

NIETZSCHE: DE LA ATEODICEA A LA GENEALOGÍA

MANUEL BARRIOS CASARES
UNIVERSIDAD DE SEVILLA
mbarrios@cica.es

Resumen

Vinculando la crítica nietzscheana de la metafísica con su crítica de la moderna Filosofía de la Historia Universal, así como con su temprana concepción de la retoricidad de todo lenguaje, se argumenta en qué sentido estos elementos de su pensamiento impiden tomarlo como una mera inversión de la metafísica.

Palabras clave: Nietzsche; metafísica; filosofía de la historia; teodicea.

Abstract

Linking Nietzsche's critique of metaphysics with his critique of modern Philosophy of World History, and with his early conception of the rhetorical nature of language, this paper shows in which sense these elements of Nietzsche's thought preclude one to take it as a mere overturning of metaphysics.

Key Words: Nietzsche; metaphysics; philosophy of history; theodicy.

I

Ahora que en ciertas latitudes y desde hace algunos años ha vuelto a arrear el coro exegético de almas piadosas y bienpensantes, que se afanan en recordarnos la “peligrosidad política” de un pensamiento como el de Nietzsche, y que, de soslayo, vienen a arrojar una vez más sombras de sospecha sobre la índole meramente reaccionaria y antimoderna de sus ideas,¹ quizá no esté de más evocar por un instante, a modo de preámbulo a nuestras consideraciones, el rigor con que al término de la segunda gran contienda bélica del siglo XX, en un contexto especialmente difícil y angustioso, marcado por la devastación y el horror de la barbarie nazi, muchos intelectuales europeos –Thomas Mann, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Georges Bataille o Albert Camus, entre otros– se dispusieron a deslindar la obra del filósofo de la manipulación ideológica sufrida por su legado; y ello, no para sancionar sin más la apoliticidad del pensar nietzscheano, aislando su genialidad de los problemas de la época, sino para

¹ De este tenor son, por ejemplo, muchas de las consideraciones de Maurizio Ferraris en el apéndice a la controvertida edición italiana del libro gestado por Elisabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast a partir del manejo poco escrupuloso de los escritos póstumos de Nietzsche. Cf. FERRARIS / KOBAY 1992, 565ss. También en buena medida las de Ernst Nolte (NOLTE 1990). (Para las referencias bibliográficas y las abreviaturas de las obras de Nietzsche, véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.)

hacer justicia a la voluntad de futuro inherente al factor intempestivo de su crítica de la cultura.

De ese espacio de debate entre nietzscheanos y antinietzscheanos de los años cincuenta, que hoy parece querer ser emulado de forma un tanto equívoca y a destiempo, olvidando cuánto ha llovido desde entonces en el campo de la edición crítica de las obras de Nietzsche y en el de la literatura secundaria al respecto,² no estuvo ausente en absoluto la conciencia de que, como ya dijera Karl Jaspers, filosofar con Nietzsche suponía ejercer una constante afirmación en contra suya. Sólo que esta conciencia no supuso en ningún caso la mala conciencia de quienes ahora, confesando que de tanto estar a favor de Nietzsche, tampoco lo leían,³ se han aprestado a curarse de viejos pecados de falta de lectura postulando otra lectura presuntamente novedosa, que pone a Nietzsche en cuarentena, cuando no se atreve a decretar directamente que, “sobre la base de los datos de que disponemos, entre editados y póstumos, probablemente él habría podido querer y amar [al nazismo]”.⁴

Más que los términos de aquel debate sobre la desnazificación de Nietzsche —ya superados, entre otros motivos, a causa de un conocimiento más exhaustivo de las fuentes coetáneas del aristocratismo nietzscheano⁵—, lo que hoy, por tanto, merece la pena rescatar de su planteamiento es, como decimos, la seriedad con la que entonces se procuró sopesar el alcance de un pensamiento que, a través de su diagnóstico sobre el nihilismo, había sabido anticipar esa vivencia de pérdida de un referente último de la existencia que no ha dejado de caracterizar, de un modo u otro, a la cultura del presente siglo. A esa capacidad anunciadora de una crisis que ya nuestro mundo no podía ahorrarse, es a lo que vino a referirse Gottfried Benn en su conferencia radiofónica, *Nietzsche, cincuenta años después*, como valor más perdurable de la enseñanza nietzscheana:

Hay ahora quienes afirman que Nietzsche es un político peligroso. Bajo

² Recientemente, el volumen colectivo a cargo de José Emilio Esteban y Julio Quesada (ESTEBAN / QUESADA 2000) se presentaba en su solapa con el marchamo de (al ocuparse de la cuestión política en Nietzsche) “encarar lo que suele escamotearse”, añadiendo: “Y, al menos en este país, así ha sido por regla general”. Ni siquiera para algunos de los estudiosos españoles incluidos en esta antología, como Diego Sánchez Meca, Fernando Savater o el propio Quesada, es cierta la apreciación. Y son otros muchos —Ávila, Duque, Llinares, Morey, Trías, Valverde, Verma— quienes podrían refutarla. Por alusiones, me permito mencionar el capítulo “Los límites del proyecto político-cultural nietzscheano” de mi libro, BARRIOS 1990. Por otra parte, un trabajo como el de José Emilio Esteban (ESTEBAN 2000), incluido en dicho volumen, se dedica básicamente a debatir, a estas alturas, la tesis sobre el carácter apolítico del pensamiento nietzscheano expuesta por Walter Kaufmann en un libro que se remonta nada menos que a 1950 (KAUFMANN 1950). Antes de sancionar la existencia de escasa literatura secundaria al respecto, merecería la pena atender a estudios como el de OTTMANN 1987.

³ A lo declarado expresamente en la solapa del citado volumen colectivo me remito.

⁴ FERRARIS / KOBAY 1990, 686.

⁵ Véase el documentado trabajo de Giuliano Campioni (CAMPIONI 2000), en el volumen citado.

este criterio habría que examinar, en realidad, a los políticos. Son personas que, cuando utilizan la retórica, se esconden siempre tras los argumentos de espíritus a los que no comprenden, de genios del intelecto. ¿Qué culpa tiene Nietzsche de que los políticos se encarnasen en él? Nietzsche intuyó el fenómeno cuando, en junio de 1884, escribió a su hermana que le horrorizaba pensar cuántas veces en el futuro se apoyarían en él para intentar probar cosas sin fundamento y ajenas a su pensamiento. Decía además que quería cercar su pensamiento ‘para que no irrumpen en mis jardines ni los cerdos, ni los fanáticos’. Pese a todo, es digno de reseñar que, durante uno de sus períodos creativos (el del *Zarathustra*), Nietzsche estuvo influido por ideas darwinistas: creía en la selección de los fuertes, en la lucha por la existencia en la que sólo vencen los mejores. Fue éste el prisma que adoptó para enriquecer su visión, y no la contemplación de las leyendas de santos. Pero, con toda seguridad, Nietzsche hubiera abominado de la bestia rubia que vendría después. Como persona, Nietzsche era menesteroso, un hombre íntegro y puro: un gran mártir y un gran hombre. Podría añadir aún que fue un terremoto que conmovió a mi generación, y el mayor escritor en lengua alemana desde Lutero.

Incluso comulgando con el prejuicio de la asimilación de las ideas nietzscheanas sobre un tipo de humanidad superior a las de un darwinismo social,⁶ las palabras de Benn tenían la virtud de distinguir de forma nítida, en medio de un clima nada proclive a semejantes distingos, la barbarie que vino después de la conmoción espiritual auspiciada por Nietzsche. Por lo demás, su asociación de la figura de Nietzsche a la imagen del terremoto no era en absoluto baladí. De hecho, quisiera aprovecharla en lo que sigue para mostrar uno de los rasgos más sobresalientes y, a mi modo de ver, más susceptibles de rescate de este estilo de pensamiento tan peligroso, que se ha atrevido a adentrarse en el reverso tenebroso de nuestras luminosas ideas modernas. Para ello conendrá tener presente el matiz que Ernst Jünger supo introducir en dicha imagen, cuando, en una de las páginas de su diario *Irradiaciones*, publicado en 1949, comentó a propósito del destino de Nietzsche como pronosticador del nihilismo: “Tras el terremoto, los sismógrafos se ven golpeados. Mas no se puede echar la culpa de los tifones a los barómetros, si es que uno no quiere contarse entre los primitivos”.⁷

Dicho de otro modo: la imposibilidad de seguir apelando a edificantes declaraciones de principios de signo universalista, ahorrándose la experiencia de defundamentación generada por la propia dinámica de la modernidad, puede –todavía hoy– incomodar a más de uno, pero no es desde luego algo inventado

⁶ Para una crítica de esta asimilación, cf. BARBERA / CAMPIONI 1983, 148-157.

⁷ JÜNGER 1961, Prefacio, 13.

por Nietzsche, sino, en primera instancia, algo constatado por él como fenómeno perceptible a todos los niveles (religioso, moral, científico, social, económico, político, histórico o artístico) dentro del mundo moderno.⁸ Si Nietzsche agudiza luego las consecuencias del proceso de desvalorización de los valores, es ante todo a fin de oponerse a esa hiperilustrada estrategia de avestruz, que se niega a reconocer qué está pasando en la modernidad cuando *nada* pasa, cuando el nihilismo se instala como el más inquietante huésped y liquida la fe incontrovertible en un fundamento firme de verdad y valor, de tal manera que, en la práctica, el más craso *laisser-faire* ocupa ese lugar vacío. En dicha medida, Nietzsche puede ser visto, efectivamente, como un cataclismo que conmueve la autocomplacencia con la que una modernidad satisfecha pretende haber superado los dogmatismos de la vieja concepción metafísica del mundo. Pero antes que eso, las sacudidas de la tormenta nihilista y el vértigo ante la falta de suelo firme donde pisar son sensaciones que, como testigo de su tiempo, él ha tenido la ocasión de experimentar en su propia piel. De nuevo, es a la metáfora del terremoto a la que acude un joven Nietzsche, cuando en el manuscrito de su inacabado ensayo de 1873, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pergeñando de paso su propia concepción del mundo como flujo de fuerzas en devenir, irreductible a toda idea de un ser como principio estabilizador, considera en estos términos las ideas de Heráclito:

El devenir eterno y único, la plena indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente sólo actúa y deviene, pero nunca es, como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora, cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra. Se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz.⁹

En consonancia con su cada vez más acentuada polémica con el pesimismo schopenhaueriano, ya en esta temprana recreación de los efectos disolutivos de tan terrible idea, desestabilizadores de la vieja fe en la constancia del suelo y fundamento (*Grund*) que nos sostiene, está presente asimismo la voluntad nietzscheana de transvalorar el sentido de dicha experiencia, hasta hacer de ella un acontecimiento afirmativo. Este va a ser un rasgo perdurable en la obra de madurez, al cual se han de ir incorporando los elementos que el Nietzsche del denominado “período intermedio”, “positivista” o “ilustrado”, recoge de su creciente interés por la ciencia, y que un significativo pasaje de la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* anticipa ya de la siguiente forma:

⁸ KSA 12, 129-130, 2[131] (otoño 1885 - otoño 1886).

⁹ KSA 1, 824-5: FET 60.

Así como a raíz de los seísmos quedan destruidas y desiertas las ciudades y el hombre levanta, temblando, su casa en forma precaria sobre suelo volcánico, la vida misma se desmorona y se vuelve precaria cuando el *seísmo conceptual* [*Begriffsbeben*] provocado por la ciencia despoja al hombre del fundamento de toda su seguridad y tranquilidad, a saber, de la creencia en lo inmutable y eterno.¹⁰

El “vivir peligrosamente”, que como consigna fascista sería llevado al extremo paródico de una violencia insensata, no es aquí fruto de una opción irracionalista, ni de un acto arbitrario de la voluntad libérrima de individuos superiores, sino una consecuencia del desarrollo del saber científico, que afecta de forma insoslayable a la existencia cotidiana del hombre contemporáneo.¹¹ Desde el momento en que Nietzsche adquiere una conciencia más clara de las concretas implicaciones históricas que posee en su época el reconocimiento de esta condición absolutamente precaria del habitar humano, su tarea de crítica de la cultura se aplica, como trataré de mostrar a continuación, no a la búsqueda de una salida extemporánea de la modernidad, ya sea en dirección hacia un pasado mítico o hacia un posmodernismo igualmente romántico y cargado de metafísica negativa, sino a la activación del potencial crítico del discurso moderno sobre sus propios presupuestos ontológicos no cuestionados ni reconocidos como tales; y ello, en más de una ocasión, no simplemente para decretar su abandono, sino para asumir en clave hermenéutica el carácter prejudicial de los mismos. Esto es precisamente lo que acontece, de forma privilegiada, en el caso de la ruptura de Nietzsche con el modelo del metarrelato moderno de la historia como curso lineal progresivo orientado hacia una meta, en la cual vendría por fin a cumplirse una racionalidad última, universal y homogénea.

Y, una vez más, es la imagen de un terremoto la que puede ayudarnos a comprender el alcance último de esta crítica. Recuérdese que fue justamente un terremoto, aquel que en noviembre del año 1755 asoló casi por completo la ciudad de Lisboa, causando miles de víctimas, el que sacudió también los cimientos del optimismo ilustrado en un grado tal, que bien pudo decirse que el seísmo conceptual causó tanto más estragos que el puro desastre físico. Una

¹⁰ KSA 1, 330: CI II, 111.

¹¹ Cf. el §283 de CJ (KSA 3, 526), donde el vivir peligrosamente se formula en relación directa con la exhortación a “levantar ciudades al pie del Vesubio”. También en HdH recurre Nietzsche a la metáfora del seísmo para argumentar la necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones de la política moderna y, al mismo tiempo, prevenirse del “extremo de pedir que *todo* deba, en ese sentido, convertirse en política, que *todo el mundo* deba vivir y obrar según tal pauta” (KSA 2, 286: HdH I, §438, 215). En *Ecce homo*, en fin, leemos: “cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios, 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” (KSA 6, 366; EH, “Por qué soy un destino”, §1, 124).

disciplina como la Teodicea, promovida por Leibniz a principios del XVIII con objeto de justificar por qué un Dios bondadoso podía consentir la existencia del mal –físico, moral o metafísico– y el sufrimiento humano, quedaba puesta en entredicho y, junto con ella, uno de los puntales decisivos del edificio metafísico de Occidente: su fe racionalista en la máxima entidad del bien y la mera apariencialidad del mal, constantemente relegado al rango de un no ser. La crisis de la conciencia europea –que, con referencia al período inmediatamente anterior, Paul Hazard analizara con lujo de detalles en su obra homónima¹²– tuvo en este episodio uno de sus capítulos culminantes. Filósofos como Voltaire, Rousseau o Kant debatieron entonces a fondo cómo volver a dar sentido a las ideas de providencia y armonía universal. El pesimismo de los *Poemas sobre el desastre de Lisboa y sobre la Ley natural* de Voltaire, las burlas de su *Cándido, o el optimismo*, al igual que las críticas del ensayo kantiano, de bien expresivo título, *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la Teodicea*, dieron al traste con las aspiraciones de la solución leibniziana y propiciaron, en una época ya predispuesta a sustituir a la vieja deidad personal transmudana por la nueva diosa Razón encarnada en el género humano, que el peso de la responsabilidad de dar respuesta satisfactoria al problema del mal viniera a recaer en una disciplina de nuevo cuño: la Filosofía de la Historia. Proyectando al fin de los tiempos la anulación de toda negatividad, este nuevo género filosófico se dotó así de su propia estructura metafísica, escindiendo la realidad entre el mal y sinsentido aparentes del hoy, y el bien y la redención verdaderos del futuro. Heredera secular de la Teodicea, la Filosofía de la Historia conservaría de este modo, aunque metamorfoseada, la jerarquía de los dos mundos del platonismo. De ahí que la polémica antiplatónica de Nietzsche no se haya limitado a la constatación de que Dios ha muerto, antes bien, haya extendido su análisis al proceso de absolutización de la racionalidad moderna, denunciando sus tendencias reificantes y proponiendo como contramovimiento una intensificación de las tendencias disolutivas que también cabe advertir en la modernidad.

Si se tiene en cuenta este contexto histórico previo, todas las metáforas de Nietzsche sobre la pérdida de un centro dispensador de sentido unívoco que se produce a resultas de la muerte de Dios, su caracterización de las heridas infligidas al narcisismo del individuo moderno en términos de progresivo destierro a la periferia,¹³ su descripción de la vivencia de orfandad de un mundo sin Dios como la de un planeta desligado de su sol, errando sin la referencia de un

¹² HAZARD 1961.

¹³ KSA 12, 127, 2[127]: FP 24: “Desde Copérnico, el hombre rueda desde el centro hacia x”.

arriba y un abajo,¹⁴ así como, en última instancia, sus apelaciones al cuerpo como hilo conductor,¹⁵ su búsqueda de un nuevo centro multiversal o su reiterada calificación del eterno retorno como el más pesado “centro de gravedad” (*Schwergewicht*), se ven dotadas de un espesor simbólico, pero también teórico, muy superior al que por lo general suele reconocérsele. Por lo mismo, ya un escrito madrugador, como lo es el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuya “crítica nihilista del conocimiento” habría que leer en continuidad con otros pasajes del entonces proyectado *Libro del filósofo* y con los escritos sobre retórica de la época, muestra hasta qué punto la tesis nietzscheana sobre el origen metafórico de los conceptos supone un elemento clave para su crítica de la metafísica, que en este caso, mediante un cuestionamiento de la idea de una “historia universal”, anticipa la temática de la muerte de Dios. Veámoslo con más detalle.

II

La fábula que sirve de apocalíptico proemio al escrito *Sobre verdad y mentira* anuncia así que de lo que aquí se trata no es únicamente de una variación más del tema del “contrato social”, donde se explica, a la luz de un intensificado nominalismo lingüístico, cómo la relación entre las palabras y las cosas deriva de una simple convención de grupo. El cuento filosófico arremete en primera instancia contra la fatuidad de una Filosofía de la Historia que se autoproclama “universal”, y se ufana de ser la manifestación autoconsciente de la racionalidad que preside todos y cada uno de los actos de la gran marcha de la humanidad. Escribe Nietzsche:

En algún apartado rincón del universo, vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la “historia universal”: pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto. Después de unos pocos respiros de la naturaleza, el astro se enfrió y los animales astutos tuvieron que perecer. —Alguien podría inventar una fábula así y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, sombrío y fugaz, cuán inútil y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió; cuando vuelva a desaparecer, no habrá pasado nada. Pues no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que lleve más allá de la vida humana. No es sino humano, y

¹⁴ KSA 3, 48: CJ III, §125, 115.

¹⁵ Sobre esta temática, véase el incisivo estudio de José Jara (JARA 1999).

solamente su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si los goznes del mundo giraran sobre él (KSA 1, 875).

Resulta sintomático que un texto que se ocupa de sentar las bases para la crítica a una concepción de la verdad como correspondencia objetiva y adecuada a un referente extralingüístico, comience con semejante andanada contra “la razón en la historia”. El motivo es simétrico al que, años más tarde, llevará a Nietzsche a cuestionar en *El crepúsculo de los Ídolos* “la ‘razón’ en el lenguaje”, cuando de ella escriba: “¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...” (KSA 6, 78: CrI, “La ‘razón’ en la filosofía”, §5, 49) En ambos casos, el objetivo es mostrar cuán sutilmente arraigados están en nosotros prejuicios onto-teológicos, que nos hacen tomar identidades construidas o devenidas como identidades en sí. De esta forma, la crítica de la gramática se convierte en instrumento primordial para el desmontaje de la estructura metafísica en que se sustenta una concepción filosófico-histórica, cuya metanarrativa sigue ape-lando a instancias transmundanas.

Por decirlo en los términos que, tras la estela de Karl Löwith, ha puesto en boga Odo Marquard con su tesis de la compensación por pérdida de legitimación de la razón moderna: la Filosofía de la Historia Universal es criticada por Nietzsche en la medida en que es ella la que, en el curso de la modernidad, pasa a cumplir en determinado momento funciones de Teodicea “secularizada”, justificando el mundo en virtud de una racionalidad última que bonifica y reduce a apariencia cualquier mal que en él acontezca.¹⁶ Parece evidente, por tanto, que lo que Nietzsche está abordando en el ensayo de 1873 es una primera tematización de esa crítica de la metafísica que luego ha de conectar directamente con la cuestión de la muerte de Dios y, por ende, con la del nihilismo, desde otra idea de legitimación de lo moderno desprovista de semejantes tutelas teológicas. De ahí que el tipo de análisis del conocimiento practicado en los escritos de esta época evidencie un parentesco con el escepticismo gnoseológico, del que conviene no pretender “librar” sin más al pensamiento nietzscheano, forzando con ello la propia interpretación a contradicciones difícilmente solubles¹⁷, sino tomarlo más bien como punto de partida para lo que en la obra de madurez supondrá una profundización en los factores histórico-hermenéuticos de dicha crítica. Así considerado –tal sería la hipótesis que me permito dejar aquí meramente apuntada–, el escepticismo viene a representar, sobre todo a

¹⁶ MARQUARD 1981, 42; cf. también MARQUARD 1986, 11-32 y 54-75.

¹⁷ Es lo que ha mostrado Joan B. Llinares a propósito de la exégesis de Lynch (LYNCH 1993, 313, 370 y 379) en un minucioso examen de las diversas significaciones del escepticismo dentro de la obra de Nietzsche, que lleva por título: “Nietzsche y el escepticismo: Ensayo de aclaración de una pretendida contradicción” (LLINARES 1994, 88ss).

partir de textos como HdH, una de las primeras designaciones de aquello que más tarde Nietzsche denominará nihilismo, y por eso alberga toda la diversidad de matices, a menudo difícilmente conciliables, que este vocablo posee dentro de su obra.

Volviendo al ensayo *Sobre verdad y mentira*, en definitiva, el sarcasmo nietzscheano a propósito de una Filosofía de la Historia universal se debe a que ésta, con su fe teleológica en el progreso y su modelo intemporal de una humanidad redimida, se mantiene dentro de la órbita metafísica de ese concepto transmundano de verdad que va del mundo ideal del platonismo al mejor de los mundos posibles de la Teodicea leibniciana. Como puede leerse en un fragmento póstumo que data del verano de 1885:

Lo que nos separa en lo más fundamental de todo tipo de pensar platónico y leibniciano es: que no creemos en ninguna clase de conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y filosofía, en tanto que es ciencia y no legislación, sólo significa para nosotros la máxima extensión del concepto 'historia'. De la etimología y la historia del lenguaje tomamos todos los conceptos como *devenidos*. [...] La confusión más prolongada es no obstante la igualación del signo-predicado con la cosa misma; y los filósofos, que han reproducido en sí mismos de la mejor manera justo los instintos más antiguos de la humanidad, así como los más antiguos temores y supersticiones (como la superstición del alma) —en ellos se puede hablar de un atavismo *par excellence*—, dejaron su impronta sobre esta confusión, cuando enseñaron que justamente los signos, es decir, las 'ideas', son lo verdaderamente existente, inmutable y universalmente válido (KSA 11, 613-4, [14]; NA 200).

La referencia conjunta a un modo de pensar platónico y leibniciano por su creencia común en formas, conceptos y verdades eternos, sirve aquí para ofrecer una caracterización de la metafísica —basada explícitamente en un análisis de la estructura gramatical que la sustenta— que, de manera latente, es la que subyace a esa suerte de anti-teodicea con la que se inaugura el escrito de 1873. No obstante, a diferencia también del pesimismo metafísico schopenhaueriano, la destitución del rango de validez "universal" de la Filosofía de la Historia no concluye en este caso con la completa deslegitimación y condena del mundo. En la primera versión de este pasaje, incluida un año antes en el escrito *Sobre el pathos de la verdad*, Nietzsche atribuía a un "demonio carente de sentimientos" esas palabras de burla "a propósito de todo eso que nosotros, con arrogante metáfora, denominamos 'Historia universal', 'verdad' y 'fama'" (KSA 1, 759). Ahora, en su última versión, se trata más bien de una fábula inventada por alguien para replicar a la fábula de la "historia universal". Esto concuerda mejor con el tipo de crítica a la gramática teológica de la Historia que se des-

prende de escritos posteriores, donde el reemplazo sólo puede serlo de una apariencia que se tomaba a sí misma por la única verdadera realidad, a otra apariencia consciente de serlo. De una versión a otra del pasaje, conforme se incrementan los recelos hacia una consideración del arte como una esfera autónoma, cuasimetafísicamente separada del resto de la cultura, Nietzsche también va tomando distancia respecto al tipo de lectura puramente epistémica, que haría de este relato desmitificador de la razón en la historia el resultado de “una mirada paradójicamente hiperracionalista –pues que ‘sabe’ que la supuesta verdad era una farsa”.¹⁸ Es cierto que los escarceos biologicistas y psicologistas de Nietzsche acercan a veces sospechosamente su mirada a la de esa clase de *Ateodicea*.¹⁹ Pero, más radicalmente, la mirada genealógica no se remite a un fundamento naturalista, donde la fábula es ahora la Verdad y a partir del cual la Historia ya sólo es posible narrarla como historia de un error. “Lo que llamamos ahora el mundo –explica Nietzsche en el aforismo decimosexto de HdH– es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron formándose paulatinamente en la evolución global de los seres orgánicos, crecieron entrelazados y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado: como tesoro, pues en él reposa el valor de nuestra humanidad”(KSA 2, 37: HdH I, §16, 52).

Lo propiamente genealógico del pensamiento nietzscheano, tal como se expresa por ejemplo en aquellos textos de madurez que reelaboran esta temática –así el conocido capítulo de *El crepúsculo de los ídolos* que cuenta la disolución histórica de la metafísica– es que, al término del relato de la progresiva con-versión del mundo verdadero en fábula, no nos encontramos ante la desolada, vacía certeza de que, eliminado aquél, sólo nos ha quedado el mundo aparente. No hay, al término del proceso de liquidación del sentido transmundano

¹⁸ DUQUE 1995, 11. Paul de Man acentúa este rasgo de alegoría irónica del escrito, al decir que “un texto como *Sobre la verdad y la mentira*, aunque se presente a sí mismo legítimamente como una desmistificación de la retórica literaria, sigue siendo en sí mismo literario, retórico y engañoso” (DE MAN 1990, 136-7).

¹⁹ No obstante, el propio Nietzsche ha comprendido explícitamente dicha “Ateodicea” como una fase todavía insuficiente dentro del proceso de crítica del mundo verdadero, fase que tiene correspondencia tanto en aquella primera versión del pasaje citado, más cercana a Schopenhauer, cuanto en los inicios mismos de su biografía intelectual, según es relatada por él en *La genealogía de la moral*: “siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene ‘el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios’, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica –y por lo que respecta a la ‘solución’ que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre del Mal*. [...] Por fortuna, aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿Y qué valor tienen ellos mismos?” (KSA 5, 249-250; GM “Prólogo”, §3, 19-20).

de la existencia, un mundo hecho y derecho, ya acabado –tal como no hay hechos, sino interpretaciones. De todo eso que fue expresión de una escisión ontológica en dos mundos, puede decirse que *nada* ha quedado. De ahí el nihilismo como destino epocal: no un arbitrario relativizar cuanto es en términos absolutos, sino la concreción temporal de aquella fórmula nietzscheana de la afirmación –*amor fati* [amor al destino]– en el nihilismo, en tanto consecuencia que se desprende finalmente de la lógica de nuestras verdades. Ahora bien, puesto que el error lo heredamos también como tesoro histórico acumulado, cabe trocar el signo reactivo del nihilismo –la lectura aún metafísica de un pesimismo como el de Schopenhauer– en signo activo, leyendo afirmativamente ese vaciado y desprendimiento como apertura a la posibilidad de un infinito desciframiento de los significados del mundo: “Una vez más, el mundo se nos ha vuelto ‘infinito’: por cuanto no podemos sustraernos a la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*” (KSA 3, 627; CJ V, §374, 245).

Curiosa conclusión, pues, para un ejercicio de puro desencantamiento, ésa que termina en fábula. Tal conclusión, lejos de minar toda base posible para ese otro antecedente suyo que es la crítica nietzscheana de la subjetividad en tanto que ficción gramatical, remite de forma directa a un contexto epocal preciso como su condición histórico-hermenéutica de posibilidad. No se trata en ningún caso de otro postulado transhistórico más (ahora, el de la mentada Ateodicea). No hay en Nietzsche la proclamación ultrametafísica de la ausencia de sentido o del carácter de “mera ficción” de nuestros comentarios fantásticos acerca de un texto desconocido, sin que, al mismo tiempo, se reconozca en éstos su carácter devenido de “verdad” o “error irrefutable”. No hay tampoco vuelta a la ingenuidad del mito previo al trabajo del concepto, sino justamente un fabular consciente ya de ser él mismo resultado de las labores del *logos*.

Como ha escrito un agudo comentarista del pensamiento nietzscheano, Ferruccio Masini, más radicalmente que la Filosofía de la Historia, ya el conocimiento como tal supone asimismo una Teodicea secularizada, por cuanto, al conferirle así valor y significado a las cosas, justifica lo que hay.²⁰ Que para Nietzsche este significado resulte de una actividad poiética, interpretativa, ejercida sobre los datos perceptivos, al simplificar su diversidad y reducirla a unidad en base a una asimilación metafórica (que es la que permite comparar elementos disímiles y establecer semejanzas entre ellos), es algo que puede expresarse también diciendo que el “platonismo” es más antiguo que Platón, pues ya está en cierto modo en el origen del proceso cognoscitivo, habida cuenta de que conocer no es sino “recordar”, esto es, identificar como igual lo desemejante. No cabe, por consiguiente, superar tal *platonismo*, puesto que no

²⁰ MASINI 1996, 17.

es posible prescindir en ningún momento del instinto metaforizador del hombre,²¹ del mismo modo que tampoco cabe prescindir de la estructura gramatical del lenguaje, sino corregir el exceso metafísico consistente en “creer que esa estructura corresponde tal cual a la estructura de la realidad”.²² De lo que se trata es entonces de tomarla como lo que es, una estructura ya lingüísticamente articulada, que funciona como ficción regulativa, y a partir de la cual disponemos y proyectamos nuestra existencia. La elevación por encima de la fe en la gramática tiene el sentido de aquella elevación por encima del proceso histórico de la génesis del pensamiento evocada en el aforismo decimosexto de HdH, la cual sólo es posible por unos instantes y se sabe prendida indisolublemente a la red lógico-lingüística que examina.

Al remontar la crítica de la metafísica a esta crítica del lenguaje, del conocimiento y la verdad, que desvela los componentes ficcionales de la razón, se comprende por qué Nietzsche no puede, a partir de los presupuestos mismos de su argumentación, llegar a una mera inversión del platonismo, sino a un planteamiento mucho más denso y de alcance más enriquecedor acerca del nexo entre *dóxa* y *epistéme*.²³ Es el mismo cambio de actitud que se observa en la intempestividad de su crítica de la cultura, desde los primeros diagnósticos hasta aquellos suscitados en torno a la cuestión del nihilismo. Ya no cabe hablar de decadencia en términos puramente peyorativos, porque esto supondría mantenerse dentro de una lectura teológica de la historia, que sigue apelando al modelo bíblico de perfección originaria, culpa, caída y redención al final de los tiempos, cuando el análisis genealógico ha mostrado, en cambio, la “insignificancia del origen”, el cese de su validez metafísica como fundamento.²⁴ La sola condena de la cultura decadente del presente, de su “enfermedad histórica”, de

²¹ “[...] porque en tal caso se habría prescindido del mismo hombre”, avisa ya *Sobre verdad y mentira* (KSA 1, 887; SVM 49).

²² PIOSSEK 1996, 78. Como anuncia su título, el artículo de Piossek es un detallado comentario a un fragmento póstumo de Nietzsche, que comienza así: “Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el yo el que piensa. Tomo más bien *al mismo yo como una construcción del pensar*, construcción del mismo tipo que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘número’, por tanto sólo como *ficción reguladora* gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de ‘cognoscibilidad’, en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo; yo enseño que es preciso renunciar a esa creencia” (KSA 11, 526, 35[35]).

²³ Nietzsche casi siempre matiza esa presunta inversión, como v.g. en este fragmento de finales de verano de 1885: “Apariencia, tal como yo la entiendo, es la única y efectiva realidad de las cosas [...] Ahora bien, con esta palabra no se expresa más que su inaccesibilidad a través de procedimientos y distinciones lógicas [...]. No opongo, pues, ‘apariencia’ a ‘realidad’, sino que, a la inversa, tomo la apariencia como la realidad que se resiste a su conversión en un imaginario ‘mundo de la verdad’. ‘Voluntad de poder’ sería un nombre determinado para esta realidad, caracterizada más bien desde dentro y no a partir de su insalvable y fluyente naturaleza de Proteo” (KSA 11, 654, 40[53]; NA 204).

²⁴ Cf. al respecto VATTIMO 1989, 43.

su falta de originalidad y vitalidad se combina, pues, con una actitud más comprensiva –literalmente hermenéutica en ese sentido– que lee en clave más abierta, dinámica y plural los caracteres de la época. Quien todavía identifique sin más pensamiento trágico y pesimismo podrá, si quiere, reprochar a Nietzsche el que también en esta faceta de su meditación filosófica haya construido, con escapismo aristocratizante, una nueva metafísica del poder a partir de una representación puramente negativa de la cultura de su época como expresión de un tiempo corrupto.²⁵ Si se atienden a las *nuances* nada insignificantes de la consideración del problema de la *décadence*, por parte del Nietzsche maduro –así su interés por la capacidad creadora de la morbosidad parisina– se podrá percibir aquí, en cambio, una perspectiva que radicaliza la mentada actitud y se aparta explícitamente de la mera inversión pesimista, schopenhaueriana –por cristiana– del *mundo invertido*.²⁶ Con el abandono del proyecto de un renacimiento del mito alemán, con la eliminación de las apelaciones a un fundamento suprahistórico de la segunda *Intempestiva* y del paradigma vitalista en que ésta se inspiraba, adquiere para Nietzsche otro sentido, que entre otras cosas ha de ser justamente un “sentido histórico”, tanto la relación con el presente de la cultura, cuanto la relación con el pasado, ahora desencantado: nunca de mera superación de la instancia de fabulación operante en él, sino un nexo hermenéutico, que comprende que es el propio despliegue del platonismo, el cultivo de su voluntad de verdad, lo que lleva a volverse contra su idea de un mundo verdadero. Puesto que ya no hay lugar originario de la Verdad, ni tam-

²⁵ No se niega por ello que existan aspectos controvertidos en la concepción nietzscheana de la futura sociedad, pero sí se discute el que éstos se deriven sin más de –y sirvan así para refutar en pleno– esa consideración del carácter interpretativo de todo acaecer que, de manera más coherente, recorre el conjunto de su producción filosófica. El problema de Nietzsche no es que la dimensión disolutiva de un núcleo duro de racionalidad inherente a su ontología hermenéutica comporte de suyo, como suelen reprocharle sus detractores, una incapacitación nihilista para otra concepción política que no sea la de la imposición de una casta aristocrática sobre el rebaño democrático. Lo desorientador de muchas de sus disquisiciones sobre la “gran política” (aparte de la tendencia a leer en términos prescriptivos lo que él expone en términos descriptivos) es que, en lugar de extraer las posibilidades afirmativas de ese descentramiento de *ratio* (*razón*) y poder, surgido a consecuencia de la experiencia histórica moderna que la expresión “muerte de Dios” pretende resumir, Nietzsche recurre a modelos pasados, poco acordes en el fondo con una transvaloración real que liquide al mismo tiempo tanto los valores sectarios de una élite como los valores serviles de la masa. En tales casos, su vuelta a patrones de juventud –de Teognides a Schopenhauer– puede encajar a lo sumo con su *retórico* recurso a explicaciones biologicistas, pero queda por debajo, del “sentido histórico” de su filosofar.

²⁶ Sobre la fascinación del último Nietzsche por la *décadence*, véase CAMPIONI 1993, 222-250. Sobre el “cristianismo patas arriba” de Schopenhauer, el aforismo trigésimo tercero de la segunda parte de HdH (KSA 2, 395-6; OSV §33, 22-3) resume así su razonamiento: “¿De modo que nadie es responsable? ¿Y todo lleno de culpa y de sentimiento de culpa? Pero alguien debe ser el pecador: si es imposible y ya no se permite acusar y juzgar al individuo, esa pobre ola en el oleaje necesario del devenir, pues bien, sea el pecador el oleaje mismo, el devenir; aquí está la libre voluntad, aquí cabe acusar, condenar, expiar y purgar, *sea Dios el pecador y el hombre su redentor*; que la historia universal sea la culpa, la autocondena y el suicidio; sea el malhechor el propio juez, el juez el propio verdugo”.

poco ninguna patria mítica del pasado, es el propio contexto histórico en que acontece su depotenciación el que ahora se constituye como nuevo lugar de la originalidad: ver lo nuevo en lo viejo, abrir la concepción del pasado a nuevas metaforizaciones, tomar a los griegos como intérpretes dentro de este proceso, son algunas de las expresiones de Nietzsche que evidencian ese cambio de actitud,²⁷ que ya no desprecia el presente por su exceso de conciencia histórica, sino que halla su originalidad y fuerza propia en su condición de híbrido, compuesto y mezcolanza de épocas anteriores en una disposición consciente y paródica, tal como se expresa en este pasaje de MBM:

El mestizo hombre europeo —un plebeyo bastante feo, en conjunto— necesita desde luego un disfraz: tiene necesidad de la Historia como guardarropa de disfraces. Es cierto que se da cuenta de que ninguno le cae bien a su cuerpo —cambia y vuelve a cambiar. Contémplese el siglo XIX en lo que respecta a esas predilecciones y súbitas variaciones de mascaradas estilísticas; también en lo que se refiere a los instantes de desesperación, porque ‘nada nos queda bien’. —Inútil resulta exhibirse con traje romántico, o clásico, o cristiano, o florentino, o barroco, o ‘nacional’ *in moribus et artibus*: ¡nada ‘viste’! Pero el ‘espíritu’, en especial el ‘espíritu histórico’, descubre su ventaja incluso en esa desesperación: una y otra vez un nuevo fragmento de prehistoria y de extranjero es ensayado, adaptado, desechado, empaquetado y, sobre todo, *estudiado*: —nosotros somos la primera época estudiada *in puncto* de ‘disfraces’, quiero decir, de morales, de artículos de fe, de gustos artísticos y de religiones, nosotros estamos preparados, como ningún otro tiempo lo estuvo, para el carnaval de gran estilo, para la más espiritual petulancia y risotada de carnaval, para la altura transcendental de la suprema idiocia y del aristofanesco escarnio del mundo. Acaso nosotros hayamos descubierto justo aquí el reino de nuestra *invención*, aquel reino donde incluso nosotros podemos ser todavía originales, por ejemplo como parodistas de la historia universal y como bufones de Dios,— ¡tal vez aunque ninguna otra cosa de hoy tenga futuro, lo tendrá, empero, nuestra *risa*! (KSA 5, 157; MBM §223, 167-8).

Aquí, el vitalismo romántico de juventud aparece reemplazado por un tratamiento lúcidamente paródico del carácter de artificiosidad de nuestra exis-

²⁷ Sobre la originalidad como capacidad de ver lo viejo como nuevo, cf. KSA 2, 465; DSV §200, 68. Sobre los griegos como intérpretes, *id.* 471; §218, 71. Dicho sea de paso, en la medida en que esta actitud supone que el lugar donde tal depotenciación acontece no agota su significación y alcance en la descripción meramente negativa, Nietzsche me parece próximo aquí a la idea de BLUMENBERG (1983) de que la de “secularización” resulta una categoría insuficiente para caracterizar la modernidad en su radical novedad, por cuanto sugiere más la continuidad de un sustrato histórico esencialmente inalterado, que la dimensión de ruptura en que la edad moderna verifica su relación con el pasado.

tencia histórica, el cual ironiza sobre toda presunta salud inmaculada y se complace por ello en la perversidad retórica de tan excéntrico modo estar en el mundo, como cuando en un fragmento póstumo fechado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888 escribe Nietzsche:

Se es artista al precio de sentir como contenido, como ‘la cosa misma’, lo que todos los no-artistas denominan ‘forma’. Con ello se pertenece por supuesto a un *mundo invertido*: pues a partir de entonces se le convierte a uno el contenido en algo meramente formal –incluida nuestra vida (KSA 13, 9-10, 11[3]; NA 222).

Con todo eso, como queda dicho, la dimensión epistémica de la verdad nunca resulta enteramente eliminada, ni mucho menos sustituida por su presunto contrario. En la complejidad de una decisión que sabe de la indecidibilidad última desde la que se formulan nuestras interpretaciones del mundo, cada una de nuestras apuestas de sentido, se inscribe toda la meditación nietzscheana en torno al nihilismo y su transvaloración. Eterno retorno, voluntad de poder, ultrahombre son tentativas diversas de interpretación del sentido de un acontecer que se resiste a quedar registrado como un capítulo más de la monótonoteísta Historia Universal. Mas por ello mismo son también algo más que un revulsivo estético contra el canon metafísico propio de la tradición filosófica occidental. Desde la pérdida de la fe en una renovación cultural suscitada por el renacimiento de la obra de arte trágica a manos de Wagner, Nietzsche ha procurado articular el ejercicio de su crítica en un contexto históricamente más consistente, susceptible de efectuar un vuelco real en las relaciones de poder existentes. Que ojos más miopes que los del propio filósofo se resistan todavía a ver ahí otra cosa que no sea peligrosidad política, no deja de ser sino otra prueba de que Nietzsche no se equivocaba cuando reclamaba para sus ideas una mirada de más largo alcance.