

Intelecto logificador y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche

MANUEL BARRIOS CASARES*

Resumen: Partiendo de la contundente contraposición establecida por el joven Nietzsche entre la cultura vitalista de la Grecia dionisiaca y la *decadencia* de la cultura moderna, se considera el modo en que la obra posterior trata de ir matizando dicha contraposición hasta ganar una concepción crítica e histórico-hermenéutica («genealógica», diría Nietzsche) de las relaciones entre intelecto y voluntad, donde la corrección de la óptica teo-teleológica de la «historia universal» y la asunción de cierto «platonismo» como destino no conducen necesariamente a una metafísica invertida o peraltada, sino al ensayo de una posible nueva dietética del ingenio.

Palabras clave: Nietzsche. Apolíneo-dionisiaco. Intelecto. Voluntad. Metafísica. Modernidad. Hermenéutica.

Abstract: Starting from young Nietzsche's adamant contraposition between the Greek tragic-dionysiacvitalist culture and the decadence of the modern culture, it is considered the way in which the later Nietzschean work attempts to spell out the above contraposition as to achieve both a critical and historical-hermeneutics conception («genealogic» as Nietzsche would have surely termed it) of the relationship between intellect and will, in which the «universal history»'s teo-theological optics along the line of some platonic assumptions as a fate, far from leading necessarily to an inverted or lifted metaphysics, set us in front of new dietetic of witty.

Key words: Nietzsche. Apollinean-Dionysiac. Intellect. Will. Metaphysics. Modernity. Hermeneutics.

1. Enfermedad del intelecto y cura de la voluntad

En el programa del curso sobre «Filosofía e Inteligencia creadora» en el que fui invitado a participar recientemente, el tema de la conferencia que está a la base del presente artículo rezaba así: «Intelecto logificador y voluntad creadora». Como, por motivos que no vienen al caso, me fue imposible impartir dicha conferencia, tampoco pude entonces advertir a mis oyentes de lo que ahora quisiera advertir a mis potenciales lectores, esto es, de que no era ése el título que yo había previsto en principio y, además, de que ni siquiera había sido yo el responsable del cambio, aunque luego lo haya asumido de buena gana y con no poco de *amor fati*. Yo había pensado en un título bastante más contundente para ilustrar esta perspectiva nietzscheana: «enfermedad del intelecto y voluntad creadora». Sospecho que fue el profesor Diego Sánchez Meca, organizador del evento, quien, con buen criterio, como al final se verá, supo corregir el exceso de una formulación tan extrema como ésa, que venía a contraponer un intelecto enfermo a una voluntad sana. Pero, al menos para comenzar a desarrollar el tema, yo no quisiera renunciar a la contundencia con que desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, nos asalta el planteamiento nietzscheano. Sírvanos siquiera como llamada de atención frente a la superficialidad de propuestas demasiado apresuradas

* Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Universidad de Sevilla. Avda. S. Fco. Javier, s/n. 41005-Sevilla.

de conciliación por parte de cierto tipo de inteligencia, que se cura a sí misma, presuntamente en salud, a base de consentir la existencia de una reserva de expresividad emocional en los márgenes de su racionalidad. En su formulación más extrema, dejando fuera de su estricto concepto de *epistème* a sectores enteros de la propia actividad racional, esto es más o menos lo que viene a sugerir el neopositivismo cuando decreta que los enunciados filosóficos tradicionales —y aludo en concreto al Carnap de «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje»— caen totalmente fuera del campo teórico del conocimiento, fuera de la discusión acerca de la verdad o la falsedad, pero sirven para expresar una actitud emotiva ante la vida, como ocurre en el caso de la música o la poesía¹.

De esa manera se obtiene una conciliación tan inmediata como banal, a costa de obviar toda la tensión inherente al *lógos* en su insoslayable remisión a lo ilógico. Es éste un procedimiento bastante celebrado en nuestros días, en que por ejemplo se habla a menudo de una «inteligencia emocional» con presunto afán conciliador, pero se piensa en un intelecto soberano que domina y regula sus emociones, y lo que se pide y se espera de la creatividad de esa inteligencia es una nueva y más acendrada técnica de control racional, con vistas al «triunfo en la vida», en una suerte de versión neopragmático-liberal de la vieja ecuación socrática «conocimiento-virtud-felicidad». En definitiva, se sigue pensando así desde una subjetividad autárquica, autofundante, que impone su dominio técnico sobre las excrescencias irracionales de lo real.

Pues bien, hay que decir de entrada que Nietzsche no admite tales apaños, meros paños calientes que tratan de aliviar la gravedad de la situación diagnosticada por él como nihilismo en el plano histórico. Y que si algún remedio contempla como tonificante para activar las consecuencias transvaloradoras del advenimiento del nihilismo, éste pasa por el reconocimiento de que la fuerza creadora de la filosofía y, por ende, de la inteligencia reside justamente ahí donde para Carnap residía su debilidad, esto es, en el hecho de ser «expresiva» en cuestiones vitales que están más allá de la verdad y la mentira en el sentido epistémico habitual, tal como lo están la poesía o la música, ambas referencias constantes de su estilo de pensar.

De ahí que desde un principio su perspectiva se aparte tajantemente de una mentalidad como la antes descrita y desconfíe de la presunta —y presuntuosa— salud en que se inspira. Al contrario. Lo que el joven Nietzsche describe como carácter dominante de la época moderna es el triunfo de una racionalidad abstracta, desvinculada del fondo caótico, pasional y misterioso de la vida, donde el intelecto se concibe como facultad completamente autónoma, libre de la pujanza de los instintos, pura, objetiva y desinteresada. Mas en lugar de limitarse a celebrar esto como máxima conquista civilizatoria, intempestivamente, Nietzsche lo denuncia entonces como síntoma extremo de una cultura en decadencia. De ese modo, establece como punto de partida para su análisis de la cultura moderna una contraposición fundamental entre ésta y la cultura trágica y vitalista de los griegos presocráticos, contraposición que, ciertamente, peca a veces de esquematismo, como el propio Nietzsche lamentaría años más tarde, aun cuando sin desprenderse nunca por entero de la fascinación por aquella mitificada Antigüedad.

Y, sin embargo, lo más llamativo —y aquí empieza a justificarse la precisión introducida en el título de mi conferencia— es lo poco que tiene que ver finalmente todo este planteamiento con una mera salida irracionalista. Pues Nietzsche parte, en efecto, de la oposición tajante que así se

1 CARNAP, R., «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis*, (1932), II. Trad. cast.: «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en AYER, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965, pp. 66-87. Para la referencia, vid. pp. 84-87.

dibuja entre intelecto y voluntad (equivocamente identificada a veces, por cierto, con la polaridad apolíneo-dionisiaco) y de hecho fórmulas semejantes se encuentran a lo largo de toda su obra. Pero siempre con intención polémica y por referencia al estado de cosas del presente. Mas en el fondo su perspectiva tiende cada vez más a rebasar la fijeza de dicha oposición y la de los términos que la componen. Basta si no recordar su frecuente cuestionamiento de ese lenguaje de las facultades, típicamente idealista, así como de la tendencia lógico-gramatical a sustantivar instancias plurales como el «yo» o la «voluntad»: voluntad que, dicho sea paso, es un término que no nombra en Nietzsche una capacidad humana, una realidad biológica ni tampoco, ni mucho menos, una esencia constante del mundo, sino el carácter abierto que posee la multiplicidad de fuerzas del devenir, en un sentido que podría explorarse afín al de la «Naturaleza» invocada poéticamente por Hölderlin.

Hay que insistir, por tanto, en que si el joven Nietzsche parte en *El nacimiento de la tragedia* de esa oposición tajante, es con objeto de advertir que el intelecto no se cura por sí mismo de su enfermedad, pues síntoma de ella es precisamente el hecho de que se tenga por autofundante, autónomo, y, en consecuencia, capaz por sí solo de invertir el proceso de su decadencia. De ahí también que el recurso paliativo a un arte entendido como complemento a la razón científico-positiva dominante, como «nada más que un accesorio divertido, nada más que un tintineo del que sin duda se puede prescindir, añadido a la seriedad de la existencia»², resulte insuficiente, en la medida en que permanece dentro de una concepción que escinde la realidad en dos ámbitos esencialmente distintos.

Nietzsche, por el contrario, interpreta tal escisión —y con ello la que igualmente se da entre voluntad y entendimiento— como resultado de un proceso histórico, cuyos antecedentes se remontarían a la Grecia clásica: concretamente, al momento en que la tensión, constitutiva de la tragedia, entre el impulso apolíneo a la claridad expositiva de la forma y el impulso dionisiaco al éxtasis desindividualizador se vió anulada con la irrupción de una mentalidad ultrarracionalista, representada en la escena por Eurípides y, sobre todo, dictada en lo filosófico por Sócrates. Pero entiéndase bien lo que supone para Nietzsche el triunfo de aquel racionalismo superficial, imbuido de la confianza, metafísicamente optimista, de que «el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser»³: si Sócrates mata a la tragedia, no es meramente porque relegue ontológicamente la dimensión dionisiaca de la existencia al rango de un no-ser, sino porque, al mismo tiempo, perverte el alcance trágico del impulso apolíneo, productor de la bella apariencia, reificando las formas fenoménicas y esencializando su ser como idea⁴. El socratismo es tan anti-apolíneo como anti-dionisiaco. Al despreciar el instinto, trastorna, disloca también a la consciencia, la pone del revés: «Mientras que en todos los hombres productivos —escribe Nietzsche— el instinto es cabalmente la fuerza creadora y afirmativa, y la consciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates, el instinto se convierte en un crítico, la consciencia, en un creador —¡una verdadera monstruosidad *per defectum*!»⁵. De esta forma se inicia propiamente la enfermedad del intelecto: cuando

2 NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (=KSA)*, ed. por G. Colli y M. Motinari. Berlín/München, de Gruyter/dtv, 1980, vol. 1, 24; *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973, p. 39.

3 KSA, I, 99; ed. cast., p. 127.

4 KSA, I, 83; ed. cast., p. 109: «También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demon que acababa de nacer. llamado Sócrates. Esta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella» (El primer subrayado es mío).

5 KSA, I, 90; ed. cast., p. 117.

éste, por una «superfetación de lo lógico», se vuelve contra sus propias bases instintivas, actúa como si pudiese emanciparse por completo de ellas, suprimirlas y acceder a una esfera separada y superior, que el platonismo se representa como ámbito suprasensible de lo inteligible en sí. La racionalidad que así se configura va construyendo un mundo a su medida, sometiendo la naturaleza sensible, tanto exterior cuanto interior, a su cálculo, hasta que la Ilustración más abstracta, con su confianza desmedida en la razón, consagra esta tendencia antivital en la modernidad.

Como puede observarse, el posterior cuestionamiento generalizado del despliegue prioritario de la racionalidad moderna como una razón instrumental, limitada al rendimiento técnico y económico en un proceso siempre creciente de burocratización y control, se encuentra, sin duda, anticipado en esta crítica genealógica de la cultura moderna y del tipo del «hombre teórico»⁶ que mejor la representa. La rigidez de la identidad de este sujeto no es, en ese sentido, sino un resultado más del proceso, cuya disolución el reencuentro del arte con el mito vendrá a posibilitar. Sólo a partir de dicha disolución ha de hallar asimismo el *lógos* la fuerza revitalizadora de la que carece ese *hombre teórico*, al cual, dirá Nietzsche, le sobra consciencia y le falta instinto; le sobran conceptos y le falta auténtica capacidad creadora, ya que ha olvidado el origen instintivo de su voluntad de saber; sólo ve el producto, lo teorizado, pero no reconoce que a la base de su actividad racional hay todo un conglomerado pulsional —intereses, creencias, valores—; y que el intelecto sólo puede ser creador si no se desgaja del fondo de la vida. Reintegrarlo a la raíz vital a partir de la cual puede desarrollar una actividad creadora, esto es lo pretendido por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, y no la deriva extática hacia un dionisismo orientalizante, como ya se le reprochaba injustamente desde el panfleto de Wilamowitz-Möllendorf⁷. Pues, para Nietzsche, la voluntad creadora, esto es, la vida en su constante devenir, se plasma de la manera más pregnante precisamente en configuraciones culturales como la de la obra de arte de la tragedia griega, capaces de mantener en fructífera tensión *mythos* y *lógos*, intuición del carácter abismático de la existencia y transfiguración del abismo en apariencia bella y claro discurso. La pura exaltación de lo bárbaro dionisiaco no es sino la otra cara de la misma moneda metafísica que acuñó el socratismo científico.

De ahí que para comprender correctamente cuáles son sus perspectivas de rebasamiento de una cultura abstracta, sea preciso advertir en su plena radicalidad el carácter de ruptura de un paradigma metafísico socrático-platonizante, idealista, inherente a su intempestiva relectura del decurso histórico que va de los griegos a nosotros. Y esto supone asimismo apreciar en qué medida esta relectura opera ya, aun de forma titubeante, incipiente, en una obra como *El nacimiento de la tragedia*, tan salpicada de resabios románticos, principalmente heredados de Schopenhauer y Wagner, poniéndolos en entredicho. En ese sentido, lo que se plantea como base para el análisis de la perspectiva nietzscheana sobre las relaciones entre creación, intelecto y voluntad es una reconstrucción de la evolución de su pensamiento que, de entrada, problematice la plena adscripción de sus pri-

6 KSA, I, 98; ed. cast. p. 126.

7 KSA, I, 31-2; ed. cast., 47-8: «No precisamos, en cambio, hablar sólo con conjeturas cuando se trata de poner al descubierto el abismo enorme que separa a los griegos dionisiacos de los bárbaros dionisiacos. En todos los confines del mundo antiguo —para dejar aquí de lado el mundo moderno—, desde Roma hasta Babilonia, podemos demostrar la existencia de festividades dionisiacas, cuyo tipo, en el mejor de los casos, mantiene con el tipo de las griegas la misma relación que el sátiro barbudo, al que el macho cabrío prestó su nombre y sus atributos, mantiene con Dioniso mismo. (...) En comparación con aquellos saces babilónicos y su regresión desde el ser humano al tigre y al mono, las orgías dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración. Sólo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico; sólo en ellas el desgarramiento del principium individuationis se convierte en un fenómeno artístico».

meras tesis a una metafísica romántica e irracionalista, y que precisamente por ello permita entender la transición de ese primer Nietzsche trágico-dionisiaco al Nietzsche ilustrado de una obra como *Humano, demasiado humano*, compuesta cinco años después de su primer libro.

Se trata de una línea de investigación que a lo largo de la última década cuenta en nuestro contexto hispano con interesantes aportaciones, entre las que cabe mencionar las de Remedios Ávila, Diego Sánchez Meca o Elvira Burgos⁸, y algunos de cuyos resultados yo mismo he expuesto en trabajos anteriores. De la virtualidad de dicha línea de investigación a propósito del tema que nos ocupa, destacaré ahora tres aspectos: 1) En primer lugar, permite contemplar el paso de una etapa a otra del pensamiento nietzscheano no meramente como el fruto de una conversión, de una renuncia a la enseñanza de sus grandes maestros de juventud, motivada incluso por circunstancias externas; sino como fruto de una maduración más coherente de la otra gran influencia presente ya en el joven Nietzsche, esto es, la del contexto general del primer romanticismo o *Frühromantik*⁹. 2) Además, al ligar así a Nietzsche a una tradición concreta de autocrítica ilustrada, como es la de este primer romanticismo alemán, se suministra la posibilidad de repensar el significado de esa etiqueta de «ilustrado», adjudicada a menudo sin más reflexión al período posterior al de *El nacimiento de la tragedia*, matizando su sentido (v.g., en el modo en que he procurado hacerlo, al calificarlo de una «curvatura de la Ilustración»¹⁰). 3) Por último, al comprender de esta manera, como una profundización en la autocrítica ilustrada de la razón, el proceso que lleva hasta los grandes temas de la filosofía nietzscheana de madurez, se rescatan aspectos poco tenidos en cuenta por la gran exégesis de Heidegger, con cuya comprensión del pensamiento de Nietzsche como culminación de la metafísica occidental aún tenemos que seguir confrontándonos¹¹.

Baste recordar solamente, ya para seguir desarrollando el tema, que entre lo que significa para Heidegger esta consumación nietzscheana de la metafísica está el ser «inversión del platonismo» y máximo despliegue de una metafísica del Sujeto. Centrémonos ahora en la primera indicación: lo que supone el nexo entre Nietzsche y el movimiento romántico temprano. Sería demasiado extenso entrar en detalles. Así que, muy esquemáticamente, cabe destacar lo siguiente: que, de esta forma, Nietzsche entra en contacto con el contexto en que se suscitan las primeras réplicas de la joven generación idealista y temprano-romántica a la acusación de nihilismo formulada por Jacobi contra las secuelas de la filosofía kantiana. Es importante tener presente que es en esta época, hacia finales del XVIII y comienzos del XIX, cuando los términos «nihilismo» y «muerte de Dios» hacen su aparición en la escena filosófica —y sobre todo el primero lo hace por boca de quienes, como el fideísta Jacobi, denuncian tanto en el espinosismo cuanto en el idealismo subjetivo fichteano un pensar nihilizante, disolutivo de la solidez de un mundo sustantivo, del cual sólo un Dios transcendente podría ser garante. La joven generación idealista —los Hegel, Hölderlin, Schelling, Schle-

8 ÁVILA, R., *Nietzsche y la redención del azar*. Granada. Publicaciones de la Universidad. 1986. SÁNCHEZ MECA, D., *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1989. BURGOS, E., *Dioniso en la filosofía de Nietzsche*. Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993. De forma tangencial, también VERMEL, J. L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1987, y QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1988.

9 De mis trabajos al respecto, cfr. sobre todo *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*. Sevilla, Reflexión, 1992 y *Voluntad de lo trágico*. Sevilla, Er, 1993. También abordé indirectamente esta temática en el artículo «Retórica y crítica de la gramática teológica de la historia en F. Nietzsche», en J.A. Marín (ed.) *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el idealismo alemán*. Reflexión (3), Sevilla, 1999, 115-141.

10 «La crítica de la metafísica como curvatura de la ilustración», estudio introductorio a: NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*. Trad. de Alfredo Brotóns. Madrid, Akal, 1996, vol. I, pp. 7-27.

11 Cfr. BARRIOS, M., *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Eds. del Serbal, 1990.

gel— no sigue a Jacobi. Pero tampoco a Fichte, quien con su Yo absoluto no parece rebasar a sus ojos la visión dualista del mundo propia de la reflexión. Lo que se alumbra entonces es un programa de autocrítica ilustrada que ya no parte del *cogito*, de la subjetividad pensante como fundamento (es decir, que ya no parte de eso que Heidegger contempla preferentemente como único carácter de la metafísica moderna), sino más bien de la vida como totalidad orgánica irrepresentable en los simples términos de una lógica identitaria. Así, el proyecto común de una «mitología de la razón», la crítica de Hölderlin a la lógica dualista del Juicio, anticipo de la crítica de Hegel a la proposición del entendimiento, o la apuesta schlegeliana por el fragmento, son también decididas objeciones a ese intelecto logificador y a su visión abstracta, dogmática, escindidora de lo real, en la estela de las cuales hay que situar la crítica nietzscheana al socratismo en la ciencia y la cultura de su tiempo.

Lo común a estas críticas es el intento de rebasar todo dualismo, e.d., todo «platonismo», incluso en la forma invertida en que éste se presenta en una metafísica como la de Schopenhauer, donde se sigue tratando en definitiva de salvar al mundo en un «más allá», tal como se sigue tratando, en otro registro, de invertir la teodicea en ateodicea. Si se entiende la profunda modificación que el joven Nietzsche introduce con su metafísica de artista en la fórmula schopenhaueriana de un mundo como voluntad y representación (esto es, el que ya no se trata de escapar del engaño de un mundo aparente, sino de celebrarlo y afirmarlo como *uno* de los modos en que el Uno primordial se objetiva, al igual que lo hace como voluntad), se ve que el proyecto nietzscheano está animado desde un principio, más allá de un mero irracionalismo que condena toda razón y consagra al sentimiento, por el propósito de ganar la ciencia para la causa de la vida¹². Cosa que sólo se logra para Nietzsche, en efecto, viendo «la ciencia con la óptica del artista, y al arte, con la de la vida»¹³. Es cierto que esta cura de humildad del saber científico se formula aún de manera ambigua, e incluso abstrusa a veces, en *El nacimiento de la tragedia*, en la medida en que Nietzsche todavía concede ahí al arte la capacidad para alcanzar la esencia del mundo y expresar por tanto una verdad absoluta y definitiva, que le niega a la ciencia. Pero desde el momento en que en los escritos posteriores Nietzsche renuncia ya explícitamente a todo acceso directo e incontaminado a un presunto núcleo de la cosa en sí, entonces la cuestión del papel del intelecto y la de cómo relacionarnos con el error necesario para la vida se convierte en un problema que siempre obtiene en él respuesta histórico-hermenéutica.

Esto, dicho sea de paso, me parece decisivo para librar a Nietzsche de la fácil descalificación que suele hacerse de pensadores tildados de «posmodernos», en el sentido de que su crítica desembocaría en un indiferentismo donde todo vale igual y donde, por consiguiente, no caben propuestas alternativas al mero bambolearse como frágiles barcas en el ceniciento mar del presente. Para considerar este tema con más detenimiento, conviene volver a uno de esos aspectos a los que he aludido antes y que ya en *El nacimiento de la tragedia* desborda el marco metafísico romántico. Me refiero en concreto a la ruptura del paradigma platonizante, que se verifica en su denuncia de que la imagen clasicista de una cultura griega presidida por las ideas de armonía, medida y control racional, no es más que el espejo ideal en que la modernidad se proyecta narcisistamente, procurando legitimarse mediante la identificación con un pasado glorioso.

12 Vid. al respecto el penetrante ensayo de Félix DUQUE, «Nietzsche y la arqueología "romántica" de la cultura» (en *La estrella errante*. Madrid, Akal, 1997), donde se desarrollan fructíferamente algunas sugerencias en consonancia con las de mi libro, *Voluntad de lo trágico*, a propósito del carácter *ultrailustrado*, antes que *contrailustrado*, de esta temprana crítica nietzscheana de la modernidad, se precisan con acierto otras (sobre sus vínculos con el primer romanticismo) y, por lo demás, se añade un nuevo y provocativo enfoque (sobre la posibilidad de un renacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la ciencia).

13 KSA, I, 14; ed. cast., p. 28.

2. Una lectura intempestiva de la «historia universal»

Nietzsche cuestiona esa comprensión puramente racionalista de la historia, que sólo narra el proceso de construcción de una totalidad racional donde el resto es silencio. Y lo que rescata como paradigma intempestivo es la imagen trágico-dionisiaca del caos subyacente a ese primoroso edificio de la greccidad clásica (incluso el carácter histórico de constructo cultural que poseen sus instintos), aquello que la racionalidad socrática oculta y no quiere reconocer como su antecedente, del mismo modo que pretende negar la dimensión oscura, irracionalizable de la existencia¹⁴. En ambos casos, histórico y ontológico, se trata a su juicio de someter lo real a la tiranía del concepto. Para decirlo con las palabras del incisivo intérprete de Nietzsche, Ferruccio Masini, de esta forma el conocimiento se comporta como una especie de Teodicea secularizada, en la medida en que, al concederle sentido a todo cuanto hay, justifica su existencia¹⁵.

Es así, en efecto, como la razón moderna construye una filosofía de la Historia a modo de escenario «universal» para su entronización como fundamento: comprende el devenir como un puro decurso lógico de la Idea, somete la multiplicidad del acontecer a la uniformidad del presente y, en suma, logifica el pasado y lo reduce a identidad consigo misma. Y es precisamente por esta función de teodicea secularizada que cumple la razón socrática moderna por lo que un texto como el ensayo de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuyo tema es propiamente el de los fundamentos metafóricos del conocimiento, comienza, no obstante, con una sarcástica andanada contra la fatuidad de una filosofía de la Historia que se autoproclama «universal» y se ufana de ser la expresión 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 solamente su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si los goznes del mundo giraran sobre él¹⁶.

14 KSA, I. 37; ed. cast., p. 54: «Aquí hay que manifestar que esta armonía, más aún, unidad del ser humano con la naturaleza, contemplada con tanta nostalgia por los hombres modernos, para designar la cual Schiller puso en circulación el término técnico «ingenuo», no es de ninguna manera un estado tan sencillo, evidente de suyo, inevitable, por así decirlo, con el que *tuviéramos que tropezamos* en la puerta de toda cultura, cual si fuera un paraíso de la humanidad: esto sólo pudo creerlo una época que intentó imaginar que el Emilio de Rousseau era también un artista, y que se hacía la ilusión de haber encontrado en Homero ese Emilio artista, educado junto al corazón de la naturaleza. Allí donde tropezamos en el arte con lo «ingenuo», hemos de reconocer el efecto supremo de una cultura apolínea: la cual siempre ha de derrocar primero un reino de titanes y matar monstruos, y haber obtenido la victoria, por medio de enérgicas ficciones engañosas y de ilusiones placenteras, sobre la horrorosa profundidad de su consideración del mundo y sobre una capacidad de sufrimiento sumamente excitable».

15 MASINI, F., «Para una filosofía de los extremos», en Mónica Cragolini y Gregorio Kaminsky (comps.), *Nietzsche actual e inactual*, 2. Buenos Aires, CBC, 1996, p. 17.

16 KSA, I. 875 (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1).

El tono del escrito es sin duda de una enorme crudeza. Nietzsche no sólo despacha con desdén las grandilocuentes pretensiones de una filosofía de la historia universal, en clara alusión a la escuela hegeliana, sino también cualquier pretensión de tomar al intelecto humano como algo más que meramente un medio auxiliar de supervivencia, suponiéndole un origen y una meta que trasciendan a la vida humana. La intensidad del reproche no debe ocultar, sin embargo, que lo que Nietzsche busca en el fondo al curar así de drásticamente la inmodestia de un intelecto que se pretende autónomo, no es hundirlo en el destino de una funcionalidad pragmática puramente animal. Muy al contrario, al poner al intelecto ante sus límites reales, esto es, ante su carácter derivado respecto del instinto fundamental del hombre a la formación de metáforas, lo que quiere Nietzsche es hacerle recobrar su olvidado parentesco con la fuente vital de la que brota todo estímulo artístico, incitándolo a la aventura de un dejarse guiar, no meramente por conceptos, sino por intuiciones. De modo que cuando al final de ese mismo texto Nietzsche habla de un tipo de «hombre racional» y de otro tipo de «hombre intuitivo», no propone optar unilateralmente por el segundo, sino, a través de la conjunción de ambos, «liberar al intelecto de su trabajo de esclavo», de los efectos barbarizantes de un instinto de saber desenfrenado, que reduce la riqueza sin confines de la existencia a los empobrecedores esquemas de la abstracción conceptual¹⁷. Es esa abstracción la que hace que crezca el desierto; que se limen los perfiles de un mundo distinto al nuestro, así el de los griegos, hasta presentarlo como anticipo rudimentario de nuestra luminosa modernidad; es ella la que hace que la naturaleza se convierta en objeto de cálculo y explotación, la tierra, el espacio chato donde la tecnociencia celebra su dominio planetario.

Cual si quisiera glosar esta imagen, en un pequeño texto inédito en prosa titulado «La noche centenaria», que evoca, como el de Nietzsche, el escenario sideral donde se aloja un pobre astro perdido y que presiente un origen menos diáfananamente calculable para cuanto en él acontece, un poeta, Federico García Lorca, escribe:

«Un viento discreto, casi filosófico por lo profundo y lo triste, abanicaba a esta pobre Tierra prisionera en terrible enrejado científico del cuadrante... Este pulpo métrico que chupa la sangre del misterio y acaba con la llanura sin fin... Seguramente la tristeza doctoral de que venía cargada la noche era producida por la protesta de este globo de ensayo, conejo de Indias de Jehová, protesta contra la ciencia y contra los sabios que la van dejando exhausta de secretos mientras que tiene que sufrir las burlas de sus compañeras celestiales que le gritan al pasar: 'Eo, eo, redonda como una naranja, achatada por los polos y ensanchada por el Ecuador'. Y esto realmente es una cosa tristísima, porque en la Antigüedad la Tierra tenía conciencia de sus actos, componía hermosos poemas de palmeras y hombres negros, caballos con alas y rosas gigantescas... Pero a medida que avanza la educación y el concepto humano de armonía va echando raíces, nuestro globo se va convirtiendo, casi sin darse cuenta, en el académico del sistema planetario. El cocodrilo y el antropófago, las dos simas más bellas de la creación, desaparecerán para siempre mientras que el catedrático y el mono, las dos creaciones más grotescas del abuelo del triángulo, vivirán para tormento de ruseñores y hombres buenos.

«Esto es ya inevitable, y la pobre Tierra llora en la soledad de la sombra, rellena de muertos y arrugada por los siglos, esparciendo su melancolía milenaria a través de la noche casi abierta.

«Después de todo... —concluye Lorca en un segundo pasaje del texto— Si la poesía no tuviera el olfato de un perro cazador, costaría mucho trabajo salir de esta caja de cemento Portland en que nos han metido»¹⁸.

17 *Ibid.*, 888-890.

18 GARCÍA LORCA, F., *Prosa*, en *Obras Completas*, vol. 3. Barcelona. Círculo de Lectores. 1997. pp. 311-312.

Este estrechamiento del horizonte de la vida practicado por una racionalidad abstracta y sin poesía es lo que advierte también el poeta predilecto de Nietzsche, Friedrich Hölderlin, cuando en una de sus memorables cartas a Böhlendorff, la fechada el cuatro de diciembre de 1801, comenta que mientras para los griegos lo trágico era el ser consumidos por la llama del fuego celeste que no se había sabido dominar, para nosotros, los modernos, lo trágico es que nos vamos de la vida prosaicamente empaquetados en una caja, tras habernos pasado la existencia metidos entre las cuatro paredes de esas otras cajas de cemento que son nuestras habitaciones y cuartos de trabajo¹⁹.

No olvidar esta diferencia, mantenerla alzada, supone para Hölderlin, como luego para el joven Nietzsche, preservar un sentido de la distancia Grecia-Modernidad que impide la simplista lectura lineal de un clasicismo fofo, el cual identifica su chata imagen del mundo como escenario del progreso de la razón con la hondura de la mirada griega. Que la realización de la razón en la historia no es el resultado de un proceso lógico necesario, sino un acontecer azaroso, libre y trágico, donde el dolor nunca se redime por completo, esto es, entre otras cosas, lo que la preservación de esa distancia intempestiva permite comprender. Con ello Nietzsche desea corregir los excesos metafísicos de un pensar de la identidad. Pero al menos desde el citado ensayo *Sobre Verdad y mentira* —que por eso resulta un texto de capital importancia para comprender la evolución del pensamiento nietzscheano en el sentido ya indicado— queda claro que no a costa de sustituirlo por algo así como un pensar de la pura diferencia, al modo de una gnoseología platónica invertida.

3. Un platonismo insuperable

Si algo deja bien patente el análisis de la génesis metafórica de los conceptos desarrollado en *Sobre verdad y mentira* es que, en el fondo, el «platonismo» no hace sino proyectar transmudadamente el *modus operandi* del intelecto, para el cual conocer es ya un recordar: recordar, esto es, subsumir bajo identidad conceptual la disparidad del devenir²⁰. Pero Nietzsche no pretende en absoluto liquidar semejante proceder del intelecto —a fin de cuentas, modo primario de nuestra supervivencia en el mundo—, sencillamente trata de situarlo en sus justos límites, indicando que al proceso de identificación en que se basa el conocer le es inherente una «mistificación» primordial, o una «falsificación» como también dirá a veces con tono más polémico²¹, en definitiva, una

19 HÖLDERLIN, F., *Werke und Briefe*, hrsg. v. G. Mieth, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, vol. 2, pp. 927-8.

20 KSA, I, 879-880: «Pensemos algo más en la formación de los conceptos: toda palabra viene a dar de inmediato en concepto por cuanto no ha de servir como de recuerdo justamente a la vivencia originaria, única, por completo y absolutamente individualizada a la que debe su origen, sino que tiene que ser apropiada al mismo tiempo para innumerables vivencias más o menos similares, esto es, en rigor nunca iguales, de modo que ha de ser apropiada para casos claramente desiguales. Todo concepto se forma mediante la igualación de lo no-igual». En sus escritos póstumos del último período aparece en numerosas ocasiones esta concepción gnoseológica, así en KSA, II, 502, fragmento 34 <244>, de abril/junio de 1885: «Conocer es el camino para llegar a sentir que ya sabemos algo; es, pues, la lucha contra una sensación de algo nuevo y la conversión de lo aparentemente nuevo en algo viejo».

21 KSA, II, 506, fragmento 34 <252>, de abril/junio de 1885: «Conocimiento: la posibilitación de la experiencia al simplificar enormemente el acontecer real, tanto por el lado de las fuerzas que repercuten en nosotros como por el lado de nuestras fuerzas formadoras: de manera que parecen existir cosas similares e iguales. El conocimiento es falseamiento de lo múltiple e incontable al convertirselo en igual, semejante, contable. La vida es, pues, sólo posible en virtud de este aparato de falseamiento. Pensar es un transformar falsificante, sentir es un transformar falsificante, querer es un transformar falsificante: —en todo esto se halla la fuerza de la asimilación, la cual presupone una voluntad de hacer algo igual a nosotros».

interpretación²². Conocer es ya interpretar como idéntico lo diverso. Si se advierte este primado interpretativo del conocer, se está en condiciones de flexibilizar la rigidez de un intelecto que esencializa sus identificaciones y dogmatiza así sobre lo que sea la realidad.

Dicho de otra manera: si no existe un hiato poco menos que ontológico, una diferencia substancial entre actividad metafórica y actividad conceptualizadora, cabe entonces la posibilidad de pensar un modo de inteligencia que rescate la plasticidad del impulso metafórico primordial, sepa ponerla en primer plano y potencie por tanto la propia capacidad lógica del intelecto en una nueva dirección. Claro que sólo a costa de rebasar antes eso que Vico llamara la «barbarie de la reflexión», justamente el olvidado por parte de ésta de la «lógica poética» que está a la base de su propia lógica abstractiva.

Tal es el auténtico motivo por el que, en una segunda etapa, el Nietzsche «ilustrado» apuesta por la ciencia como vanguardia renovadora de la cultura, y no porque piense ahora que la ciencia accede al ser de lo real. Al desembarazarse de las hipotecas románticas de su primera obra y poner así en crisis el primado gnoseontológico del arte, Nietzsche se ve obligado además a profundizar en su diagnóstico sobre la decadencia de la cultura, llegando a localizar también el valor positivo de aquello que a primera vista genealógica se mostraba como simple error, falseamiento y mixtificación. Es en este punto donde la ciencia aparece como susceptible de volverse sobre sí y revisar críticamente sus propios supuestos, componiendo una historia de la génesis del pensamiento que, como se lee en el aforismo décimosexto de *Humano, demasiado humano*, llega a la siguiente conclusión: «lo que llamamos ahora el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías, que fueron formándose paulatinamente en la evolución global de los seres orgánicos, que han ido creciendo entrelazados y que ahora heredamos como tesoro acumulado de todo el pasado»²³.

Semejante reivindicación del valor de la tradición por parte de uno de los referentes fundamentales de la postmodernidad puede sorprender a más de uno, pero no se trata en absoluto de un lapsus pasajero, sino de una constante en la obra de madurez, que acompaña a la complejidad creciente con que Nietzsche contempla el problema de la superación del nihilismo. En primer lugar, porque es el despliegue mismo de la voluntad de verdad la que la lleva finalmente a sacar conclusiones en contra de su propia veracidad. Como ya había escrito el joven Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, es la propia ciencia la que, llevada a sus límites, se enrosca sobre sí misma, reconoce la ilusión metafísica en que reposa su instinto de verdad y se transmuta en arte²⁴. De hecho, toda la reconstrucción filológica, pero a la vez filosófica del surgimiento de la tragedia apunta a la inseparabilidad última de los instintos apolíneo y dionisiaco, por más que la sima de la que surge su tensión constitutiva nunca se salve por completo. Como los amantes distanciados por un abismo de la imagen hölderliniana del poema *Patmos*, cada instinto es porque se mira en el otro y lo sabe cercano a sí en lo más hondo. En segundo lugar, se trata de una constante dicha apelación al vínculo con lo pasado, porque la ausencia de un fundamento totalizador capaz de conferir un sentido unitario y unívoco al devenir impide sancionar como nueva verdad incondicionada la de un mundo aparente» ¡No, al eliminar el mundo verdadero, hemos eliminado también el mundo aparente!»²⁵, afirma

22 KSA. 12. 104, fragmento 2 <86>, de otoño de 1885/otoño de 1886: «¿Qué es lo único que puede ser el conocimiento? — 'interpretación', no 'explicación'».

23 KSA. II. 37.

24 KSA. I. 99; ed. cast. p. 127: «una profunda representación *ilusoria*, que por vez primera vino al mundo en la persona de Sócrates. —aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser. Esta ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte: en el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo». Cfr. también KSA. I. 101.

25 KSA. 6. 81.

Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*. No nos quedamos en una mera inversión del mundo metafísico. Lo que queda de la metafísica es la posibilidad de experimentar y relatar su acontecer de un modo distinto al de antaño, pero siempre a partir del horizonte histórico-hermenéutico abierto por la experiencia de crisis del presente y no desde una nueva atalaya metafísica. Por eso puede decirse también que la estimación nietzscheana del carácter interpretativo de la ciencia como un constructo o modelo explicativo de lo real de índole falibista, ensayística, se aproxima más a la comprensión que ésta posee hoy día de sí misma (o al menos a su estatuto dentro de la filosofía de la ciencia postpopperiana), antes que a la de la ciencia de su tiempo.

Y, de hecho, la ciencia de la que habla Nietzsche en ese período es una ciencia *sui generis*, una *gaya ciencia*, que practica una química disolutiva de toda certeza sustantiva, coronada por una filosofía histórica de talante hermenéutico bien distinta del positivismo e historicismo entonces reinantes. De ahí que cuando Nietzsche vuelva a comprobar que la ciencia de su tiempo no está a la altura de tales expectativas, antes al contrario, se agosta en un restrictivo modelo de saber, rescate de nuevo al arte como actividad donde sí cabe experimentar la simbiosis de intelecto y voluntad creadoras. Con ello no se trata de una mera recaída en pecados románticos de juventud, como se ha interpretado a menudo, sino de una respuesta madurada a la demanda que ya formulara la *Frühromantik* en su proyecto de una nueva mitología: alumbrar una racionalidad mito-poética a partir de aquellos ámbitos de la creatividad humana en que puede ceder el rigor del concepto. Nietzsche renuncia a que la ciencia pueda llegar a cumplir semejante cometido. Con buen criterio, a mi juicio. No es eso lo que hay que esperar de un tipo de racionalidad cuyo quehacer no deja de orientarse en última instancia hacia la conservación y aseguramiento de la vida. Pero en un mundo ya suficientemente racionalizado en su nivel instrumental por la tecnociencia, y así también desencantado, lo que se requiere es otro estilo de pensar, cuyo modelo vuelve a encontrar Nietzsche en el arte, porque es en él donde el sentimiento de vivir puede verse más estimulado dentro de una cultura que se ha caracterizado por una fuerte represión de dicho sentimiento en ámbitos como la religión o la moral²⁶.

4. Dietética del ingenio

Ahora bien, esta apelación al arte no supone ni una absolutización del mismo ni una salida esteticista. Nietzsche no irracionaliza su alternativa a un intelecto logificador. Es ante todo *en su propia filosofía* donde Nietzsche procura ejercitar un nuevo estilo de pensamiento capaz de expresar mediante símbolos y metáforas —ultrahombre, eterno retorno, voluntad de poder lo son— el carácter esencialmente dinámico, inédito y enigmático de la existencia. Con ello, Nietzsche quiere dar cuerpo y sentido de la tierra al intelecto, un cuerpo grácil, con duende, frente a la obesidad erudita del docto. De ahí su queja: «¿Quién conoce ya por experiencia, entre los alemanes, ese sutil estremecimiento que los pies ligeros en lo espiritual transmiten a todos los músculos?»²⁷. Este aprendizaje de la levedad del espíritu no puede estar sometido a la rigidez del cálculo de una razón

26 Cfr. v.g. KSA, 12, 393-4, fragmento 9 <102>, de otoño de 1887: «una mezcla de matices muy delicados de sentimientos de bienestar y de apetitos animales constituye el *estado estético*. Este último se hace presente solamente en el caso de naturalezas que están capacitadas para aquella plenitud abastecedora y rebosante de vigor corporal: en él se encuentra siempre el *primum mobile*. El sobrio, el cansado, el agotado, el árido (v.g. el erudito) no puede recibir absolutamente nada del arte, porque no posee la fuerza artística primordial, la presión de la riqueza: quien no puede dar, tampoco recibe nada» (Trad. de Joan B. Llinares, en Nietzsche, *Antología*, Barcelona, Península, 1988, p. 219).

27 KSA, 6, 109 (*Crepúsculo de los ídolos*, ed. cast., p. 84).

instrumental. Como afirma Nietzsche en el aforismo 381 de *La gaya ciencia*: «no hay fórmula capaz de determinar la cantidad de alimentos que necesita una inteligencia; si por sus aficiones se inclina a una independencia, a una llegada repentina, a una partida rápida, a los viajes, acaso a las aventuras, para las cuales sólo tienen aptitud los más veloces, preferirá sustentarse con frugal alimento a vivir harta y sujeta. Lo que el buen bailarín pide a su alimentación no es grasa, sino una gran agilidad y un gran vigor, y nada puede apeteecer mejor el ingenio de un filósofo que ser un buen bailarín»²⁸.

Pero esto no supone que el nuevo régimen dietético de las verdades del ingenio filosófico no esté sometido a ninguna disciplina. Nietzsche es muy consciente, como se lee también en *Crepúsculo de los ídolos*, de que «para pensar se requiere una técnica, un plan de enseñanza, una voluntad de maestría —que el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, como una especie de baile», aunque esto incluya, por descontado, «el saber bailar (...) con los conceptos, con las palabras»²⁹.

Una vez más, Nietzsche nos sorprende en este punto con una exigencia de articulación de técnica e ingenio, de proyecto y espontaneidad, que no se compadece nada bien con su imagen vulgarizada como una especie de ludópata filosófico, pero tampoco acaba de cuadrar con la sutil percepción que de él tiene Heidegger como una última variante de pensador metafísico de la subjetividad omnivolente, en la medida en que Nietzsche tiende a pensar esa *techné* como un arte emparentado con la remoción dionisíaca de la rigidez conceptual. Es necesario el trabajo de la cultura para alumbrar un pensar transvalorador del signo reactivo del nihilismo en un signo activo. Por más que Nietzsche apele al carácter esencialmente creador y positivo de la voluntad de poder que invade a todo lo viviente, la afirmación incondicional de la existencia sólo se logra a resultas de un ejercicio crítico-genealógico e histórico-hermenéutico de restablecimiento de la enfermedad de la cultura, y no en un súbito transporte a una presunta salud originaria, «natural» e incontaminada. Pues la voluntad no nombra una entidad definida, sino el constante flujo de fuerzas en devenir que cristalizan puntualmente en un mundo; de tal manera que, como Nietzsche apunta desde bien temprano, incluso los «instintos» se muestran como algo devenido, productos culturales ellos mismos, cuyo sentido puede cambiar. En el contexto epocal del nihilismo, tal es el significado de la apuesta nietzscheana de transvaloración de los valores, posibilitada por el hecho de que las instancias metafísicas tradicionales, incluida la subjetividad fundante de la metafísica moderna, se comprenden ahora en su carácter derivado. Ello supone además, y esto es lo que me parece el paso más decisivo del camino del pensar nietzscheano, que dicha propuesta no se agota en el aprovechamiento de las pulsiones e instintos en pro de una potenciación del sujeto. Para Nietzsche, el pleno despliegue de la *hybris* técnica que acontece en nuestro tiempo pone a ésta en condiciones de volverse sobre sí misma y liberar la posibilidad de un encuentro con la *physis*, que ya no se plantea en términos de rentabilización, sino de acogida en lo extraño y de asombro renovado.

Para concluir: no creo que Nietzsche haya dado cumplida respuesta a todas estas expectativas aquí escuetamente apuntadas, en particular, a la hora de concretar en lo político una vía que no suponga, una vez más, la opción entre uno de los miembros resultantes de la oposición cuyo contexto histórico de surgimiento pretende rebasar. Sí opino, en cambio, que su enseñanza nos ayuda a esclarecer algunos matices de ese intrincado laberinto de la experiencia de la falta de sentido que la crisis de un modelo de racionalidad ha obligado a recorrer al individuo moderno; y que su desme-

28 KSA, III.635 (Trad. cast. de Charo Crego y Geer Groot. Madrid, Akal, 1988).

29 KSA, 6, 109-110 (*Crepúsculo de los ídolos*, ed. cast., pp. 83-4).

surado esfuerzo por pensar en los márgenes de la gramática de la metafísica aún tiene mucho que aportarnos. Recogiendo el espíritu de tal enseñanza, escribiría años más tarde Robert Musil en sus *Diarios*: «Mientras se piense en frases con punto final, ciertas cosas no pueden expresarse»³⁰. Permítanme, pues, que tome en cuenta esta advertencia y, tras haber invocado para ese pensar que está por venir una expresividad cercana a la de la poesía, la música y, en fin, a la de la danza, como de puntillas, dé aquí por concluida mi exposición con unos precarios y provisionales puntos suspensivos...

(Diciembre 1997)

30 MUSIL, R., *Tagebücher*, ed. por A. Frisé. Reinbek, 1976, p. 53.