

El más inquietante de todos nuestros cómplices

MANUEL BARRIOS CASARES



© RICARD TERRE

La primera vez que me encontré con Nietzsche, allá por mis diecisiete años, ambos íbamos disfrazados. Yo aún llevaba la máscara del romanticismo militante de izquierdas, modelada por la creencia en la existencia de la Revolución e incluso en la de una clase revolucionaria llamada el Proletariado. Él iba disfrazado de lobo estepario en la novela homónima de Hermann Hesse, aunque se le notaba a la legua todos los rasgos del intelectual burgués insatisfecho que el propio Hesse no dejó nunca de ser: ahíto de ilustración y clasicismo tras su desecación instrumental en el curso del proceso de racionalización del mundo moderno, pero lúcidamente receloso de sustituirlos sin más por un irracionalismo exacerbado, buscador impenitente de una conciliación estética. Pese a las discrepancias

ideológicas de base, si su figura me atrajo de inmediato no fue, como suele ser habitual en estos casos, porque me limitara a sentirme cautivado por el espectáculo de su atormentada existencia. Lo que me interesó desde un principio fue la imagen de alguien que, con toda la radicalidad de su espíritu, había intentado la revolución *por dentro* —por dentro de sí mismo y de las ideas heredadas de la tradición occidental— y fue esa imagen del pensador intempestivo, antes que la dimensión novelesca del personaje, lo que ha perdurado en mis posteriores acercamientos a Nietzsche.

Así que nunca me ha parecido demasiado convincente, como postura intelectual, la actitud de quienes dicen sentirse atraídos tan sólo por la fascinante peripecia vital de Nietzsche, pero poco o nada interesados por su obra filosófica. El propio Nietzsche quiso siempre precaverse de las falacias de tal desinterés y de esa tan fácil como pronta disociación de vida y teoría, como cuando afirmó: “El producto de los filósofos es su *vida*, primero, *antes que sus obras*”. Creo, en efecto, que si algo realmente esclarecedor puede aportarnos Nietzsche a nosotros, *europeos postmodernos o tardomodernos* que hemos tenido ya la oportunidad de verificar históricamente sus proclamas sobre el advenimiento del nihilismo, eso es el modo en que él supo alzar las vicisitudes de su existencia a materia reflexiva, la manera en que supo tomarse a sí mismo como *caso Nietzsche*, como ocasión para diseccionar en vivo y analizar las metamorfosis del espíritu moderno.

Nietzsche es el pensador que por primera vez ha pensado nuestro siglo y los caracteres de la edad contemporánea a partir de la despedida de los grandes ideales de la modernidad, y que lo ha pensado como experiencia personal, en el sentido de experiencia histórica del individuo moderno. La quiebra de la pretensión de normatividad ilustrada, de la aspiración clasicista e idealista, todavía perceptible en Hegel, de dar una forma común a la experiencia del mundo moderno, esto es lo que Nietzsche ha vivido en su propia piel —en todos los casos. Hijo de un pastor protestante, formuló con clarividencia la idea de “la muerte de Dios” como acontecimiento desencadenante de la crisis de la cultura moderna. Filólogo de profesión, arremetió contra los moldes academicistas de la investigación de la Antigüedad para redescubrir el sentimiento trágico de los griegos a la luz del culto dionisíaco. Amigo personal y admirador de Wagner, discípulo ferviente de Schopenhauer, asestó un golpe decisivo a la teoría romántica del genio formulada por éste y pretendidamente encarnada por aquél. La verdadera injusticia interpretativa con respecto a Nietzsche consiste en no comprender el poso reflexivo que todas estas luchas y ejercicios de restablecimiento de la salud han dejado en sus escritos.

En particular, ha resultado sumamente desorientador el leer *Así habló Zaratustra* y toda la obra posterior sin una adecuada correla-

*“Nietzsche
ha pensado nuestro
siglo a partir
de la despedida
de los grandes ideales
de la modernidad,
y lo ha pensado como
experiencia personal”*

ción con el trabajo de crítica genealógica de la cultura emprendido en los escritos del período intermedio, donde ya de manera explícita Nietzsche se emancipa de los maestros de juventud, de sus hipotecas románticas, y asume a un tiempo labores de médico de la cultura y de médico de sí mismo, convirtiendo su voluntad de salud en *su* filosofía. De este trabajo de genealogista que ausculta los ídolos de la cultura y descubre “cosas humanas, demasiado humanas” donde los demás siguen viendo tan sólo cosas ideales, destacaría varios aspectos, que son a mi juicio los que mayor vigencia poseen en la actual interpretación de su pensamiento. En primer lugar, subrayaría la peculiaridad de la manera en que Nietzsche ha constatado los límites del ideal pedagógico de una cultura clasicista proyectada al presente, así como su incapacidad para dar cuenta de la multiforme fisonomía de la experiencia del hombre moderno. Pues, en su caso, dicha constatación no se traduce en una mera condena pesimista de la decadencia del mundo contemporáneo, sino más bien en la articulación de un *paradigma intempestivo de modernidad* que explora la posible originalidad del tiempo presente justamente en su condición misma de híbrido y compuesto de estratos culturales anteriores. Apartándose del vitalismo romántico de juventud, la orientación de la intempestividad nietzscheana cambia: del mismo modo que ya no se trata de vivificar el pasado (como todavía ocurría en el escrito de 1875, *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida*), sino de relatar su conversión en fábula y aprender a narrar de otra forma la vivencia de su desfondamiento, la disolución química de las ideas y los sentimientos morales practicada a partir del aforismo primero de *Humano, demasiado humano* no pretende tampoco restituir unos elementos originarios en su pureza incontaminada, sino comprender bajo sus múltiples registros la capacidad generadora de cultura que deriva de su artificial mezcolanza (en un sentido, por cierto, no muy distinto a aquel en el que Friedrich Schlegel empleara la metáfora de la química en el ejercicio de la crítica literaria para dar respuesta a la cuestión suscitada por la *Querelle des anciens et des modernes*).

Ligada a esta conciencia histórico-hermenéutica emergente en el modo en que Nietzsche ejerce su crítica genealógica de la cultura destaca, en segundo lugar, la profunda conciencia lingüística con que ha sabido encarar el problema de cómo rebasar un *estilo* de pensamiento metafísico; hasta el punto de que es en sus sugerencias para un estilo de filosofar que no esconde sus bases estéticas y retóricas donde buena parte de la interpretación contemporánea de Nietzsche ha encontrado asidero para corregir el severo dictamen pronunciado por Heidegger, al consignarlo como pensador del final de la ontoteología. No obstante, es bien cierto que la construcción de un Nietzsche postmetafísico se ha pagado en el contexto del *pensiero debole* al coste de su inmersión en el esteticismo de este

nuevo fin de siglo; así que la tarea que hoy se perfila más fructífera en este horizonte de investigación pasa por precisar la relación de continuidad y contraste que el desmontaje nietzscheano de las ilusiones lógico-lingüísticas de la metafísica mantiene con la tradición de la crítica ilustrada. La idea de la naturaleza trópica del lenguaje, la del origen metafórico de los conceptos y otras tesis procedentes del ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, así como del *Curso de Retórica*, muestran en este sentido una especial proyección dentro del panorama filosófico de la nueva retórica.

Por último, y como consecuencia de este nuevo estilo de ejercer el *lógos*, cabe destacar asimismo su lúcido reconocimiento de la imposibilidad de cumplir el viejo sueño metafísico que, de Platón a Hegel, recorre la historia de la filosofía: el de pensar un modelo de relación intersubjetiva absolutamente libre de la sinrazón del poder. Pensar, por el contrario, el reverso oscuro de esa idea, donde incluso *éros* comparezca como aliado de la forma más sublime de poder —poder activo que ya no sojuzga y niega, sino que se despliega como “virtud que hace regalos”—, es precisamente a lo que apunta, a mi modo de ver, la noción nietzscheana de *voluntad de poder* y su consiguiente intento de restablecerse de una asunción enfermiza del nihilismo.

Acercarse a Nietzsche sin esta consciencia de su verdadera entidad como pensador del diagnóstico y la cura para un tiempo de indigencia —un tiempo que en él revela su paradójica riqueza— puede servirnos, tal vez, para rellenar unas cuantas líneas sobre su singular biografía en algún suplemento cultural de periódico que celebre episódicamente el centenario de su fallecimiento, antes de volver a olvidarlo y enterrarlo más a fondo; o quizá también para afiliarse a alguno de tantos clubs de nietzscheanos muertos como hay por ahí; pero no, desde luego, para tomarlo como lo que en realidad él quiso ser: como el más inquietante de todos nuestros cómplices en la tarea de transvalorar en valores vitales los valores de la decadencia.

* De Manuel Barrios Casares, y sobre tema nietzscheano, el lector encontrará *La voluntad de poder como amor*, Serbal, Barcelona, 1990 y *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*, Reflexión, Sevilla, 1992.