir que, a la par que concede a la vida ética una felicidad trágica provista tanto de goce cuanto de sufrimiento en el ejercicio de la libertad, se aleja irremediabilmente del eudemonismo moral que, de manera análoga a la “anti-trágica tragedia” inventada en opinión de Nietzsche por Eurípides y Sócrates, intenta resolver las tensiones en detrimento de la entera cara dionisiaca de la vida. Así las cosas, la vida ética no conduce por necesidad a la vida feliz, premisa fundamental del arte trágico -y desde luego de la misma comprensión trágica de la existencia- en que el “justo” es a menudo vencido y humillado por los “injustos”.

La verdadera ética, siempre revolucionaria lo mismo en el ámbito teórico que en el práctico, representa el auténtico ideal de paz, justicia y concordia buscado más allá de toda hipocresía y falsedad, surgido no ya de la estrechez y mezquindad del espíritu siervo, sino del genuino y heroico afán de elevar a la humanidad a una nueva grandeza. Así pues, tras cuestionar severamente la ética, ¿no es posible afirmarla sobre el abismo, como se afirma algo raro o aristocrático que distingue, precisamente en tanto que *alternativa* que se decide *recomendar* a la humanidad? Tras la muerte de Dios, el hombre es libre de buscar la ética o la devastación, pero en ambos casos como una posibilidad asumida a partir del libre albedrío, más allá de la farsa en que los verdaderos valores éticos jamás han prevalecido.

De acuerdo con la doctrina de la voluntad de poder, los valores surgen en función de ciertas condiciones de expansión y búsqueda de dominio del individuo. En atención a ello, lo que vale hoy puede dejar de valer mañana. Pero la libertad de espíritu permite al individuo *apropiarse* de su voluntad de poder, llegando a regular parcialmente las fuerzas en él predominantes a través de la expansión de la conciencia. El espíritu libre puede hacer prevalecer un criterio de valor sobre el abismo, sin necesidad de “ascenso” y “descenso” absolutos, sin inamovibles nociones de “vuelo” y “altura ética” versus “caída” y “bajeza”, eludiendo el trasmundo metafísico de lo que existe “en sí”. Por el camino del espíritu libre se puede, pues, *crear* -en oposición al tradicional, inauténtico y ciego *creer*- la supremamente deseable posibilidad de la vida ética. Así, la famosa frase del llamado “nihilismo de San Petersburgo” usada en *La genealogía de la moral* para representar la libertad de espíritu, a saber: “Nada es verdadero, todo está permitido”, apunta en Nietzsche menos a un desenfreno moral tendente a emular a la bestia rubia que a un liberador ir más allá del bien y del mal a través de la crítica destructora, es decir, auténticamente creadora,

que no busca la fe, la creencia o la subordinación sino la voluntad de mandar, de dominar, de crear desde sí.

(...) el nihilismo al modo de San Petersburgo (es decir, la creencia en la incredulidad hasta el martirio por ello), muestra siempre más que nada la necesidad de creencia, asidero, respaldo, apoyo ... Siempre la fe es más deseada y más urgentemente necesitada allí donde falta la voluntad: pues la voluntad, en cuanto afecto del mando, es el rasgo decisivo de la soberanía y la fuerza.<sup>256</sup>

### Crear sobre el abismo

Con arreglo a lo dicho no se trata, naturalmente, de que Nietzsche desconozca la ley o la ética, sino de que su filosofía se propone mostrar el abismo tras ellas: el caos bajo el orden, lo indiferenciado que subyace a la definición apolínea cargada de adjetivos que señalan lo "bueno", lo "malo", lo "verdadero" o lo "falso". Para esta filosofía nada vale "por sí mismo" de tal forma que se pudiese hablar de cierta "cosa en sí", de un noúmeno detrás del fenómeno según términos hegelianos. El "bien" y el "mal", así como la "verdad" y el "error", son intercambiables en tanto el pensamiento laberíntico, sin anular la preferencia ni la capacidad de adjetivar, borra todo horizonte de sentidos predeterminados tal como la tradición metafísica lo había concebido. Merece la pena subrayar una vez más que, como Nietzsche mismo afirma en una cita por nosotros empleada en el capítulo dedicado a la muerte de Dios, al constatar que las cosas no tienen nada de bueno, bello o superior salvo los estados anímicos en que se las cubre con tales palabras: *"hemos retirado los predicados a las cosas, o al menos nos hemos acordado de que nosotros se los habíamos prestado: véase que en esta intuición no perdemos la capacidad de prestar"*. En la filosofía nietzscheana, el adjetivador orden apolíneo se subordina, sin menguar en

<sup>256</sup> *La gaya ciencia*, pg. 263.



potencia, al indiferenciado caos dionisiaco en que todo adjetivo o sentido se pierde, irremediabilmente, en un laberinto surgido de la experiencia nihilista provocada por la muerte de Dios. Ello no obsta para que, gracias a cierta "artística" voluntad de ilusión, el afán de construcción que el instinto apolíneo impone al pensamiento mantenga su labor creadora aun a sabiendas del abismo o vacío de sentidos que subyace a todo Orden configurado. Es en este sentido que el ideal de la vida auténticamente ética, en cuanto precario sentido creado sobre el abismo, se rehúsa a ser identificado con la humanidad en tanto que tal, de tal manera que fuera posible hablar de lo contrario a la ética como de algo "deshumanizante". Debemos *querer* -y ante todo no creer- que lo "característico humano" sea la alternativa de la vida ética. En semejante querer podemos cifrar el sentido de los términos "activo" y "reactivo" que, como vimos más arriba, Deleuze gusta de utilizar en relación con el pensamiento nietzscheano pues, en verdad, la positividad del nihilismo y de Dionisos estriba en convertir al hombre en un activo héroe trágico, en un creador sobre el abismo destinado a sustituir al reactivo espíritu siervo que recibe un contenido predeterminado de conformidad con la moralidad de la costumbre en él introyectada. Es por esto que la nueva forma de moralidad planteada por Nietzsche, separada de toda pretérita ética ontológica por el gran acontecimiento que la muerte de Dios supone, debe ser entendida más como un cierto camino al interior del laberinto en el que la propia ética puede perderse, que como un camino seguro. Hundirse en el laberinto del pensamiento para encontrar caminos frágiles y precarios conlleva, desde luego, la condición trágica, el desgarramiento, la contradicción, el conflicto e incluso el sufrimiento mismo, por cuanto toda "gaya ciencia" anunciada por Nietzsche es, al igual que los más importantes conceptos de su filosofía, esencialmente trágica y, por ende, portadora no menos de dolor que de alegría eternos. Cabe destacar a este respecto que, en realidad, Nietzsche sólo rechaza el

sufrimiento estéril, esto es, el proveniente de la abnegación cristiana que coloca sobre el individuo, sin que éste siquiera lo note, pesados e ilusorios fardos que no colaboran en nada a la grandeza de la humanidad. Como veremos más adelante, la felicidad en tensión que Nietzsche concibe incorpora, al igual que la planteada por Freud en *El malestar en la cultura*, el sufrimiento intenso, revelándose como un estado de ánimo hasta cierto punto "pesimista" -si consideramos que despoja a lo real de todo edulcorante velo- pero creador y activo en lugar de optimista pero reactivo como suele suceder.

La autora de *¿Ética en Nietzsche?* pregunta en relación con el filosofar negativo y nihilista, como hemos hecho notar antes: *¿ha perdido Nietzsche la esperanza en la construcción?* Desde nuestro punto de vista, al menos por lo que toca al espíritu libre sucede exactamente lo contrario, dado que el filósofo alemán pretende mostrar al hombre su inalienable libertad para construir, apropiándose de su voluntad en lugar de aceptar la gran ficción impuesta por el rebaño, todos aquellos sentidos que le conduzcan a afirmar su propia diferencia. Nos es lícito decir, en este sentido, que la libertad de espíritu excluye únicamente la construcción de sentidos metafísicos, absolutos y unilaterales. En lo tocante al campo de la ética, podemos añadir que para el espíritu libre no es necesaria la creencia -aunque quizá sí la postulación- de una realidad superior para reconocer una liga con lo que no es él mismo, impulsarlo al *amor fati* o a la búsqueda del amigo. También en relación con la referida *esperanza en la construcción*, cabe decir que, desde la perspectiva del espíritu libre, no es en modo alguno necesaria la esperanza, dado que la construcción es inevitable desde el momento en que el hombre se reconoce como un animal que valora en virtud de la cualidad apolíneo-dionisiaca de su voluntad de poder. En rigor, no se puede vivir sin valorar e interpretar, como por lo demás quedó de manifiesto cuando tocamos el tema de la emisión de juicios de valor inherente a la vida. Como afirma Lizbeth Sagols (cf.

*¿Ética en Nietzsche?*, pg. 202), la totalidad misma, en cuanto síntesis en tensión de Apolo y Dionisos, impulsa al individuo a separarse, a encontrar forma y autodefinirse incluyendo el límite, la prohibición, la renuncia y la responsabilidad. Si la figura de la bestia rubia remite al Dionisos bárbaro carente de toda medida por hallarse aún lejos del apolíneo afán de límite y construcción, el espíritu libre incorpora, en contraste, la síntesis en tensión de Apolo y Dionisos, debido también en parte a que, de conformidad con el perspectivismo, es inherente a la percepción humana una determinada orientación de las fuerzas activas e interpretativas. Justamente el perspectivismo permite rescatar, hasta cierto punto, la objetividad y definición que el Orden apolíneo tiende a buscar.

Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”.<sup>257</sup>

A la luz de lo dicho hasta aquí, es a la vez un “deber” e impulso humano el buscar el sentido en el laberinto para hacer prevalecer la preferencia sobre la indiferencia. Todo sentido creado debe ser terrenal o immanente, es decir, que debe estar sujeto al único mundo real, el del devenir; la Verdad de la Tierra es el ser del devenir. Es el mundo tal como su esencia dionisiaca lo muestra, y no el hombre, lo que es indiferente a los valores. Más allá de todo antropomorfismo y superstición, el nihilismo que acompaña a la muerte de Dios revela que los “puentes” no existen en Dionisos: no existen “en sí” por debajo de la ilusión apolínea que los hace aparecer; hay, pues, que seguir tendiéndolos, concientes esta vez del abismo sobre el que se construye. Mas existe una infinidad de puentes, una multiplicidad de caminos en el laberinto: tal es la raíz del *multipensamiento* (identificado por Nietzsche, según vimos, con el politeísmo) incomparablemente más lúcido que el mero

<sup>257</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 139.

librepensamiento al modo en que la ilustración lo concibió, aparentemente liberado de un yugo pero prisionero aún de la convicción y la mirada unilateral derivadas del "monótono-teísmo" (según término acuñado por el pensador alemán). La conciencia de la *pluralidad* o *diversidad*, surgida del relativismo extremo y en último término también del propio "conocimiento trágico" o dionisiaco del mundo, da cabida al crear que se sitúa por encima de todo creer.

Nosotros "los que conocemos" nos hemos vuelto con el tiempo desconfiados frente a toda especie de creyentes (...) <sup>258</sup>

Según es dicho en *Aurora* (pg. 213) en relación con el tema de la creencia y los creyentes, los alemanes -mas desde luego no se ha de pensar aquí tan sólo en ellos- necesitan crecer en la honradez contra sí mismos para poder hacer de un pueblo de la repetición creyente y la hostilidad ciega e iracunda un pueblo de la aprobación condicional y el antagonismo bien intencionado. Para ello, deberían emular a los franceses en el sentido de aprender que las adhesiones incondicionales a las personas son algo ridículo -puesto que lo que importa no son las personas, sino las cosas- y que el reaprendizaje en este terreno no es algo poco honroso. En rigor, en la filosofía de Nietzsche toda *adhesión incondicional* es equívoca en la medida en que, alejándose de la danza y el devenir de las interpretaciones, sacraliza la creencia para dar paso a la moralidad de la costumbre y las acriticas convicciones que la acompañan. Podríamos decir, como colofón al tema de las creencias en oposición al crear, que para Nietzsche sólo es lícito creer en que se debe destruir y, por tanto, crear.

¿En qué crees? -En que los pesos de todas las cosas han de ser fijados de nuevo. <sup>259</sup>

<sup>258</sup> Ibid. pg. 172.

<sup>259</sup> *La gaya ciencia*, pg. 203.

Deseamos hacer un último comentario en lo referente al tema de la violencia, poniéndolo esta vez en relación con el del relativismo extremo y la noción de “crear sobre el abismo”. La figura de la bestia rubia, esto es, la figura del bárbaro que comete “*una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por (él) fuera una travesura estudiantil, (convencido) de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar*”; tal figura, decimos, ¿corresponde exclusivamente al bárbaro primitivo, al que nos hemos referido antes, a ese “bebedizo de las brujas” representado por el Dionisos previo a su alianza con la apolínea vida civilizada? En realidad, numerosos pasajes de *La genealogía de la moral* parecen indicar lo contrario. ¿Se puede hablar de un “bárbaro” que respeta la ley, que es capaz de atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad entre los suyos, pero que donde comienza lo extranjero se convierte en un animal de rapiña dejado suelto, dado que fuera de toda constrictión social se puede “desquitar” de una prolongada reclusión en la paz de la comunidad? Más que de un bárbaro primitivo, parece estarse hablando aquí de la barbarie bélica perfectamente compatible con el mundo civilizado tal como la historia lo ha conocido. En este bárbaro también hay prohibición y límite éticos con respecto a los miembros de su “clan”, por no hablar ya de amor, amistad, auténtica solidaridad o compasión. Por otro lado, nada hay tan cierto como que los poetas -o la gente común- de prácticamente todas las épocas ha ensalzado al guerrero y sus cruentas hazañas. Lo más glorioso de la historia suele ser visto, de hecho, en las aventuras bélicas de todo tipo. La perspectiva del guerrero que ama la violencia y el dominio por sobre todas las cosas ha de ser concebida, de acuerdo con el perspectivismo histórico y el relativismo extremo, como una posición existencial tan válida como la existencia auténticamente ética. Más aun, los animales de rapiña podrían ser

adjetivados como “nobles” o “degenerados” en el mismo grado y con igual derecho que el “hombre justo”, en tanto no existen criterios valorativos absolutos desde los cuales cualificar categóricamente lo en el fondo “inocente” desde el punto de vista de la profundidad dionisiaca. En efecto, los peores asesinos -algunos de los cuales, como ya se ha dicho, han gozado de buena reputación a lo largo de la historia- no son en la filosofía de Nietzsche, como quiso la ética ontológica tradicional, “objetivamente malos” o “menos buenos” que los hombres bondadosos o caritativos con arreglo a cierto orden de Dios en la tierra, sino que, a lo sumo, podrían ser tildados de estúpidos, miopes o mezquinos. Tal consideración debe, a nuestro juicio, provocar horror en el ánimo de todo individuo mínimamente preocupado por encontrar y fomentar un sentido verdaderamente ético en el devenir humano. ¿Se desprende de ello que debe afirmarse la vida ética como algo ontológicamente superior al avasallamiento y la violencia, yendo más allá del abismo y el dionisiaco caos indiferenciado a la luz del cual toda cualificación se revela como esencialmente precaria? Desde nuestra perspectiva, tal alternativa constituiría un regreso a la servidumbre y la superstición metafísica, a la par que incurriría en un abandono de la condición trágica, el conflicto y la contingencia en favor del sobrepoder y la convicción “dictatorial” que pretende establecer un imperativo universal y absoluto. No hay, en sentido estricto, perspectivas intrínsecamente “superiores” a otras, pues no existe un rasero objetivo o absoluto con base en el cual decretar, por ejemplo, la preeminencia ontológica de la vida ética. Precisamente lo trágico estriba, a nuestro parecer, en la necesidad -y aun el *deber-* de afirmar y practicar la vida ética a partir de un *querer* convertirla en una posibilidad valiosa frente a otras a las que libre y críticamente se *decide* -pese a todo relativismo- adjetivar como estúpidas, miopes o mezquinas. Eso es también lo trágico que la filosofía de Nietzsche anuncia a quien tenga el valor suficiente de enfrentarse

saludablemente a su dureza. Por lo demás, desde nuestro punto de vista no es la moralidad lo más alejado de la violencia, sino la libertad que no se arraiga, que no es tan ciega como para imponer por medio de la violencia física su propia causa sobre toda otra causa, que se aleja de todo sobrepoder y "moral moralizante" que se pretende única, que apunta al multipensamiento y no a la univocidad usualmente derivada en sometimiento y coacción.

La esencial "inocencia de la Tierra" prohíbe creer con convicción en un determinado sentido. De ahí que la violencia, que no puede ya ser considerada como algo *accesorio* y "des-humanizante" colocado frente a lo *necesario* y "humano", logre eludir la condena desde un trasmundo absoluto, cualquiera que éste sea. De ahí, también, que no pueda ser señalada sin más como algo en esencia "degenerado" o "desviado", de la misma manera que no es posible afirmar la vida ética como portadora de una incontestable autenticidad garantizada por Dios o algún otro trascendente orden de realidad. Así pues, cada individuo ha de afirmar, tras la muerte de Dios, la validez de la vida ética -o de cualquier otro sentido- únicamente desde sí, en tanto que mera alternativa e ilusión apolínea reconocida, sin embargo, como sumamente valiosa por el propio individuo. En tal trágica condición hunde sus raíces, precisamente, la libertad de espíritu que desea trascender al hombre tal como éste ha sido hasta hoy, buscando sustituir la inmanencia por la trascendencia, los "sentidos ontológicos" por la abismal inocencia de la Tierra, la irreflexividad por la conciencia crítica y a menudo también autocrítica, lo reactivo por lo activo, la servidumbre por el "mando", la ingenuidad de la vida por el saber trágico, la creencia por el crear.

Darse cuenta de todo esto tal vez cause un profundo dolor, pero hay un consuelo: estos dolores son los dolores del parto. La mariposa quiere romper su envoltura, la despedaza, la desgarrar; entonces se siente cegada y embriagada por la luz desconocida: el imperio de la libertad. En los hombres que son capaces de esta tristeza -¡que serán pocos!- es donde se hace el primer ensayo de saber si la humanidad, de moral que es, puede transformarse en sabia. El sol de un evangelio

nuevo lanza su primer rayo sobre las cumbres más altas en las almas de esos solitarios (...) <sup>260</sup>

Desde nuestra perspectiva, el espíritu libre, abocado a *crear sobre el abismo*, recoge la faceta creadora-destructora de la voluntad de poder, en tanto que el superhombre apunta a la instauración de una omnipotente sobreplenitud creadora. En oposición a la bestia rubia, por otro lado, la libertad de espíritu rescata la posibilidad de un sentido ético para la vida pues, aunque la filosofía de Nietzsche es ciertamente ajena a toda concepción erótica de las relaciones humanas, el activo “tender puentes” de que hablamos más arriba asegura, al menos, la existencia de un vínculo -bien que “ilusorio”- con la Otredad. Llegados al final de esta serie de apartados desarrollados a partir de ciertas ideas planteadas en el libro *¿Ética en Nietzsche?*, podemos decir que coincidimos de todo punto con su autora en el sentido de que la negación del Éros no es tan absoluta en Nietzsche, debido a que ese “tocar fondo” que implica el bajar a las tinieblas de Dionisos para “atreverse a la verdad de la destrucción en su desnudez”, no anula el esencial afán de libertad y dignificación del hombre que Lizbeth Sagols identifica con cierta “ansia de ansiar” y con un intento de realizar la comunicación presente en la obra de Nietzsche. Precisamente en este sentido cabe afirmar con Lizbeth Sagols que, pese a cuestionar el pensamiento nietzscheano la vida ética, aquello que lo anima: “no es la anti-ética y el nihilismo, sino una voluntad ética constructiva: una voluntad de encontrar la grandeza humana en la afirmación de un sentido que, después de la muerte de Dios, sólo podrá ser válido si ha atravesado por el sin sentido.” La destructora bestia rubia es, en efecto, una mera “exploración” de la filosofía nietzscheana que en modo alguno rebasa en importancia al afán creador del pensador alemán, orientado a “recuperar la actividad, la “altura” y la dignidad en contra de los

<sup>260</sup> *Humano, demasiado humano*, pg. 105.



*sentimientos reactivos del débil*". Así, coincidimos en que la anti-ética es tan sólo un tránsito hacia cierta auténtica actividad creadora, mas no podemos decir lo mismo acerca del nihilismo, pues ya hemos señalado que, desde nuestro punto de vista, el nihilismo activo practicado por el espíritu libre, caracterizado por un devenir creador-destructor, no constituye una pura "exploración" sino que se erige, justamente, en la piedra de toque de toda auténtica actividad creadora-destructora, actividad que, animada por el más radical "Sí" dicho a la vida y su devenir, incorpora la crítica, el abismo y el pesimismo más extremos a través de la afirmación dionisiaca de los aspectos más terribles de la existencia. Así, a nuestro juicio, el nihilismo no se supera para llegar al sí: el "pesimismo" dionisiaco, infinitamente menos pesimista y nihilista que el pretendido "optimismo" metafísico negador de la vida, constituye, precisamente, el "Sí". Con ello queremos decir que, para Nietzsche, el verdadero nihilismo, entendido en su sentido más pasivo y dañino, es el de la tradición metafísica negadora de la contingencia, el devenir, la temporalidad, la finitud o el relativismo y afirmadora, por contra, de Dios, de lo Absoluto, de la ética ontológica o de cierto ilusorio trasmundo y, por tanto, afirmadora de la Nada. El verdadero nihilismo, cargado de toda la negatividad asociable a este término, es pues el que rechuye el aspecto caótico, múltiple, cambiante, plural, diverso, abismal y laberíntico de la vida para afirmar la nada: a Dios, esa omnipotente abstracción ajena a la alianza apolíneo-dionisiaca de creación-destrucción, de sobreplenitud-contingencia, de alegría-sufrimiento. Zarathustra "el ateo" -como es llamado por Nietzsche en *Ecce homo*-, dueño de un espíritu libre que "baja a los hombres" para anunciar la muerte de Dios, se presenta en este sentido como el mensajero de una luminosa positividad opuesta a la negatividad representada por el pensamiento metafísico tradicional. Que la ética se pierda en el laberinto de la vida misma -y no sólo en el laberinto de la filosofía nietzscheana, si es que deseamos compartir la

intuición fundamental de esta misma filosofía (a saber, la del originario caos subyacente al orden)- significa ante todo que la vida ha comenzado a ser comprendida en su doble aspecto apolíneo-dionisiaco, revelándose la libertad de espíritu como un elemento antinihilista pese a alcanzar el "Sí" a través justamente del nihilismo activo, el relativismo extremo, la crítica radical o el escepticismo capaces de recuperar la entera faz dionisiaca de la existencia

(...) ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada -¿alguna vez tiene que llegar ...<sup>261</sup>

### **Analogía e ironía**

Nuestro análisis ha revelado que, a diferencia del superhombre y la bestia rubia en que la sobreplenitud termina por anular la naturaleza contingente de la existencia humana -como acertadamente señala Lizbeth Sagols-, en el espíritu libre subsiste la ecuación trágica cuyos elementos en tensión hemos aquí ilustrado echando mano de diversos términos: Apolo y Dionisos, orden y caos, creación-destrucción, construcción-disolución, ilusión-saber crítico. Pues bien, a estos términos agregaremos ahora los de *analogía* e *ironía*, utilizados por el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz en su libro *Los hijos del limo*.

"*Crear sobre el abismo*" es la fórmula en que finalmente hemos logrado sintetizar el carácter laberíntico y trágico que todo pensar, valorar e interpretar reviste desde el punto de vista de la libertad de espíritu. Tal peculiar actividad del pensamiento conciente del abismo que subyace a todos sus empeños se origina, como hemos visto, en el nihilismo provocado

<sup>261</sup> *La genealogía de la moral*, pg. 110.

por la muerte de Dios. Ahora bien, el tema de la muerte de Dios, anunciada por vez primera por Jean Paul, simboliza a ojos de Octavio Paz el tránsito de las "verdades absolutas" del *texto único* -término este último que ya hemos empleado antes en nuestro ensayo- a la *pluralidad* o *diversidad* de interpretaciones que dan lugar, a su vez, a una contradicción siempre latente en la poesía y el pensamiento modernos, permanentemente escindido entre analogía e ironía. La analogía, surgida de concepciones míticas y místicas que el pensamiento ilustrado pretendió disolver -por tratarse de algo anacrónico, primitivo y pueril- sobre la base de su impetuoso afán "racionalizador", fue retomada de manera apasionada por el romanticismo opuesto a todo "desenmarañar" los aspectos "oscuros" de la vida para tornarla enteramente transparente al pensamiento. La "concepción analógica" del mundo hunde sus raíces en la creencia metafísica y mística que apunta a cierta *correspondencia universal*.

La idea de la correspondencia universal es probablemente tan antigua como la sociedad humana. Es explicable: la analogía vuelve habitable al mundo. A la contingencia natural y al accidente opone la regularidad; a la diferencia y la excepción, la semejanza. El mundo ya no es un teatro regido por el azar y el capricho, las fuerzas ciegas de lo imprevisible: lo gobiernan el ritmo y sus repeticiones y conjunciones.<sup>262</sup>

Así pues, la analogía vuelve habitable el mundo en virtud de sustituir el azar, la excepción, la contingencia y la diferencia por la necesidad, la regularidad, la eternidad y la semejanza. La poesía romántica, que se sumerge en la "noche del alma" regida por la correspondencia universal, pertenece a un ritmo existencial distinto al de la vida cotidiana, toda vez que instaura una realidad atemporal -o tiempo sin fechas, en palabras de Octavio Paz- experimentada como algo no menos sino aun más real que la fragmentada conciencia sometida a los datos aparienciales de la mera percepción sensible, e ignorante por ende de

<sup>262</sup> *Los hijos del limo*, pg. 102.

la profunda Unidad primordial en que todas las cosas se responden y corresponden en virtud de los lazos eternos, regulares y siempre semejantes a sí mismos que las unen. El poeta romántico se asoma a dicha noche del alma como a una escalera que lo llevará a convertirse en lugar y portavoz de una misteriosa presencia que trasciende su propia individualidad, mas una vez instalado de nuevo en la vigilia, en la ilusoria individuación, interpreta tal poeta el mundo como una sintaxis cósmica plena de coherencia y sentido. Podemos ahora comprender lo que significa para dicho individuo el poseer una visión analógica del universo, en función de la cual este último se le representa como un tejido de signos en correspondencia regidos por un único ritmo. En efecto, la poesía se convierte, gracias a la analogía y la correspondencia, en un mundo de símbolos que responden al ritmo universal. Así, la visión de la vida como un sistema de correspondencias en que el lenguaje se erige en doble del Universo constituye, según lo dicho, la esencia de la analogía.

A la analogía se opone la ironía, quedando establecida una relación de tensión que antes que antagónica es complementaria y que se comprende al punto si se piensa una vez más en el Universo como en un lenguaje, mas no uno estático esta vez sino uno en constante movimiento, susceptible de generar en su devenir una pluralidad de lecturas. La ecuación analogía-ironía ha de ser entendida como relación antagónica entre la eternidad y la muerte. Una vez disuelta la eternidad cristiana a consecuencia de la muerte de Dios anunciada por vez primera por Jean Paul, el texto único -esto es, las llamadas "Sagradas Escrituras"-, llave infalible para interpretar la realidad humana y su vinculación con lo divino, cede su sitio a la pluralidad de textos y lecturas del mundo, en donde la gran excepción que es la muerte anula, en cuanto conciencia de la finitud, la regularidad representada por las leyes e identidades que recaen ahora sobre la facultad creativa del

hombre y no sobre un orden absoluto. Tal advenimiento de la conciencia de la finitud no anula, por lo demás, la tendencia creativa, analógica y "pontifical" -es decir, constructora de "puentes"- de su contraparte: la tensión aparece y se renueva constantemente.

La analogía convierte a la ironía en una variación más del abanico de las semejanzas, pero la ironía desgarrará el abanico. (...) La ironía muestra que, si el universo es una escritura, cada traducción de esa escritura es distinta, y que el concierto de las correspondencias es un galimatías babilónico. La palabra poética termina en aullido o silencio: la ironía no es una palabra ni un discurso, sino el reverso de la palabra, la no-comunicación.<sup>263</sup>

Al interior de la ecuación analogía-ironía la correspondencia universal entraña su propia perpetua metamorfosis, de tal manera que, siendo el poeta el encargado de descifrar el "texto" del mundo, el referido devenir o metamorfosis lo obliga a enfrentarse no a uno sino a una pluralidad de ellos, en donde cada lectura cifra de nuevo al mundo sólo para que ulteriormente hubiese que descifrarlo otra vez. La analogía no suprime las diferencias, sino que tiende un puente entre ellas haciendo la realidad más tolerable, sustituyendo la heterogeneidad por la identidad y tornando la realidad inteligible. Ahora bien, la elucidación de este proceso no sólo parece arrancar su realidad al mundo, sino también su sentido al lenguaje, en la medida en que, a juicio de Paz, en la poesía moderna la analogía surge a sabiendas de la ironía y se hace posible por el hecho mismo de hallarse roída por la crítica, misma que devela el no-ser o vacío subyacente a todo lenguaje y todo pensamiento. La ironía, sinónimo de "negación" o "crítica", constituye al igual que la analogía o ciencia de las correspondencias un saber, mas uno abismal a diferencia de los pertenecientes a las épocas del texto único. La modernidad halla en ello a un tiempo su característica más esencial y su desgarramiento más doloroso, en donde la poesía se revela las más de las

<sup>263</sup> Ibid, pg. 111.

veces como máscara aunque también como lugar de manifestación -como sucede en Mallarmé- de la nada, del no-ser.

En opinión de Octavio Paz el afán innovador inherente a lo moderno, hijo de una concepción lineal del tiempo en donde las metas trazadas por la cultura no se ubican ni en el pasado ni al final de los tiempos sino en un porvenir condicionado por el obrar histórico del hombre, da lugar a la ruptura de la tradición imperante tanto en el arte cuanto en la especulación revolucionaria, pudiéndose hablar de una tradición cimentada en la ruptura como método propio. De esta suerte, la tradición de la ruptura entrañaría la negación de la tradición pero al propio tiempo también la de la ruptura misma, en tanto la ironía mina los productos intelectuales del hombre no bien han sido concebidos. Esta dinámica pluralidad halla en la continuidad de la ruptura su unidad fundante, erigiéndose en fuerza motriz de una modernidad regida por la estética de la sorpresa y la de la negación, herederas ambas de una pasión crítica.

Pasión vertiginosa, pues culmina en la negación de sí misma: la modernidad es una suerte de autodestrucción creadora. (...) Pasión crítica, amor inmoderado, pasional, por la crítica y sus mecanismos de desconstrucción, pero también crítica enamorada de su objeto, crítica apasionada por aquello mismo que niega. Enamorada de sí misma y siempre en guerra consigo misma, no afirma nada permanente ni se funda en ningún principio: la negación de todos los principios, el cambio perpetuo, es su principio.<sup>264</sup>

Y por ello mismo, se autopropugna para después autoimpugnarse. La aceleración del tiempo histórico, otrora lento y sucesivo en sus eventos, arroja por consecuencia la simultaneidad profusa de estilos, movimientos, sistemas o ideas que se suceden interminablemente sin disponer de tiempo suficiente para madurar adecuadamente sus frutos. A ello se puede contraponer la tesis de que dicha incesante sucesión es ilusoria en la medida en que señala una continuidad de mudanzas y por ende una unidad, mas el

<sup>264</sup> Ibid, pp. 20 y 22.

problema subsiste si pensamos que nuestra civilización se empeña dramáticamente en buscar su fundamento no en el pasado ni en un principio incommovible sino en el cambio mismo. A partir del momento en que el hombre moderno se reconoce, en virtud de cierto desarrollado sentido histórico inédito en el curso anterior del pensamiento humano, como parte de una tradición se distancia al punto de ella para interrogarla y socavarla. No se asemejan a la nuestra, al entender de Octavio Paz, ni la tradición oriental, con su concepción del eterno retorno como esencia de un tiempo estático en que el orden social reinante es reflejo del divino y por tanto inmutable, ni la tradición cristiana, dueña de la concepción de un irreversible tiempo lineal poblado de eventos únicos e irrepetibles pero que desembocan en el restablecimiento, tras el juicio final, del tiempo eterno del paraíso perdido. En opinión de Octavio Paz, tanto la tradición oriental como la cristiana constituyen:

(...) tentativas por anular o, al menos, minimizar los cambios. A la pluralidad del tiempo real, oponen la unidad de un tiempo ideal o arquetípico; a la heterogeneidad en que se manifiesta la sucesión temporal, la identidad de un tiempo más allá del tiempo, igual a sí mismo siempre.<sup>265</sup>

La relación de tensión entre lo real -es decir, la pluralidad o el devenir- y lo ideal -la metafísica inmutabilidad- configura la insoluble contradicción anidada al decir de Paz no menos en la poesía moderna que en el seno de nuestra cultura misma. Así, en el soneto *Correspondencias* de Baudelaire, en donde el adverbio *como* marca el ritmo de la analogía, el Universo-lenguaje constituye una unidad viva, creada a través de la palabra por Dios y por añadidura conformada por símbolos disfrazados de objetos, en la que todas las cosas, así como los perfumes, colores y sonidos se corresponden según configuraciones que el poeta descifra. Dicho poeta es observado familiarmente por el Universo mismo en la

<sup>265</sup> Ibid, pg. 36.

medida en que a él pertenece y en él se reconoce: en la noche del alma, profunda y tenebrosa, la alteridad se revela semejanza y la fragmentada individualidad vislumbra la unidad primordial de todas las cosas de la que proviene, unidad vasta como la noche y como la claridad en que la tiniebla se convierte al descubrirse plena del más alto sentido metafísico que al hombre le es dado entrever. Ahora bien, las configuraciones que el poeta apresa se hallan perpetuamente sometidas al cambio. El libro del mundo habla sólo a veces -se trata, pues, de un evento insólito, poco frecuente- esperando ser descifrado, pero sus palabras llegan de manera confusa a los oídos del poeta, quien, más que descifrarlo "objetivamente", lo cifra. El arte no es pues una mera copia sino el acto creativo instaurado al traducir el poeta las confusas palabras desprendidas de bosques compuestos de símbolos. El lector, al descifrar a su vez el poema, lo cifra de nuevo dando lugar a una segunda lectura del mundo. El conflicto entre analogía e ironía se patentiza así en la ambigüedad que el poema suscita: ¿habla el mundo a través del poeta o éste hace hablar al mundo?

Ante todo, nos parece importante destacar que la ecuación analogía-ironía corresponde a la síntesis en tensión de los opuestos complementarios: se trata, en efecto, de una manera más de expresar algo que hasta aquí habíamos identificado como fórmulas tales como: crear sobre el abismo, ser activos en el nihilismo o bien afirmar el sentido desde el relativismo y la autocrítica, dando lugar al predominio de la temporalidad sobre la eternidad, en donde la temporalidad engloba el conflicto, el desgarramiento, la contingencia, la precariedad, la finitud y la propia condición trágica de la existencia humana.



## Conclusiones

La radical filosofía del desengaño que Nietzsche nos ofrece supone, ante todo, una demolidora crítica del concepto de verdad característico del idealismo metafísico. Para la tradición metafísica, la pluralidad y el perenne devenir de perspectivas deben ceder su lugar a cierta unívoca Verdad concebida como tal por oposición al Error, el cual se revela como lo Otro que debe ser negado en favor de lo Mismo. Por cuanto el concepto de verdad de la tradición deja de lado los aspectos problemáticos y laberínticos de la existencia en aras de lograr la mayor comodidad y pasividad posibles, cabe decir que se halla, en realidad, lejos de toda auténtica exigencia de veracidad. Frente a ello, la libertad de espíritu representa la emancipación con respecto a los lazos que esa absoluta Verdad imaginada por la metafísica suele imponer al intelecto. Mediante el des-aprendizaje y la crítica de lo propio y familiar, el espíritu libre alcanza una amplitud de perspectivas que le conduce a experimentar el aspecto plural, problemático, caótico y laberíntico que la vida originariamente presupone. En efecto, aquello que Nietzsche busca por diversos medios es *poner en crisis* los núcleos interpretativos que nos constriñen a valorar de una determinada manera; tal puesta en crisis le permite sacar a relucir el móvil trasfondo que subyace a toda lectura de la realidad que el intelecto humano, esclavo de objetivos prácticos ajenos a todo criterio de veracidad, tiende a petrificar, haciendo desaparecer la dimensión precaria y problemática de toda valoración para convertirla en algo en apariencia *absoluto*, algo susceptible de proporcionar certeza y útiles convicciones a un rebaño pasivo incapaz de crear una interpretación global propia.

El estado conciente, ajeno en principio a todo criterio de razonabilidad o de veracidad, surge al servicio de lo gregario, obediente de las necesidades humanas, demasiado humanas que dan lugar a un cúmulo de supersticiones capaces de facilitar la vida del individuo, de

brindarle consuelo y de mantener cohesionado el felizmente uniforme rebaño al que pertenece. Al interior de los rebaños humanos una férrea tradición se va consolidando paulatinamente, quedando establecido cierto imperio de la costumbre que señala lo "bueno" y "verdadero" al tiempo que proscribire lo "malo" y "falso". La prueba del placer, el predominio de las fuerzas reactivas y la pereza propia de los siervos hombres de acción provocan el aplanamiento que ha terminado por definir la historia misma de Occidente. Sólo la expansión de la conciencia, debida al poder desmitificador del conocimiento científico, ha permitido al hombre europeo percatarse de las supersticiones que lo ligan a un determinado Dios, a un solo Bien y a una única Verdad. Gracias a la ruptura de la autoalienación del hombre acaecida a raíz de la muerte del Dios de los cristianos, un alegre mensaje -el de la filosofía de la mañana- se abre paso, anunciando una libertad para crear nuevos valores, nuevos "bienes" y nuevas verdades inimaginable para tiempos pretéritos. Mas el anuncio no ha sido entendido, toda vez que la realización activa de la muerte de Dios, que exige un radical cuestionamiento de la voluntad de verdad misma, es aún por entero ajena a la civilización que aniquiló, sin saberlo, quererlo o siquiera comprenderlo, las condiciones mismas sobre las cuales se sustenta todo su obrar y todo su pensar.

Así pues, es sólo el progresivo desarrollo de la razón y la conciencia lo que permite descubrir realidades precarias en aquello que anteriormente se tenía por más sólido, despertándose en el hombre de tendencias "científicas" -por oposición a las tendencias "artísticas" de acuerdo con la interpretación que en el presente ensayo hemos privilegiado- la voluntad de alcanzar un conocimiento libre de ficciones, provisto de un audaz criterio de veracidad capaz de impugnar incluso aquello que nos es más caro o más necesario, a saber: nuestro Dios, nuestra Verdad, nuestro Bien. En este sentido, la más arriba mentada *puesta en crisis* apuntaría, en concreto, a derribar la unívoca lectura de la realidad que el idealismo

racionalista, cargado de románticas ficciones, ha hecho prevalecer en Occidente. Mas en el fondo se trata de una cuestión infinitamente más compleja pues, según hemos descubierto, encierra un enfrentamiento entre el saber crítico propio de cierta "estricta conciencia" y las ingenuidades desarrolladas en el hombre como mecanismos orientados a facilitar su lucha por la vida.

En cualquier caso, la puesta en crisis de que hablamos revela un ámbito de libertad en que no hay interpretaciones obligadas y cada cultura, e incluso cada individuo, es responsable de forjarse el conjunto de valoraciones a la luz de las cuales ha de organizar su existencia. La posibilidad de semejante libertad no descansa, por lo demás, en una propuesta filosófica formulada por algún pensador en particular -en este caso Friedrich Nietzsche-, puesto que los valores imperantes durante siglos en Occidente son ahora susceptibles de ser puestos en cuestión en la medida en que se hallan, ellos mismos, en crisis, pudiéndose señalar nuestra época, misma en que el dios cristiano y toda la dimensión trascendente o metafísica que le acompañaba ha perdido credibilidad, como un periodo crepuscular en la historia de nuestra cultura. Es en este sentido que afirmábamos, en nuestra introducción al presente trabajo, que el discurso filosófico de Nietzsche está dirigido propiamente a nosotros, es decir, a los habitantes de esta civilización crepuscular, esta civilización en transición a la que Nietzsche pretende mostrar los cimientos de una nueva experiencia del ser, tras descubrir en su desarrollo pretérito un extravío gigantesco debido a la metafísica.

Así, el mensaje de Nietzsche se dirige, en primer término, al hombre individual que, dispuesto a perder el suelo bajo sus pies al desandar el camino mental que hasta hoy ha recorrido, desea labrarse ojos nuevos para contemplar e interpretar su propia realidad vital en cuanto expresión de la coyuntura histórica a que pertenece. Mas en segundo lugar y de

manera mucho más apremiante, se dirige a una sociedad que ha preferido la comodidad de una vida gregaria al dolor -pero también la lucidez y la alegría creadora- del pensamiento crítico y libre, propio de una existencia asumida a título de experimento que se aparta de los contenidos predeterminados exigidos en el rebaño que le ha tocado en suerte. Por cuanto el pensamiento de Nietzsche pretende llevar a sus lectores a autotrascenderse, arrancándolos del rincón que les ha sido señalado hasta ahora como su único posible hogar, se erige en un elemento corrosivo o subversivo, tendente a aniquilar aquello que debe ser superado con vistas al surgimiento de nuevos modos de vida. Ello lo revela como un pensamiento esencialmente creador a la par que destructor, pues, según vimos, sólo destruyendo se puede llegar a crear algo nuevo. Se trata, además, de un pensamiento que reconquista el reino de la libertad al devolver al hombre todas sus posibilidades, largamente olvidadas en tanto que tales debido a la autoalienación que hacía de ellas instancias externas ajenas al espíritu, es decir, a esa dimensión interior del ser desde la cual el hombre concreto e histórico proyecta valores que convierten su existencia en un proyecto abierto a múltiples determinaciones. La amplitud de perspectivas que la vida asumida a guisa de proyecto implica representa, aquí, la posibilidad de ir más allá de los valores acuñados hasta hoy para alcanzar desconocidos y más elevados peldaños de desarrollo para la especie *hombre*, mostrando al punto su grandeza que consiste en ser creador.

Los conceptos de *crítica* y *dinamismo perspectivista* permean la totalidad del pensamiento nietzscheano, a tal punto que nociones como las del superhombre, la voluntad de poder, la afirmación dionisiaca de la vida, el eterno retorno o el mensaje de Zarathustra se hallarían lejos de su cabal comprensión si se soslayara su profundo vínculo con tales términos. El tema de la voluntad de poder, por ejemplo, guarda una estrecha relación con el del ser del hombre, que consiste en estar inserto en la historia, en la temporalidad,

quedando abierto a las determinaciones de un proyecto inacabado y pudiendo imprimir a lo originariamente inconexo o carente de sentido un orden por él concebido. Quien entiende la vida como voluntad de poder es creador y existe históricamente, en el tiempo, sin petrificar el devenir inherente a la vida. La voluntad de poder -más allá del aspecto cósmico que sin duda reviste- se traduce en un querer ir más allá de sí mismo, sobrepasándose eternamente, ejerciendo la autocrítica y el dinamismo perspectivista, provocando permanentemente la metamorfosis que no persigue alcanzar una meta última tras el largo combate. En lo tocante a la afirmación dionisiaca de la vida, por otra parte, conviene detenernos un poco, recogiendo los resultados que nuestro análisis ha hecho surgir a la luz de nociones como las de crítica, libertad de espíritu o dinamismo perspectivista.

La afirmación dionisiaca de la vida responde, según vimos, a la aceptación de todo lo que en la vida deviene y, por tanto, resulta problemático, doloroso o caótico -es decir, falta de sentido-, aceptación que sólo un *héroe del conocimiento* -según los rasgos que anteriormente descubrimos en esa faceta del espíritu libre- puede soportar, alzándose por encima de los velos con que la metafísica ha cubierto el fondo dionisiaco de la existencia. El eterno retorno es a menudo interpretado como la expresión poética de esa misma afirmación dionisiaca de la vida, misma que desea el eterno regreso de lo problemático, doloroso y contradictorio que resulta de enfrentar la existencia como creador solitario, desprovisto de un Dios y de un sentido predeterminado, así como de todos los consuelos metafísicos que a lo largo del presente trabajo recibieron el nombre de *supersticiones*. La veracidad exigida por una genuina filosofía del desengaño guarda una estrecha relación con el fondo abismal que Dionisos revela al pensamiento.

Nietzsche ha decidido aquí llevar esta filosofía del desencanto a sus últimas consecuencias y no retrocede ante el desenlace trágico que se avecina. Sabe bien que “el conocimiento es dolor...., que el árbol de la Ciencia no es el árbol de la Vida”.<sup>266</sup>

Cuando el pensamiento desmitificador termina por enfrentar la actitud “científica” y veraz a las supersticiones que “suavizan” la vida, el conocimiento se convierte en algo doloroso. La creencia en una Verdad, la pretendida preeminencia de los propios valores y perspectivas, el orden ético del mundo, la supuesta superioridad del ser humano dentro del reino animal, la existencia de un Dios que protege y garantiza certeza precisamente a la razón y al sentimiento humanos, la postulación de una cierta “justicia universal” que castiga al “malo” y recompensa al “bueno”: todas estas supersticiones se revelan como antropomorfismos excesivamente optimistas encaminados a edulcorar la existencia. Frente a la creencia en cualquier tipo de Orden intrínseco al mundo, el saber trágico o dionisiaco de Sileno hace prevalecer el devenir, el Caos, la Verdad Originaria que es la del flujo de todas las cosas, de todos los criterios, de todas las interpretaciones. El conocimiento se convierte en dolor cuando se constata que bajo el Orden subyace el Caos, el abismo, la ausencia de sentidos predeterminados tanto como la de un bien y la de una verdad: en ello radica el referido “desenlace trágico que se avecina”. Mas la tragedia es en Nietzsche, como es posible adivinar ya desde *El nacimiento de la tragedia*, pura positividad, fusión de alegría y dolor eternos en la afirmación de la vida sin exclusión de los aspectos “oscuros” rechazados por el cristianismo y la metafísica: sin exclusión de la contradicción, el sufrimiento, el sinsentido, el devenir, en suma: el caos ajeno a las ilusiones humanas, demasiado humanas. El *pesimismo de los fuertes*, identificado en *El nacimiento de la*

<sup>266</sup> Prólogo a *Humano, demasiado humano*, pg. 16.

*tragedia* con una afirmación de lo terrible y una predilección por lo horroroso y problemático, es, precisamente, positividad pura, en la medida en que supone la gran salud que impulsa heroicamente al riesgo y la pérdida. Pérdida de sí, de una íntima convicción, del Bien o la Verdad propios y familiares que se disuelven en el fondo abismal, caótico e indiferenciado que representa la *disociación* -por oposición a la *creación*- en la alianza apolíneo-dionisiaca de eterna creación y eterna destrucción, condición de posibilidad de todo dinamismo, pluralidad hermenéutica, multivocidad, crítica, libertad de espíritu o perspectivismo.

La verdad de la tragedia, esa verdad que perfora con su mirada todas las formas y todas las figuras de primer plano, para llegar a ver el juego constructivo y destructivo de la vida, que Nietzsche bautizó con el nombre de Dionisos.<sup>267</sup>

La aristocracia consiste, principalmente, en el placer de afinar activamente la propia diferencia, siendo eterno creador y eterno destructor de lo creado, sabedor de que a todo orden de sentidos subyace el abismo, es decir, el caos del sinsentido. El pensamiento laberíntico responde a tales exigencias, en tanto asume su tarea como un perenne vagar por infinitos pasillos sin esperanza de encontrar esa meta última que el hilo de Ariadna -la Verdad- promete a quien a él pasivamente se somete. Lo que empuja al hombre a someterse a un providencial hilo de Ariadna o a una ensoñación metafísica cualquiera es, habitualmente, la búsqueda de consuelo. En contraste con el "feminismo" -o "puerilidad"-, con la edulcoración "artística" del mundo y con la ingenuidad teórica usuales, Nietzsche propugna la dureza psicológica y el valiente heroísmo que una auténtica veracidad implica en la esfera del conocimiento.

(...) hablar con los niños sobre bromas y no sobre la verdad, hablar gentilezas, y no de la verdad, con las mujeres que después serán madres, con los adolescentes de su futuro y su placer y no de la verdad ... ¡para eso siempre existen tiempo y ganas!

<sup>267</sup> *La filosofía de Nietzsche*, pg. 23.

¡Pero qué son setenta años!; van pasando y acaban pronto; ¡poco le importa a una ola saber cómo y adónde va! Sí, podría ser inteligente *no saberlo*. “De acuerdo: pero (...) nuestra educación no hace orgulloso al hombre”.<sup>268</sup>

Se trataría, pues, de rehabilitar la valentía a través de la crítica, más allá de la comodidad, la cobardía, la pasividad y el autoengaño imperantes en los rebaños humanos. La crítica disloca, transfigura y reconfigura, violenta el orden habitual de las cosas, disuelve las demarcaciones para mostrar el todo dionisiaco, el flujo indiferenciado al margen de la fuerza ordenadora-flasificadora de la razón. Con ello se disuelve:

(...) el peso de las interpretaciones establecidas, completas, pretendidamente objetivas, cada una supuestamente única y excluyente (...) abrir de nuevo paso a la infinitud de interpretaciones, repetir las palabras que habían sido excluidas de la problemática *licita* ...<sup>269</sup>

Por primera vez el hombre se enfrenta a la tarea de construir su mundo, su verdad y sus valores desde sí mismo, labor tan ingente que hace aparecer los demonios del nihilismo, la renuncia y el abandono. Poder *crear* sobre el abismo -en lugar de *creer* en los sentidos predeterminados-, implica, no obstante, que haber descubierto que es el hombre quien presta los adjetivos no impide seguir prestándolos, de tal manera que una labor re-mitificadora -o voluntad de ilusión- sustituye a la des-mitificadora para dar paso a nuevas adjetivaciones. Lo “bueno” y lo “malo”, lo “falso” y lo “verdadero”, lo “valioso” y lo “preescindible”, lo “loable” y lo “reprobable”, lo “importante” y lo “anodino”, lo “sublime” y lo “infame”, lo “esencial” y lo “accesorio” pueden ser de nuevo fijados, adjetivando las cosas de maneras siempre distintas para crear nuevos órdenes de realidad según criterios propios independientes de los pre-determinados por el rebaño.

El espíritu libre disuelve lo por él creado, no siendo capaz en ningún momento de afirmar sus interpretaciones con ciega certidumbre. Navegar entre una infinidad de

<sup>268</sup> *Aurora*, pg. 236.

<sup>269</sup> *Apología del sofista*, pg. 39.



intuiciones y ángulos de mira, confrontando y reinventando una y otra vez, es para él lo cotidiano, necesitando asumir el riesgo y multiplicidad de opciones que la libertad implica, pues el someterse al yugo de lo establecido de una vez por todas, el renunciar al poder configurador que posee, el dejar de problematizarlo todo y de ponerlo todo en crisis (incluido su propio ser) traería consigo la pérdida del reino de su libertad. El espíritu libre experimenta la vida -con cada menuda circunstancia que ella encierra- como un eterno e insoluble conflicto. Lo que hace, propiamente, es experimentar la vida como lo que originariamente es: como devenir y voluntad de poder creadora, que se apropia de siempre nuevos sentidos, de nuevos caminos hacia las cosas o inéditas concatenaciones entre conceptos, pero todo ello sobre el abismo de la contradicción, la problematización, la injusticia, la incompletud.

En *Ecce homo* (pg. 136), Nietzsche afirma ser, gracias al acto de suprema *autognosis* que propone a la humanidad y que él considera estar llevando a cabo por vez primera, “la primera persona decente”. La constante necesidad de Nietzsche de autoafirmarse y despreciar al hombre moderno -e incluso en ocasiones al hombre tal como lo ha conocido la historia-, así como sus recurrentes alusiones a rangos jerárquicos y divisiones como la existente entre “nobles” y “viles” -por poner tan sólo un ejemplo-, podrían hacer olvidar la fundamental intención de superación o rebasamiento que permea (y en cierto modo justifica) la cáustica crítica nietzscheana. Ha menester tener siempre presente, en este sentido, que la experiencia de des-apego a que la libertad de espíritu se halla orientada pretende, en último término, lograr el involucramiento e intensidad vital que una existencia activa y creativa opone a la servidumbre y pasividad usualmente prevalentes. Como declara Zaratustra:

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.

Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla.<sup>270</sup>

Por lo que hace al ámbito de la ética, sólo podemos ratificar la idea de que el sentido no debe a juicio de Nietzsche ser creído sino creado, de tal manera que la ética debe, también, ser concebida más como un laberinto en el que la propia ética puede perderse que como un camino seguro, aprendiendo a crearla sobre el abismo y a *querer* hacer prevalecer la perspectiva o posibilidad vital que representa. Ello abre la opción de entenderla sin velos, tal como es: como un ideal sumamente deseable que se debe buscar activamente, más allá de la actitud pasiva y "cándidamente hipócrita" con que el rebaño suele afirmarla ciegamente. Se trataría, entonces, de fundar una ética no ontológica, un modo de vida cuyo valor se halle fundamentado sobre lo precario, lo histórico y lo relativo.

Alejándose del dogmatismo no menos que de las verdades absolutas características de la metafísica, el espíritu libre se vuelve, por contradictorio que parezca, sumamente permeable, a diferencia del espíritu siervo que, pese a presentarse como un animal gregario, es esencialmente impermeable a la Otredad e incurre, según dijimos ya, en el sometimiento, el dominio o la violencia mucho más cercanas a la figura de la bestia rubia que a la de un santo cristiano. En el espíritu libre, la inevitable agresividad humana generadora de violencia es, por el contrario, puesta al servicio de la crítica y el conocimiento, así como de las jerarquías entre "superiores" e "inferiores" tendentes a cierta cría selectiva de la humanidad entendida sobre bases históricas, relativas, frágiles y contingentes. Con ello, la filosofía de Nietzsche, lejos de renunciar a la *preferencia* e inclinarse al nihilismo pasivo,

<sup>270</sup> Así habló Zaratustra, pg. 36.

se ratifica como activa, enérgica y creadora. También en atención a la *sublimación* de la violencia a través de la crítica y la libertad de espíritu, se puede desligar a Nietzsche del nacionalsocialismo alemán como es imposible hacer desde otras partes de su filosofía que, como la correspondiente a la bestia rubia, parecen traicionar los conceptos de multipensamiento, pluralidad, perspectivismo o dinamismo tan esenciales para la libertad de espíritu. La noción misma de *espíritu*, según ha sido manejada aquí, se muestra por completo opuesta a la ceguera y univocidad que la figura de la bestia rubia entraña. Si bien el placer sentido en la crueldad representa una perspectiva tan válida o “buena” como la de la vida ética al interior de una existencia asumida a título de experimento, cabe decir que, lo mismo que cuando la ética es concebida como algo ontológico, constituye una óptica unívoca, miope y sierva. Por otro lado, la frase “todo está permitido” no esconde en Nietzsche, como sucede con la interpretación del Nihilismo de San Petersburgo, una horrenda invitación al crimen pues, bien que efectivamente todo vale igual desde el punto de vista del caótico abismo dionisiaco, ello no significa que debamos *querer* que todo valga igual.

En el concepto de *dejar de representar irreflexivamente la comedia vital humana*, volviéndonos problemáticos para nosotros mismos en lugar de permanecer aferrados a un determinado papel que creemos el único posible, vemos el germen del multipensamiento y perspectivismo relativista propuesto por Nietzsche. En nuestra opinión, la filosofía nietzscheana es susceptible de erigirse en una vacuna contra el empequeñecimiento y la miseria existencial, en un mundo de nuevo siglo y milenio en que las sombras de la univocidad, la unilateralidad, la ceguera y la poca lucidez perspectivista parecen dominar de manera cada vez más sofocante. Nietzsche predica el fin de la inocencia teórica -según su planteamiento de educar en la veracidad, la autocrítica y la dureza psicológica incluso a

mujeres y niños- en favor de un pesimismo creador que no rehuye la mirada a lo profundo y horroroso, huye tan sólo de la superficialidad y busca obtener una *conciencia intelectual* cada vez mayor -de acuerdo con el significado que atribuimos en este ensayo a tal término- a la par que un espíritu crecientemente amplio. La jovialidad propia de este pesimismo afirmador de la vida -que, como advertimos, constituye en realidad un mero realismo con respecto a la negatividad de los pretendidos "optimismos"- difiere mucho de la jovialidad insulsa y narcótica del espíritu siervo, incapaz de comprender la diversidad, incapaz también de intercambiar la extrañeza de lo Otro por la familiaridad de lo Mismo para imaginar nuevas posibilidades de vida y pensamiento.

(...) el quinto estado, el del esclavo, es el que ahora predomina, al menos en cuanto a la mentalidad (...) la jovialidad del esclavo, que no sabe hacerse responsable de ninguna cosa grave, ni aspirar a nada grande, ni tener algo pasado o futuro en mayor estima que lo presente (...) <sup>271</sup>

Pocos pensadores han sabido captar lo trágico y absurdo de una existencia condenada a destruir eternamente lo por ella creado como Albert Camus en *El mito de Sísifo*, y así como el pensador francés termina por concluir que a pesar de todo se debe imaginar a Sísifo feliz, nos es lícito a nosotros considerar que la jovialidad trágica planteada por Nietzsche, preñada de incertidumbre y de un carácter infinitamente inacabado tal como sucede en Camus, encierra tal vez mayores placeres en su promesa de una limitada pero a fin de cuentas esperanzadora libertad que la felicidad narcótica -y acaso también neurótica, en virtud de lo expuesto en nuestra comparación de Nietzsche con Freud- del espíritu siervo.

Con arreglo a lo dicho en este ensayo, la filosofía de Nietzsche, a diferencia de otros discursos dirigidos a reflexionar en torno al entero fenómeno humano, pretende

<sup>271</sup> *El nacimiento de la tragedia*, pg. 104.

involucrarnos de manera directa y radical en su infatigable peregrinaje. En la filosofía contemporánea Nietzsche es ya también el nombre de una pasión. De un discurso que asume el papel de detonador, siendo capaz de modificar radicalmente el pensamiento, esto es, la vida, pues pensamiento y vida se hallan indisolublemente ligados, se puede decir cualquier cosa excepto que se trata de una ociosidad de intelectuales. Nietzsche y Europa: la pasión por el pensamiento llevada al extremo en que el sujeto pensante se pone a sí mismo en juego, disolviéndose y atisbando al instante un abismo de profundidad insondable. Acaso sea ese el sentido último de la ya mentada *predestinación al laberinto*, y la lectura de Nietzsche sea la ocasión idónea para abandonarse, al menos por un momento, a los Minotauros de ese laberinto en que el pensamiento y la propia interioridad pueden convertirse.

# BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, Georges, *Sobre Nietzsche*  
Madrid, Taurus, 1979

BIRNBAUM, Antonia, *Nietzsche. Les aventures de l'heroïsme*  
Paris, Éditions Payot et Rivages, 2000

CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*  
Traducción de Luis Echávarri  
México, Alianza, 1997

CIORAN, E.M., *Breviario de podredumbre*  
Traducción e introducción de Fernando Savater  
Madrid, Taurus, 1997

CIORAN, E.M., *Desgarradura*  
Traducción de Ma. Dolores Aguilera  
Barcelona, Montesinos, 1989

COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche*  
Traducción de Carmen Artal  
Barcelona, Anagrama, 1988

COLLI, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*  
Versión castellana de Romeo Medina  
Valencia, Pre-textos, 2000

COPLESTON, Friedrich, *Historia de la filosofía* (varios tomos)  
México, Ariel, 1992

CORNFORD, F.M., *La teoría platónica del conocimiento*  
Barcelona, Paidós, 1991

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*  
Barcelona, Anagrama, 1994

DERRIDA, Jaques, *L'écriture et la différence*  
Paris, Seuil, 1967

DOSTOYEVSKI, Fyodor, *Los hermanos Karamazov*  
Prólogo de Rosa María Phillips  
México, Porrúa, 1973

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*  
Madrid, Alianza, 1994

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad (segundo tomo)*  
México, Siglo XXI editores, 1996

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*  
Traducción de Elsa Cecilia Frost  
México, Siglo XXI editores, 1996

FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica (tomos I y II)*  
Traducción de Juan José Utrilla  
México, FCE, 1998

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*  
Traducción de Ramón Rey Ardid  
México, Alianza, 1997

GONZÁLEZ, Juliana, *El héroe en el alma*  
México, UNAM, 1994

GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*  
México, UNAM, 1989

GRAVE, Crescenciano, *El pensar trágico*  
México, UNAM, 1998

HABERMAS, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*  
Prólogo de Manuel Jiménez Redondo  
México, Rei, 1996

HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*  
Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1950

HERÁCLITO, *Fragmentos*  
Traducción de José Gaos  
México, Asociación filosófica de México, 1982

KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*  
Prólogo y traducción de Eugenio Imaz  
México, FCE, 1994

LAURENT-ASSOUN, Paul, *Freud y Nietzsche*  
Traducción de Barahona y Doyhamboure  
México, FCE, 1982

LYOTARD, Jean-François, *Le Posmoderne expliqué aux enfants*  
Paris, Éditions Galilée, 1986

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*  
Prólogo de Dolores Castrillo y Francisco José Martínez  
Madrid, Biblioteca Edaf, 1996

NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones intempestivas*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
Madrid, Alianza, 1988

NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
Madrid, Alianza, 1973

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
Madrid, Alianza, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *El porvenir de nuestras escuelas*  
Barcelona, Tusquets, 1977

NIETZSCHE, Friedrich, *El viajero y su sombra*  
Traducción de Luis Canovas  
Barcelona, Hacer, 1980

NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*  
Prólogo de Dolores Castrillo Mirat  
Biblioteca Edaf, Madrid, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*  
Traducción y prólogo de Charo Crego y Ger Groot  
México, Fontamara, 1996

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*



Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
México, Alianza, 1989

NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poderío*  
Prólogo de Dolores Castrillo Mirat  
Madrid, Biblioteca Edaf, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*  
Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual  
Madrid, Alianza, 2000

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*  
Madrid, Tecnos, 1990

PAZ, Octavio, *Los hijos del limo*  
Barcelona, Seix Barral, 1985

SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*  
México, UNAM, 1997

SAVATER, Fernando, *Invitación a la ética*  
Barcelona, Anagrama, 1998

SAVATER, Fernando, *Nietzsche*  
Barcelona, Barcanova, 1982

SAVATER, Fernando, *Apología del sofista*  
México, Santillana S.A. (Taurus), 1997

SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*  
Traducción de Eduardo Ovejero y Maury  
México, Porrúa, 1997

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*  
Traducción de Alberto L. Bixio  
Barcelona, Gedisa, 1998

VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*  
Traducción de Jorge Binaghi  
Barcelona, Península, 1996

VOLTAIRE, *Cándido y otros cuentos*  
Selección y nota preliminar de Paulino Garagorri  
Madrid, Alianza, 1994

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*

México, UNAM, 2001

ZAMBRANO, María, *Notas de un método*  
México, El colegio de México, 1991

ZAMBRANO, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*  
Madrid, Mondadori, 1989