

LOS INFORTUNIOS DE LA VIRTUD QUE HACE REGALOS

por

MANUEL BARRIOS CASARES

Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, de modo que los más queridos por mí tuvieron que avergonzarse de los dones que yo les había entregado.

¡He perdido a mis amigos; me ha llegado la hora de buscar a los que he perdido!

Así habló Zaratustra, II, 1.

I

Dentro de la historia de los estudios nietzscheanos, la década de 1960 constituyó indudablemente una época decisiva en la renovación, ampliación e intensificación del interés por el pensamiento de Nietzsche. De hecho, bien podría afirmarse que la perspectiva desde la que se sigue abordando hoy la obra del solitario de Sils-Maria aún recoge, en gran medida, los frutos de la cosecha sembrada por los trabajos y lecturas emprendidos en aquellos años. Por descontado, decisiva resultó ante todo la importante labor de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, al iniciarse en 1967 la publicación de su edición crítica de las obras completas del filósofo. Pero no menos decisiva fue la circunstancia de que en 1961 vieran la luz los dos volúmenes del *Nietzsche* de Heidegger, en donde, además de transcribirse los cursos dictados por él de 1936 a 1941 en la Universidad de Friburgo, se incluían ensayos del período comprendido entre 1940 y 1946.¹ Desde entonces, la suerte del pensamiento nietzscheano ha ido sustancialmente ligada a esta

1: Heidegger, Martin, *Nietzsche*. 2 vols. Pfullingen, Neske, 1961.

interpretación, y el destino de todo nuevo intento de leer a Nietzsche, de modo voluntario o no, ha sido el de habérselas con ella. Pensemos por un instante en que es a partir de esa década cuando se suceden monografías como la de Eugen Fink² en Alemania, coloquios como el de Cerisy-la-Salle (1972)³ en Francia —con un debate centrado casi en su totalidad en torno a dicha interpretación (que, ciertamente, autores como Deleuze o Derrida se encargarán luego de matizar)— o estudios como los de Gianni Vattimo, en Italia, que no hacen sino declarar explícitamente su dependencia al respecto.⁴

Por lo demás, si exceptuamos esta última referencia, otra constante en la presencia de la lectura heideggeriana de Nietzsche ha sido la unilateralidad con la que habitualmente se la ha asumido. En efecto: aun sin ser una caracterización unitaria en Heidegger ésa que hace del pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder último producto de la metafísica occidental, sí ha sido, sin duda, la que mayor éxito interpretativo ha tenido y, desde luego, la que ha marcado de manera determinante la suerte hermenéutica corrida por dicho pensamiento hasta nuestros días. Una suerte bien poco afortunada, a decir verdad, si tenemos en cuenta que con esta asimilación de los rasgos de la voluntad de poder pensada por Nietzsche a los de una lógica nihilista de la total dominación técnica del planeta, no parece en realidad que Heidegger haya llegado tanto a desprenderse por completo de la turbia imagen de la *Wille zur Macht* acuñada por ideólogos nacionalsocialistas como Alfred Baeumler⁵, cuanto a depurarla de sus tosquedades biologistas, a sublimar su componente irra-

2: Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, Kohlhammer, 1960 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1966, 1976³).

3: AA. VV., *Nietzsche aujourd'hui?* 2 vols. París, col. «10/18», UGE, 1973.

4: Vattimo, Gianni, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema de la liberazione* (Milán, Fabbri-Bompiani, 1974), así como *Le avventure della differenza* (Milán, Aldo Garzanti Editore, 1979), *Introduzione a Nietzsche* (Roma/Bari, Laterza, 1985) y *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Milán, Feltrinelli, 1981).

5: Baeumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931.

cionalista y, en definitiva, a dotarla de un rigor filosófico, en el marco de la historia acontecida de la metafísica, del que carecían todas aquellas nefastas desfiguraciones doctrinales. Ahora, por supuesto, sólo cabe dejar aludida esta idea, que en cualquier caso invita a considerar seriamente, más allá de fáciles descalificaciones, la complejidad del contexto epocal en que surge y con el que se debate la exégesis heideggeriana, a modo de lúcido e inquietante diagnóstico sobre su propio tiempo; pero sí quisiéramos al menos matizar la afirmación nada infrecuente de que es en «Heidegger en quien se encuentra quizás la respuesta más exhaustiva a la tesis de Baeumler».⁶ Esto es cierto a lo sumo si atendemos por ejemplo a la comprensión y valoración del pensamiento del eterno retorno, que resulta bien distinta en cada caso⁷, e incluso si nos referimos a la proyección política de las ideas de Nietzsche. Pero en lo relativo a la noción de voluntad de poder —y aparte el hecho de que ya Baeumler, antes que Heidegger, pone el énfasis en el controvertido vínculo del pensar nietzscheano con la tradición filosófica occidental⁸— hay presupuestos comunes que no debemos obviar. En primer lugar, ambos consideran la voluntad de poder como el pensamiento fundamental de la «metafísica» nietzscheana (*der griechisch-germanischen Metaphysik Nietzsches*, al decir de Baeumler)⁹. En segundo lugar, para caracterizarla, los dos autores se remiten de modo prioritario a la «obra» proyectada y nunca realizada por Nietzsche, *La voluntad de poder* (Baeumler, además, de manera absolutamente acrítica, tomando dicha compilación como expresión acabada del «sistema»), dejando en un segundo plano el

6: Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona, Península, 1987, p. 164.

7: Cfr. v. g. Heidegger, *Nietzsche*, I, 30ss.

8: En este punto, por cierto, tampoco Heidegger se aleja demasiado de la distinción jerárquica entre un concepto latino, mundano, puramente ornamental de cultura y un concepto superior, más profundo, griego, establecida asimismo por Baeumler en base a una equiparación ahistórica de germanismo y grecidad que, como ya supo señalar Mazzino Montinari (cfr. *Nietzsche lesen*, Berlin, de Gruyter, 1982, p. 175), había sido repudiada por Nietzsche tras su ruptura con Wagner.

9: Baeumler, op. cit., p. 67.

resto de su producción teórica. Por último, ambos insisten en la idea de que tal voluntad carece de meta fuera de ella misma, es voluntad que sólo se quiere a sí misma o, según dice Heidegger para remarcar su componente nihilista, es «voluntad de voluntad», principio incondicionado en el que la subjetividad moderna alcanza cumplida forma al no depender ya de nada externo.¹⁰ De esta caracterización, como es sabido, concluye Heidegger la permanencia de la filosofía nietzscheana dentro del circuito de la ontoteología, en tanto que culminación de la historia de un olvido, el del ser, sustituido por el ente hasta su completa disolución bajo el dominio de la todopoderosa técnica planetaria; mientras que, por su parte, Baeumler lee así la noción de *Wille zur Macht* en el sentido de voluntad como poder.

Pues bien, a nuestro entender, tanto en uno como en otro caso se ha rebajado la dimensión esencial del pensar nietzscheano, que, por ejemplo, ya en su enunciación de la voluntad de poder como «virtud que hace regalos» quiso albergar una intuición filosófica más profunda que aquélla que se limitaría a ver el mundo como mero escenario irracional de fuerzas en pugna (*Die Welt als Kampf*, dice literalmente Baeumler), o como beatífico remansamiento del caos en un fundamento pleno de poder. En un ensayo que lleva por título *La voluntad de poder como amor*¹¹ hemos tratado de contrastar estas versiones con una imagen más *amable* de lo que supone la concepción nietzscheana, en más de un sentido: precisando el carácter hermenéutico de su noción de fuerza como ficción interpretativa del fundamento; mostrando en qué medida Nietzsche piensa dicha virtud donadora como principio desestructurante de identidades antes que como sub-

10: Que nada sea ya externo a esa instancia y, por tanto, no pueda hablarse ya propiamente de ella como de un sujeto-frente-a-lo-que-no-lo-es, no significa, empero, a juicio de Heidegger, que ésta no imponga su modo subjetivo — «*subjektiv*», *aber im Sinne der vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht*, precisa— al ente en total; o, como también se dice ahí, que no acontezca así una «subjetivización» del mundo (Cfr. *Nietzsche*, II, pp. 305-306).

11: Barrios Casares, Manuel, *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1990.

jetividad consumada que engulle dentro de sí exterioridad e interioridad en una única posición absoluta; comprendiendo además que amor y poder son más bien plexos móviles de sentido que estáticos términos antagónicos; advirtiendo, en fin, la índole intempestiva de las propuestas nietzscheanas, sin lo cual éstas corren el riesgo de ser reducidas casi a enunciados sobre lo que hay (*Wille zur Macht* como forma ultimada de la metafísica moderna, *Übermensch* como esencia acabada del hombre, etc.).¹² Ahora, al hilo de la propuesta filosófica que tentativamente hemos esbozado en dicho libro, nos gustaría desarrollar ciertas consideraciones que abundan en la imposibilidad de leer unívocamente la noción de voluntad de poder como dominio, violencia e imposición de la fuerza. En suma, consideraciones que contradicen la interpretación sustentada por un Baeumler, pero también, desde la crítica, por autores como Lukács o Habermas. Después, mostraremos cómo esta reflexión invita asimismo a revisar una interpretación mucho más sutil y profunda, cual es la de Heidegger, pero donde en definitiva se sigue pensando la noción nietzscheana bajo la órbita de un lógos de la dominación, por más que éste haya disuelto ya al propio *Subjekt*.

Y ya de entrada invitaría a revisarla al menos en el siguiente sentido: es verdad que en Heidegger todos los grandes temas de la filosofía nietzscheana de madurez aparecen vinculados al problema del nihilismo como destino histórico de la metafísica consumada y, por tanto, del decurso cultural de Occidente. Pero no es menos cierto

12: Heidegger, *Nietzsche*, II, 259-260: «La voluntad de poder», «el nihilismo», «el eterno retorno de lo idéntico», «el superhombre», «la justicia» son las cinco palabras fundamentales de la metafísica de Nietzsche. «La voluntad de poder» nombra la palabra para el ser de lo ente (*das Sein des Seienden*) como tal, la esencia del ente. «Nihilismo» es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. «Eterno retorno de lo idéntico» significa el modo en que el ente en total es, la existencia del ente. «El superhombre» designa aquella humanidad que es exigida por este todo. «Justicia» es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder. Cada una de estas palabras fundamentales nombra al mismo tiempo aquello que las restantes dicen. Sólo si su dicho es pensado conjuntamente, puede agotarse la fuerza del nombrar de cada palabra fundamental».

que se desatiende bastante toda la obra de Nietzsche del período intermedio y su tarea como genealogista de la cultura. Sin embargo, en un juicio que compartimos por entero con Gianni Vattimo, sólo a partir del establecimiento de la correlación existente entre la temática «ontológica» del último Nietzsche y su trabajo previo como crítico intempestivo de la cultura nos parece posible determinar el genuino alcance *postmetafísico* y *ultrametafísico* de aquélla.¹³

Se trata sin duda de una correlación cuya consciencia sólo paulatinamente ha ido emergiendo a lo largo del camino del pensar recorrido por Nietzsche; y, en ese sentido, nuestro propósito al apelar seguidamente a textos nietzscheanos de diversas épocas no es tanto el de sugerir una tesis continuista respecto a los contenidos que se reflejan en ellos, cuanto el de auscultar ahí, en diferentes momentos, el proceso genético de una propuesta transvaloradora que no se deja encerrar en los angostos límites de una *Aufhebung* del racionalismo. En concreto, es remitiéndonos a obras de la etapa intermedia, e incluso de juventud, como puede comenzarse a cuestionar esa simple, demasiado simple asociación de ideas que atribuye la pureza de la fuerza irracional desbordada sin freno a la voluntad de poder ascendente, y la sobriedad o la frágil vitalidad del espíritu a la voluntad enferma y cansada. Contra esta simplificación del «realismo heroico» nietzscheano practicada por Baumeister ya protestó en su día Karl Löwith, aduciendo que dicha interpretación se encontraba infinitamente distante de esas «islas afortunadas» en las que Nietzsche-Zaratustra había efectuado un acto de supremo restablecimiento de la gran salud, y que lo estaba justamente por desconocer que en Nietzsche, como en Hölderlin, tal heroísmo requiere la conjunción con su aparente contrario, una voluntad de idilio que no se ahorra tampoco la experiencia negativa del dolor.¹⁴ Suscribiendo ahora

13: Vattimo, *op. cit.*, p. 47ss.

14: Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. 3ª edic. rev., Hamburg, Felix Meiner, 1978 (1ª ed., bajo el título de *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*: Berlin, Die Runde, 1935), p. 211. Cfr. también M. Barrios Casares, *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto* (Sevilla, Reflexión, 1992).

las palabras de Löwith, podríamos cifrar nuestro objetivo último en procurar acercarnos un poco más al sentido de esas islas afortunadas que dan título a un capítulo de *Así habló Zaratustra*, reconstruyendo algunos hitos de este camino del pensar nietzscheano. De otro modo, de continuar viendo en su filosofía la glorificación del poder puro y simple, el vértigo de fuerzas que chocan, ya sean átomos, hombres o dioses, pretendiendo prevalecer a toda costa, de ser esto así, los infortunios hermenéuticos de la virtud que hace regalos estarían probablemente tan justificados como los de la virtud de Justine, la protagonista del relato homónimo de Sade, llamada al fracaso en un mundo cuya naturaleza se muestra radicalmente contraria al pathos que en ella alienta. Pero, ¿y si, como ocurre al final del relato sadiano, probablemente incluso más allá de las intenciones del propio autor, vicio y virtud tomados en su proceso genético resultaran en suma indiscernibles, toda vez que en la transgresión misma se revela lo que de artificio hay en aquella presunta naturaleza homogénea, a la postre inexistente? Sin más rodeos, veámos pues cómo en Nietzsche el carácter artificioso, esto es, cultural, de los instintos y pulsiones orienta desde un principio su pensamiento en una dirección muy distinta a ésa que sólo vería el signo de una salud superior en la fuerza racial, salvaje, originaria.

II

Aun cuando la temprana predilección nietzscheana por lo dionisiaco ha sido interpretada en estos términos, la cosa no parece tan sencilla cuando nos acercamos a su primera obra y comprobamos que, para el joven Nietzsche, la confrontación entre los instintos artísticos apolíneo y dionisiaco, antes de dar nacimiento a la tragedia, se verificó dentro de la historia de la cultura griega bajo actitudes bien diferenciadas de aquélla. De tal manera que no es la primitiva «esencia titánico-bárbara de lo dionisiaco»¹⁵ lo alabado por Nietzsche,

15: Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA). Edición a cargo de G. Colli y M. Montinari. 15 vols. Munich-Berlín, dtv/de Gruyter, 1980, I, 41; *El nacimiento de la tragedia*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 59.

sino, de hecho, en lo que constituye cabalmente una reinterpretación del mundo griego menos lineal de lo que suelen admitir¹⁶, una configuración suya mucho más tardía y específica. Lo que supone además reconocer que también los instintos han de ser contemplados como productos históricos que cambian las condiciones de posibilidad de una cultura. Así, en un primer momento, lo dionisiaco pudo aparecer como una fuerza demasiado intensa y peligrosa en su salvajismo natural como para aceptarla sin más en el seno de una cultura en pleno proceso de espitualización, cual era la cultura griega del siglo VII a. C., donde ya el impulso apolíneo iba alcanzando forma más maduras, serenas e inteligentes de expresarse. Sólo más tarde una peculiar modulación del pathos dionisiaco logró hacerse de un espacio importante en la vida y en el alma de los griegos, concertando luego una suprema alianza con Apolo bajo la forma estética de lo trágico. Por último, rebajado el ímpetu inicial de lo dionisiaco a los límites de la vida cotidiana en la Grecia clásica, lo apolíneo comenzó un proceso de exacerbación h superfetación de lo lógico que lo hizo degenerar hasta adoptar la forma reactiva del socratismo, el cual término por causar la muerte de la tragedia. Como vemos, en esta secuencia la relación de fuerzas es cambiante y modifica en cada caso el signo, a veces activo, a veces reactivo, de las mismas. Pero dejando al margen los excesos enfermizos en uno otro sentido, la pareja apolíneo;dionisiaco constituye ante todo una *vis plastica*, cuyo enfrentamiento incesante tiene como objetivo la creación de nuevas formas vitales y culturales. Esto es lo que Nietzsche mismo concluye al término del análisis realizado en los cuatro primeros párrafos de *El nacimiento de la tragedia* sobre los antecedentes del problema:

Hasta aquí he venido desarrollando ampliamente la observación hecha por mí al comienzo de este tratado: cómo lo dionisiaco y lo

16: Hemos tratado más extensamente esta cuestión en la primera parte de nuestro trabajo de tesis doctoral (Sevilla, 1989), *Voluntad de lo trágico*, ahora en Suplementos Er 1, 1993.

apolíneo, dando luz a sucesivas criaturas siempre nuevas, e intensificándose mutuamente, dominaron el ser helénico: cómo de la «edad de acero», con sus titanomaquias y su ruda filosofía popular, surgió, bajo la soberanía del instinto apolíneo de belleza, el mundo homérico, cómo esa magnificencia «ingenua» volvió a ser engullida por la invasora corriente de lo dionisiaco, y cómo frente a este nuevo poder lo apolíneo se eleva a la rígida majestad del arte dórico y de la contemplación dórica del mundo.¹⁷

De ahí que Nietzsche se plantee entonces la siguiente cuestión: ¿Qué condiciones específicas requiere, pues, la aparición de la «obra de arte de la tragedia ática y del ditirambo dramático como meta común de ambos instintos»¹⁸? Es importante caer en la cuenta del modo en que formula esta pregunta, porque con él no se limita a un interrogante meramente histórico o filológico. Ya para el joven Nietzsche la pregunta por el nacimiento de la tragedia es una pregunta genealógica. Nietzsche se pregunta a qué complejo pulsional, a qué peculiar juego de fuerzas responde el fenómeno artístico de lo trágico, cuál es su procedencia (*Herkunft*). La suya no es tanto una pregunta por el origen absoluto (*Ursprung*) cuanto por la emergencia (*Entstehung*) ocasional de un acontecimiento, por el punto de surgimiento del mismo. Fuerzas apolíneas, fuerzas dionisiacas, contraste y relación entre ambas existían en el ámbito de la cultura helénica desde muchos siglos antes del siglo VII a. C. Pero Nietzsche no está tan interesado en historiar todo el proceso cuanto en subrayar uno de sus momentos; y esto es precisamente lo que distingue a la tarea del genealogista tal como la define Michel Foucault: «La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas con otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre

17: KSA I, 41-42; ed. cast., pp. 59-60. Cursiva mía, M.B.

18: KSA, I, 42; ed. cast., p. 60.

ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento».¹⁹

El momento singular que Nietzsche quiere destacar es justamente aquél en el que el conflicto entre las pulsiones apolíneas y dionisíacas de los griegos llega a un punto donde ya ninguna de las dos fuerzas es capaz de dominar a la otra y, en consecuencia, ambas deben ceder terreno y concertar un acuerdo para compartir desde ese instante su reinado sobre la voluntad helénica —momento excepcional, sin duda, porque ese concierto y esa cesión de poderes no obedece a un movimiento degenerativo donde dicha armonización se traduciría en un blando apaciguamiento de los instintos, sino todo lo contrario: constituye un ejemplo modélico de ese movimiento creativo de las fuerzas activas en virtud del cual éstas son capaces de «revigorizarse a partir de su propio debilitamiento». Lo que subyace a esta idea es la convicción sustentada por Nietzsche de que la salud o decadencia de una fuerza no se deriva directamente de su capacidad o incapacidad para anular a la otra (ésta sería una concepción reactiva del dominio y, por ende, de la voluntad de poder), sino de su tolerancia o intolerancia ante la presencia de una multiplicidad de fuerzas distintas en el mismo espacio vital en que ella se desenvuelve. Cuanto más segura de sí misma se encuentra una fuerza, menos violencia necesita para imponer su criterio y más estimulante le resulta el contraste con otros criterios diferentes del suyo: busca de hecho ese contraste para fortalecerse aún más y por eso asiente a la propia debilidad, sabedora de que un perfecto dominio suyo sobre el mundo circundante, una perfecta identidad consigo misma sería la soledad sin vida carente de toda negatividad y, en consecuencia, carente de todo movimiento. La seguridad instintiva de una fuerza, que se traduce siempre en su capacidad para entrar en relación con otras fuerzas sin miedo a anular por ello la propia diferencia, contras-

19: Michel Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia» en *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 15. Publicado originalmente en AA. VV., *Hommage a Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172.

ta así, pues, de manera radical, con una actitud como la del castradismo que denuncia Nietzsche en *Crepúsculo de los Idolos*, y frente al cual propone ahí mismo la siguiente fórmula de una actitud moral sana en el tratamiento de las pasiones y apetitos:

Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo —y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan». En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella (...). Aniquilar las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que extraen los dientes para que no sigan doliendo...²⁰

La espiritualización preconizada por Nietzsche en este párrafo de *Crepúsculo de los Idolos* como respuesta adecuada frente a los excesos de toda pasión primeriza constituye para él, evidentemente, un caso ejemplar de revigorización de una fuerza a partir de su propia debilidad. Si nos preguntamos dónde ha podido hallar por primera vez Nietzsche una feliz expresión de este modo activo de superar la «estupidez» inicial de un instinto a base de espiritualizarlo y embellecerlo, en lugar de castrarlo, forzosamente hemos de volver la vista hacia su primera obra; puesto que en su interpretación del nacimiento de la tragedia, es gracias a un movimiento de los afectos de tal índole (un *Gegenbewegung*, dirá Nietzsche en su madurez) como lo dionisiaco acaba por conquistar al fin un lugar en el corazón helénico, el cual siempre se había mostrado reacio a aceptar dentro de sus confines la esencia titánico-bárbara de aquél. Fue precisamente

20: KSA, VI, 82; ed. cast., pp. 53-54. Ya en la primera redacción de los párrafos 1-3 de este apartado de *Götzen-Dämmerung* titulado «Moral como contranaturaleza» que se halla en el cuaderno W II 6, pp. 43-44, según la ordenación de Colli y Montinari— podemos leer literalmente la expresión «die Vergeistigung der Passion» (cfr. KSA, XIV, 415), la cual vuelve a aparecer aquí, un poco más adelante (KSA, VI, 82; ed. cast., p. 54).

contra dicha esencia como se instituyó en la Hélade del siglo VI a. C. el orden dórico. Entonces, el instinto apolíneo se condujo fundamentalmente a partir de formas reactivas: «Contra las febriles emociones de esas festividades, cuyo conocimiento penetraba hasta los griegos por todos los caminos de la tierra y del mar, éstos, durante algún tiempo, estuvieron completamente asegurados y protegidos (...) por la figura (...) de Apolo, el cual no podía oponer la cabeza de Medusa a ningún poder más peligroso que a ese poder dionisiaco, grotescamente descomunal. En el arte dórico ha quedado eternizada esa actitud de mayestática repulsa de Apolo».²¹ Sin embargo, algo cambia sustancialmente conforme fue madura la historia del pueblo griego. Nietzsche lo explica a renglón seguido diciendo: «Más dificultosa e incluso imposible se hizo esa resistencia cuando desde la raíz más honda de lo helénico se abrieron paso finalmente instintos similares: ahora la actuación del dios délfico se limitó a quitar de las manos de su poderoso adversario, mediante una reconciliación concertada a tiempo, sus aniquiladoras armas».²²

Ahora bien, este cambio sustancial no responde a un hipotético debilitamiento reactivo del pathos apolíneo. Lejos de progresar en la estéril rigidez de sus formas dóricas, Apolo se abre ahora a modos expresivos más variados y perdurables. También sucede así en el caso de Dionisos, y es por eso por lo que Nietzsche insiste en la enorme distancia «que separa a los griegos dionisiacos de los bárbaros dionisiacos».²³ Excepcionalmente, este encuentro no vino a suponer la victoria de un instinto sobre el otro: «Fue la reconciliación de dos adversarios, con determinación nítida de sus líneas fronterizas, que de ahora en adelante tenían que ser respetadas, y con envío periódico de regalos honoríficos; en el fondo, el abismo no había quedado salvado».²⁴ Casi como de pasada, Nietzsche pronuncia al final de este párrafo unas palabras que se nos antojan cruciales para la compren-

21: KSA, I, 32: ed. cast., p. 48.

22: *idem*.

23: *ibid.*, pp. 32-33; ed. cast., p. 48.

sión tanto de la cultura trágica de los griegos —puesto que permite rebasar las versiones escolares del modelo clasicista mediante el cual dicha cultura se ha transmitido— como de su propia propuesta transvaloradora: «*Im Grunde war die Kluft nicht überbrückt*». No existe aquí, en efecto, pretensión alguna de cancelar el abismo abierto entre ambos modos de estar en el mundo, o de superarlo mediante síntesis dialéctica, al contrario: es preservando el abismo y la frontera, afirmando la irreductibilidad de un ámbito al otro, como lo apolíneo y lo dionisiaco se enaltecen y se muestran capaces de regalar y honrar al otro. Es así como su debilidad se activa y actúa como una fuerza creadora, de autosuperación (*Selbstüberwindung*).

Una idea similar a ésta es la que se lee en el aforismo 224 de *Humano, demasiado humano*, significativamente titulado «Ennoblecimiento por degeneración». Allí dice Nietzsche: «Todo progreso debe ir precedido de un debilitamiento parcial. Las naturalezas más fuertes fijan el tipo y las más débiles contribuyen a desarrollarlo. (...) En estas condiciones, me parece que la famosa lucha por la existencia no es el único punto de vista desde donde puede explicarse el progreso o el fortalecimiento de un hombre, de una raza. Más bien debe haber concurrencia de dos elementos diversos: primero, el aumento de la fuerza estable por la unión de los espíritus en la comunidad de creencia y sentimientos; luego, la posibilidad de alcanzar fines más elevados por el hecho de que aparecen naturalezas que degeneran, y, por consiguiente, debilitamientos parciales y lesiones de esta fuerza estable; precisamente la naturaleza más débil es la que, por ser la más delicada y la más independiente, suele hacer posible todo progreso».²⁵ Sólo ella, en suma, hace posible la inoculación del elemento nuevo, extraño, en el tejido social fijado. Obviamente, esta «inoculación ennobecedora» y esta «constante evolución» requieren a su vez que una misma cultura perdure, más precisamente por esto —avisa Nietzsche— «la autoridad, esa peligrosa compañera de toda duración,

24: *idem*.

25: Nietzsche, KSA, II, 187-189; cfr. ed. cast., Madrid, Edaf, pp. 162-163.

se pondrá en guardia contra ellas» (*ibíd.*).

No vamos a extendernos mucho más en estos ejemplos, sin duda de intención paradójica, por cuanto nos ponen en la tesitura de tener que repensar la singular articulación nietzscheana de términos aparentemente antagónicos, así como el sentido de su diagnóstico sobre el nihilismo como proceso patológico. Tan sólo diremos, para concluir este apartado de nuestra exposición, que la tendencia a concebir el ejercicio de una voluntad ascendente en términos de donación y creación, antes que de apropiación y sojuzgamiento, lleva a Nietzsche incluso a prefigurar una temática típicamente foucaultiana —al menos del Foucault genealogista más que arqueólogo—, la de que el poder engendra saber, como cuando en el siguiente párrafo de *Aurora* comenta que la moral no es simplemente aquello que reprime o limita, según concibe la «hipótesis Reich», sino que constituye todo un sistema de positividad que produce discursos, sugiere placeres y, en suma, crea valores: «La moral no sólo dispone de una serie de medios coercitivos para mantenerse a distancia de las críticas (...): su seguridad reside sobre todo en un cierto arte de seducción que ella domina: sabe «entusiasmar».(...) La moral conoce desde hace mucho tiempo todo género de resortes en el arte de convencer. (...) Y es que la moral, en todos los tiempos desde que se habla y se convence en el mundo, ha sido la mejor maestra de seducción».²⁶

III

En fin, mediante todas estas consideraciones hemos buscado tan sólo —por vía paradójica, repetimos— ponernos en condiciones de testimoniar ahora la fragilidad con que se da siempre la sobreabundancia vital de la *Wille zur Macht*. De no ser así, estaría del todo en lo cierto una apreciación no tan favorable de la misma como la que se suele extraer de la lectura de Heidegger. Pues no basta con rectificar aquella grosera identificación de poder con violencia. Ya se trate

26: Nietzsche, KSA, III, 12-13.

de una voluntad descrita como poder, o como arte y derroche creativo, si se la sigue concibiendo como el sólido fundamento del mundo que rebosa, casi al modo del Uno plotiniano, en un exceso de esencia y entidad, mas sin merma alguna de sí, con ello no se habrá rebasado ciertamente la última configuración de la metafísica. Tan sólo se habrá reformulado la idea de una estructura estable del devenir, haciendo ahora de la anónima voluntad el lugar de potenciación del *subiectum* moderno, desde donde una razón instrumental absolutizada puede continuar ejerciendo sin menoscabo su dominio en tanto prepotencia sobre la totalidad de lo ente. Caracterizada aún desde una perspectiva que no es sino la del egoísmo enfermo, no habrían acabado ahí los infortunios de la virtud que hace regalos. Pero quizá éstos puedan ir tocando a su fin *en las islas afortunadas*, justamente en ese discurso de la segunda parte de *Así habló Zaratustra* en el que Nietzsche, queriendo deslindar con rotundidad su pensamiento de toda idea tradicional de un fundamento metafísico, afirma: «Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero». Tras de lo cual añade: «Todo lo imperecedero no es más que un símbolo».²⁷ Un símbolo éste que, precisamente por no mantenerse dentro de los límites de lo pensable («¿Podrías vosotros pensar a Dios?»), es por lo que dejó de ser reconocido y sentido como tal por el hombre y terminó enemistándose de él, al fomentar la creencia en unos valores transmundanos inmutables. Pero ahora que la experiencia histórica de la muerte de Dios pone de manifiesto su condición de fábula —continúa Zaratustra—, «es de tiempo y de devenir de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!». Ahora, la labor de simbolización puede ser emprendida de un modo inédito. Por eso, radicalizando el carácter ficticio de ese fundamento en falta que es en todo caso la voluntad de poder, en diversos pasajes del *Nachlass* de los años 1887-88 Nietzsche repite a menudo la idea de que no hay una volun-

27: KSA, IV, 110; trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, p. 132.

tad, de que «no hay unidades últimas perdurables, no hay átomos, ni mónadas: también aquí el ente (das Seiende) es sólo algo introducido por nosotros (por razones prácticas, útiles, perspectivísticas) (...). Un quantum de poder, en la medida en que nada en él tiene el carácter del 'ser' (...). No hay ninguna voluntad: hay puntuaciones de voluntad, que constantemente aumentan o disminuyen su poder».²⁸ Desde luego, no hay voluntad en el sentido de una unicidad teleológica de los impulsos; pues, como se lee también en otro fragmento póstumo de esa época, de la fuerza no podemos constatar nunca nada más que sus efectos, metaforizando luego el sentido de su acontecer, que es siempre, ya, interpretación.²⁹

Pero, aparte de esto, la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder se distingue de todas esas doctrinas de lo Uno, lo Lleno y demás, porque en ella la creación de nuevas configuraciones vitales no se realiza desde una instancia plena de sentido y solidez ontológica que se mantiene al margen del mundo, sino desde su propio vaciamiento: «Así es como se vuelve ligera la vida», en efecto, pero sin olvidar que a este crear le es inherente «sufrimiento y muchas transformaciones».³⁰ Más bien, y aun con todo el antiplatonismo de Nietzsche, habría que partir por tanto de la idea de que esta voluntad creadora de sentidos precederos e inmanentes a la vida se asemeja a ese eros platónico que constantemente aspira hacia aquello que le falta; para luego precisar lo siguiente: y es que en Nietzsche este amor de la dis-

tancia —este bello mirar hacia mares lejanos— no repara su condición escindida buscando cobijo en la cercanía del Otro o en la contemplación de un trasmundo eidético, sino que permanece a la intemperie, hace donación de sí, de su propia carencia de ser, y se entrega generosamente a la vida. Tal sería el carácter trágico de la voluntad de poder como amor, que, en consecuencia, habría que distinguir tanto de la constitución onto-teo-lógica del fundamento de la metafísica tradicional cuanto de la destitución nihilista de todo fundamento. En ese sentido, nos parece que la determinación más positiva de la noción de *Wille zur Macht* no es ajena al talante existencial de Zaratustra, en quien confluyen egoísmo de la salud, amor que hace regalos y voluntad de ocaso. En ese sentido, además, nos parece que apunta más allá de una mera «moral señorial» incapaz de cuestionar el orden social establecido sobre la base de viejas tablas y jerarquías de dominación. Y ésta es a nuestro juicio la mayor virtualidad del pensamiento nietzscheano, el cual nos suministra así, también en el plano de las relaciones intersubjetivas en el que tan confundente resulta a veces su crudo análisis del coste de toda cultura superior, un modelo trágico donde amor y poder ya no aparecen escindidos, sino donde la mayor demostración de fuerza vital reside en el acto de donación, de entrega al otro. A eso es a lo que en el ensayo anteriormente citado hemos denominado «voluntad de poder como amor», apoyándonos fundamentalmente en textos de *Así habló Zaratustra* —la obra, no lo olvidemos, en la que Nietzsche dice haber expuesto la parte afirmativa de su filosofía—, pero también apoyándonos en fragmentos póstumos de la última época, como v. g. aquél en donde se afirma que el amor es la prueba incontrovertible de a lo lejos que llega la fuerza de transfiguración de la embriaguez dionisiaca, dado que «se miente bien cuando se ama, ante sí y a propósito de sí; pues uno se presenta ante sí mismo transfigurado, más fuerte, más rico, más perfecto, es más perfecto.. Aquí encontramos el arte como función orgánica: le encontramos inscrito sobre el angélico instinto de la vida; le encontramos como el mayor estimulante de la vida, —el arte tiene, por tanto, una finalidad sublime incluso en la mentira... Pero nos engañaríamos si nos ajustasemos a su fuerza para mentir: hace algo más que imaginar

28: KSA, XIII, 36-7, fragmento 11 (73), noviembre de 1887-marzo de 1888.

29: KSA, XII, 143, fragmento 2 (159), otoño de 1885-otoño de 1886.

30: KSA, IV, 110; ed. cast., p. 133. También son ilustrativos a este respecto aquellos pasajes del *Nachlass* en los que Nietzsche juega con la idea de que ya incluso la actividad primordial del protoplasma supone más una disgregación que una conservación (Cfr. v.g. frgto. 11 (21), de noviembre de 1887-marzo de 1888, en KSA, XIII, 57). Habría que distinguir, no obstante, un sentido afirmativo de la *desestructuración* que está al servicio de una recreación superior (como en el aforismo de *Humano, demasiado humano* antes comentado) del sentido reactivo que caracteriza a la pura disolución, para no seguir confundiendo aquélla con una propuesta «irracionalista».

meramente, llega a desplazar los valores. Y no sólo desplaza el sentimiento de los valores...El que ama vale más, es más fuerte. (...) El que ama se prodiga, se siente lo bastante rico para ello».³¹

Resulta además sumamente interesante relacionar estas ideas con otras apreciaciones que aparecen en el *Nachlass* de los últimos años en torno al proceso del nihilismo europeo, en el sentido de que una vez alcanzado suficiente poder sobre la naturaleza y atenuadas así las primitivas condiciones de inseguridad de la existencia humana, el hombre puede emplear ese poder para seguir configurándose libremente a sí mismo. Según este planteamiento, parece que toda la lógica de la dominación desplegada hasta hoy por fines de utilidad de la especie y que ha permanecido ligada a modos básicamente reactivos de la voluntad de poder (a los que tampoco escapan ciertas formulaciones de la moral de señores), sería susceptible de ser rebasada por una más alta idea de poderío, situada más allá de toda jerarquía de violencia y, por tanto, «más allá de los dominadores y dominados».³² Lo cual no significa tampoco la promesa de un mundo mejorado y desprovisto de riesgos, sino, en todo caso, la aventura de una existencia en donde —por expresarlo una vez más aludiendo al título de otra novela libertina— las de amor resultan ser en verdad *las relaciones peligrosas*, en la medida en que en ellas está presente el poder bajo su más alta forma; puesto que el individuo no se limita a seducir o conquistar a la otra persona preservándose a sí mismo, antes bien, arriesga, literalmente pone en juego su propia vida al vincularse afectivamente a otro ser. Si nuestra interpretación no es desafortunada, en

31: KSA, XIII, 299, fragmento 14 (120), de primavera de 1888.

32: Refiriéndose a este controvertido aspecto del pensamiento nietzscheano en el contexto de un comentario a unos fragmentos póstumos del último cuaderno de Nietzsche, Curt Paul Janz ha recalado el hecho de que el *pólemos* suscitado por el filósofo («traigo la guerra a través de todas las absurdas ocurrencias de pueblo, clase, raza...») es siempre «una "guerra" al nivel del espíritu, con las armas del espíritu» (Janz, *Friedrich nietzsche, 3: Los diez años del filósofo errante*. Trad. de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza, 1985, p. 530). En dicho cuaderno, efectivamente, Nietzsche contrapone una y otra vez su concepción de la *gran política* a la de la política belicista del *Reich*, de Bismarck y la dinastía Hohenzollern: «para que esa casa de locos y criminales se sienta arriba, Europa paga ahora doce mil millones anualmen-

esos y otros apuntes similares³³, Nietzsche ha sido capaz de sugerir una fecunda vía de transvaloración del signo reactivo del nihilismo en un signo activo —tal vez el signo (*das Zeichen*) que da título al último capítulo del *Zarathustra*—, que aún está por explorar.

De modo más general, y ya como conclusión, en síntesis apresurada diríamos muy brevemente: la operación transvaloradora llevada a cabo por Nietzsche no se caracteriza tanto por suturar el *horismós* entre mundo inteligible y mundo sensible, declarando la sola realidad de este último, cuanto por hacer derivar esa fisura hasta alojarla en el corazón mismo de aquello que antaño pudo ser nombrado como fundamento y hoy es, sin más, la desolada tierra donde habitan los mortales. Pero por ello mismo no es la suya una mera fidelidad mostrenca al sentido material de la tierra, sino apertura de los dones terrenos y florecimiento de sus múltiples sentidos. No es tampoco la tierra sobre la que no se derrama lágrima alguna caída del cielo, esa árida y chata superficie de lo dispuesto para su uso y consumición, donde

te, se abren abismos entre las naciones que van surgiendo, se han conducido las guerras más disparatadas que jamás se hayan hecho: el canciller Bismarck, con una execrable seguridad instintiva, ha aniquilado, en favor de su política casera, todas las condiciones para *grandes* empresas, para objetivos histórico-universales, para una espiritualidad más noble y refinada... quiero ser juez en esto y poner fin a todos los milenios de locura criminal de dinastías y sacerdotes. La humanidad se ha acostumbrado a esa locura de tal modo, que hoy cree necesario tener un ejército *con miras a la guerra*... Nadie exige más estrictamente que yo que todo el mundo sea soldado: no hay en absoluto otro medio, por ahora, para educar a todo un pueblo en las virtudes de obedecer y mandar, en el tacto, en la compostura y ademanes, en el carácter alegre y valiente, en la libertad de espíritu... es *locura* poner, después, ante los cañones una selección así de fuerza y juventud y poderío» (Cit. por Janz, id., 531).

33: Por ejemplo, en éste donde leemos: «Un alma plena y poderosa no sólo soporta pérdidas, privaciones, rapiñas, desprecios dolorosos y hasta terribles, sino que sale de tales infiernos con plenitud y poder mayores y, para decir lo esencial, con un nuevo aumento de la felicidad de amar. Yo creo que aquél que ha adivinado en el amor algunas de las más profundas condiciones de todo crecimiento comprenderá a Dante, cuando escribió sobre la puerta del Infierno: también a mí me creó el eterno amor» (*Der Wille zur Macht*, ed. cit, p. 674; ed. cast., p. 530).

crece el desierto de la técnica. A este paraje sí llega el eco de los inmortales. Sólo que ésta no es la voz de otro mundo situado más allá del recinto sublunar de nuestros anhelos y nuestros afanes. Ahora bien, decir que habitamos un mundo sin dioses, crepuscular, no es hacerlo como quien espera el alba del adviento de otras deidades o, por el contrario, como quien nada espera. Es cierto que a menudo pensamos que no pasa nada. Ningún dios desciende a caminar por las calles de nuestra modernidad cenicienta y algo marchita. Vivimos la mayor parte del tiempo en la creencia de que estamos en un *impasse*, aguardando a que llegue la vida, esa vida que está en otra parte. El tiempo de la espera se alarga y nos aburrimos. Pensamos que no pasa nada, esto es, que la nada no pasa, que seguimos instalados en el nihilismo; que deberían llegar al fin héroes o superhombres que nos librarán de esta época turbia y sin entusiasmo. Pero nadie así va a venir. Si hay un camino por recorrer, éste no marcha en pos de una solución futura, beatífica y reconciliadora, sino por la efectiva disolución de la opacidad de nuestro suelo y nuestro tiempo. Labor intempestiva ésta, pero que ha de hacerse hoy: quebrar la monotonía de jornadas sin leyenda ni emoción, activar ese movimiento contrario al nihilismo reactivo es ya de por sí tarea afirmadora; pues aunque sólo sea al romper la inercia del desierto que crece, alumbra espacios donde empieza a ser posible habitar la tierra de otro modo que no sea devastándola. Y es el habitar dichos espacios, es este hábito, el que en todo caso hace al superhombre. No hay previamente un *Übermensch* que, por ser tal, tiene fuerza y poder para conquistar la tierra. Así pensado, ciertamente, el superhombre no sería más que otra versión de esa Subjetividad fundante que proyecta su dominio sobre la totalidad de lo real. Pero aquí no se trata de conquistar dominios, sino de liberar espacios, para que de ellos se ocupe y preocupe alguien. *Übermensch* es quien asume la instauración de puentes entre abismos, transita por ellos y sucumbe en ese cometido de lanzar la flecha hacia la otra orilla, dejando máximamente abierto el fondo de posibilidades al porvenir. Naturalmente, eso que el *Übermensch* abre también acaba siendo siempre, a la postre, su propia tumba. Como bien sabía Zaratustra, la máxima fuerza del sol no es la

del astro platónico que desde lo alto proyecta la luz fija de la verdad y del bien supremos, ni siquiera la del mediodía que acorta máximamente las sombras del error más largo, sino la del amor por el propio ocaso, su querencia trágica de atardeceres.