

El ejercicio de la desilusión en la reflexión crítica de Nietzsche

REMEDIOS ÁVILA CRESPO

RESUMEN

El presente trabajo, que tiene como marco la llamada «escuela de la sospecha», toma a Nietzsche como referencia esencial y plantea la pregunta de si se puede o no vivir sin ilusiones. Con el fin de responder a esa cuestión, se examinan los sentidos posibles del término «ilusión» y se analizan los lugares en los que Nietzsche reconoce que se manifiestan preferentemente las ilusiones: el arte, la metafísica y la moral. Finalmente y tras ese análisis, se intenta una respuesta a la pregunta planteada mostrando cómo, junto a la labor descriptiva y crítica, pero tras un importante cambio de óptica, hay en Nietzsche un trabajo de creación, propuesta y afirmación de ilusiones.

ABSTRACT

This paper deals with Nietzsche's thought and asks the question whether people can live without illusions. In order to answer it, the author analyzes the various senses of the term «illusion», as well as the «places» in which according to Nietzsche the illusions mainly arise. These are: Art, Metaphysics and Morals. After this analysis the author offers a (negative) answer to the proposed question, by showing that beyond Nietzsche's descriptive and critical approach to the illusions, one can find in his work a creative proposal of new illusions.

A la imagen del filósofo de espíritu libre Stendhal agrega un último rasgo que yo no quiero dejar de subrayar (...): «Para ser un buen filósofo hace falta ser seco, claro, sin ilusiones».

(Más allá del bien y del mal, 64)

En tiempos como éstos, herederos de la escuela de la sospecha, en los que un hipercriticismo atroz casi nos obliga a la desesperanza, aún es posible preguntarse sobre el presente y el futuro de las ilusiones. Hoy, que no sólo Dios ha muerto, sino que también caen estrepitosamente los que anunciaban su defunción; cuando el crepúsculo de los ídolos y de las ideologías va seguido del fracaso de los puntos de vista que se proponían a sí mismos como alternativas; ahora que, como decía la canción, «los tiempos están cambiando» y no sólo los tiempos, sino la geografía; aún cabe preguntarse si hay todavía lugar para los sueños o ellos deben inevitablemente perecer.

Las páginas que siguen pretenden reflexionar acerca de si es posible o no vivir sin ilusiones, tomando a Nietzsche como guía e hilo conductor. Voy a dividir el recorrido de esa reflexión en tres tramos: en primer lugar, analizaré el significado del término «ilusión»; luego, examinaré aquellos lugares en los que, según Nietzsche, se muestran preferentemente las ilusiones; por último, intentaré un balance que dé respuesta a la pregunta planteada.

I. EL CONCEPTO DE ILUSIÓN Y LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA DEL DES-ENGAÑO

El diccionario de la lengua española define la ilusión como «concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugerido por la imaginación, o causado por engaño de los sentidos». Además de eso, es ilusión «la esperanza acariciada sin fundamento racional». Y se llama iluso al hombre «engañado, seducido o preocupado».

Es evidente el sentido negativo de trampa, y de falsa realidad, de realidad aparente, que el término ilusión posee. Pero ese sentido indiscutible no es el único. El uso del término indica lo positivo de tener ilusiones en expresiones tales como «me hace ilusión», «me siento ilusionado», etc. En estos casos, el término «ilusión» no tiene tanto el sentido de falseamiento y de engaño, como el de fuerza vital y de motivación. Independientemente de su realidad, la ilusión posee un marcado carácter de utilidad para la vida.

La ambigüedad del sentido usual del término «ilusión» no es ajena a su sentido filosófico, que recoge asimismo esta riqueza de matices. Y así Kant distingue entre ilusiones empíricas (donde la facultad del juicio se encuentra descarriada por la imaginación) e ilusiones trascendentales. Estas últimas resultan de un uso inadecuado —o más exactamente de un abuso— de las categorías. Kant reconoce no obstante su profundo arraigo en la naturaleza humana y la dificultad de erradicarlas. De este modo, en la parte de la Lógica Trascendental que se dedica a su estudio, la Dialéctica Trascendental o Lógica de la ilusión, Kant reconoce

que tales ilusiones son inseparables de la naturaleza humana; que tienen su realidad y no son meras ficciones¹.

Por otra parte, lo que hoy conocemos bajo el término genérico de «escuela de la sospecha», representada básicamente por Freud, Marx y el propio Nietzsche, supone un hito en la investigación del sentido del término «ilusión». Esta última posee muy especiales connotaciones negativas, hasta el punto de que la ilusión es considerada un tipo de error de nefastas e inevitables consecuencias, si no nos apercibimos de él. La conciencia crítica respecto de sí misma y de su propia instalación en el mundo es el único remedio eficaz contra un estado latente de extrañamiento y desvarío. Freud nos enseña a descubrir el Otro que habita en nosotros y a reconocer que somos distintos de lo que creíamos ser. Marx nos invita a desenmascarar un estado de cosas que necesita de ilusiones (autoengaños) para mantenerse, y considera las ilusiones como falsas representaciones (falsa conciencia) que nos hacen ver la realidad no como es, sino como querríamos que fuera.

Bajo el prisma de la llamada escuela de la sospecha, las ilusiones no son simplemente errores que afecten a un contenido particular del pensamiento, ni tampoco mentiras que surjan del conflicto entre lo que decimos y lo que pensamos; son algo mucho más complejo. Por un lado, afectan a la totalidad de nuestra visión del mundo; por otro, no se corrigen mediante el ejercicio de una «buena voluntad», mediante un ejercicio moral. Se necesita una conciencia crítica capaz de desmontar sin contemplaciones una perspectiva distorsionada, aunque para ello tenga que pagarse un elevado precio. El precio podría ser el desengaño y la desilusión.

Y no hay duda de que es así como se presenta la tarea de la filosofía en y después de la escuela de la sospecha: la filosofía, en cuanto actividad crítica y desenmascaradora, es, como ha advertido G. Deleuze en alguna ocasión, propósito de desengaño. La filosofía es el ejercicio infatigable de la desilusión y la práctica sin concesiones del desenmascaramiento. Y aquí está el problema: si efectivamente «ilusión» tiene, como hemos mostrado al principio, el doble sentido de engaño y falseamiento, por un lado, y de fuerza vital y carga positiva y motivadora por otro, en la medida en que la filosofía es propósito de desilusión y de desengaño, en esa medida es voluntad de firmeza y de verdad, pero es también práctica desmotivadora y desmoralizadora.

Esto puede parecer paradójico, pero no es falso. En tiempos como éstos el nihilismo cabalga a lomos de un caballo que asola la tierra que pisa, que por todas partes arroja el anatema del hipercriticismo y asume el privilegio del escéptico: el que no cree en nada, no tiene tampoco nada que hacer. No afirmo que los representantes de la llamada escuela de la sospecha fuesen únicamente destructores. No cargo en su haber este hundimiento que singulariza nuestra época. Bastante tuvieron con asumir, más allá de Descartes, una duda sin trampas y sin dogmas. Su actitud, que se parece en el inicio a la cartesiana, debe más a Hume en su desarrollo; pero es única en su estadio final o desenlace y apenas admite denominadores comunes entre ellos. Freud, Marx y Nietzsche asumen cada cual su propia coda. En todo caso Nietzsche llegó a escribir poco antes de hundirse definitivamente en el silencio: «Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto por el

1 Cfr. *KrV*, A327/B384.

contrario nuestro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*»².

Me propongo analizar el caso Nietzsche. Y sugiero que su posición respecto al problema de las ilusiones es compleja y difícil. Me parece que Nietzsche es un gran destructor, un hombre de extraordinaria y fina puntería capaz de reducir al polvo con una gran economía de recursos el objetivo que aparece en su punto de mira (no en vano Zarathustra procede de un pueblo en cuya tabla de valores se inscribe decir la verdad y manejar con soltura el arco y la flecha); pero Nietzsche es también y sorprendentemente un encantador, un seductor narrador de cuentos, un creador de ilusiones (precisamente por ello, Zarathustra se define a sí mismo como poeta).

En lo que sigue voy a intentar describir la posición de Nietzsche ante el problema concreto de las ilusiones, partiendo de que el término «ilusión» tiene un campo semántico casi coincidente con el término «valor», hasta el punto de que, cuando Nietzsche advierte que no es posible prescindir de valores, eso significa que no podemos prescindir de las ilusiones para vivir; pero eso no quiere decir que no sea posible establecer un criterio que nos permita diferenciar las ilusiones, clasificarlas, jerarquizarlas. El valor de una ilusión depende estrictamente del *tipo* de vida que la ponga a su servicio. Las ilusiones son siempre «síntomas»; son símbolos —en el sentido de Ricoeur— que revelan y encubren un origen: ese origen es la vida, un tipo de vida. Al filósofo, como al médico, le corresponde evaluar las ilusiones, es decir, analizar esos síntomas y establecer un diagnóstico, que consiste en poner en relación un tipo de ilusiones con un tipo de vida. A eso es a lo que Nietzsche llama genealogía.

La relación del genealogista con el médico, que no carece de importancia, no está tampoco libre de paradojas. En primer lugar, el criterio para distinguir las «buenas» de las «malas» ilusiones tiene que ver con el estado de salud del que las inventa. Pero se advierte ya el problema: ¿qué decir del médico —o el genealogista— que tiene que asumir el riesgo de hacer corresponder una escala de valores-ilusiones con un estado de salud determinado? ¿Cómo puede él garantizar que su posición no está ella misma distorsionada por la morbilidad, por la patología? ¿Quién puede llevar a cabo una definición de la salud?

En principio es inevitable tener en cuenta el paso del «modelo judicial», propio del pensamiento ilustrado, al esquema o a la relación «médico-paciente», aportado por la reflexión nietzscheana. Este último resulta con todo menos paradójico, pues los inconvenientes propios del primer esquema —la razón sometida a su propio tribunal es, a la vez, juez y parte en un proceso en el que se trata de dar respuesta al problema de su origen, su validez y sus límites— no parecen reproducirse en el segundo: un médico puede estar tan interesado en su salud, que no esté dispuesto a ocultarse ninguno de sus síntomas, con vistas a establecer un diagnóstico certero y a tratar correctamente la enfermedad. Pero la paradoja no se elimina del todo: el médico no está a salvo de la enfermedad. De otra manera: toda evaluación de valores se hace siempre desde una escala de valores. Y así Nietzsche podría hacerse cargo

2 *Crepúsculo de los ídolos*. La moral como contranaturaleza. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1975, p. 58. *Nietzsche Werke*. Kritische Gesamtausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter, Berlin, 1967-1982 (en adelante abreviaremos con las siglas KGW), VI, 3, 81.

de un círculo hermenéutico que cuenta con el carácter prejuicioso de toda interpretación. Ningún discurso carece de supuestos y todo punto de vista es siempre revocable y finito.

Pero antes de abordar directamente estos problemas, conviene analizar uno a uno los lugares en los que preferentemente y según Nietzsche se manifiestan ilusiones. Y estos son en concreto: el arte, la metafísica y la moral.

II. EL MARCO DE LAS ILUSIONES

II.1. Arte y representación

El caso del arte, tal como lo afronta Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, es, desde luego, paradigmático. Y lo es porque en él tiene lugar un desplazamiento que va desde la consideración del mismo como una ficción sintomática de una vida ascendente, hasta su evaluación como una «mala» ficción. Este desplazamiento cabe entenderlo sobre la base de la oposición entre el hombre trágico y el hombre teórico. O, sencillamente sobre lo que fue la tragedia para Esquilo y Sófocles y lo que fue, más tarde, para Eurípides.

Arte trágico es, primero, unión apasionada entre Apolo y Dionisos; pero luego, por una intolerable falsificación, la tragedia representa una separación *contra natura* entre razón e instinto. El cambio operado en la esfera artística marcó el destino de la cultura occidental y, concretamente, de los campos respectivos de la filosofía y de la moral, hasta el punto de que aquella separación es, filosóficamente hablando, equivalente al dualismo socrático-platónico entre mundo verdadero y mundo aparente. Y, desde el punto de vista de la moral, equivale a la introducción de una separación, de un abismo radical entre la virtud y la pasión.

La noción nietzscheana del arte no difiere en principio de la ofrecida por Schopenhauer en el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*. El mundo como representación es el mundo como teatro, como puesta en escena, como carnaval y mascarada³; y es, además y derivadamente, el mundo dividido en dos mitades interdependientes: un sujeto que representa y un objeto representado. El arte pertenece a la esfera de la representación como su forma más acabada y perfecta: Sujeto y Objeto son allí puros, sin mezcla. Nietzsche añade a esto su consideración del arte trágico como el modo en que el hombre griego encontraba sentido a su vida. En el arte trágico Nietzsche destaca el carácter sublimador de Apolo y su acción benéfica en favor de la existencia: el mundo y la vida sólo se hallan justificados como fenómeno estético.

Lo que el arte trágico plantea es la polaridad entre una sabiduría profunda y pesimista, que amenaza la vida, y una voluntad lúdica, imaginativa y estética. El modo en que aquel arte afronta esta polaridad consiste en la afirmación de cada una de las partes y de su mutua dependencia, hasta el punto de que la intensidad del primero condiciona la elevación y la cualidad estética de la imagen ofertada por el segundo. La tragedia es contemplación pavorosa de un fondo dionisiaco y sublimación artística de ese abismo. Y es esto lo que singula-

3 Sobre el origen de la consideración del mundo como teatro, cfr. la obra de TRÍAS, Eugenio: *Drama e identidad*. Ariel, Barcelona, 1984.

riza el arte trágico de Esquilo y de Sófocles: la afirmación conjunta de los dos elementos y, sobre todo, el hecho de que las imágenes apolíneas tienen como condición aquella sabiduría y aquel peligro. Insisto en que Apolo —y el arte en general— ofrece la posibilidad de transmutación de una visión insoportable: «para poder vivir —dice Nietzsche⁴— tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses: esto hemos de imaginarlo sin duda como un proceso en el que aquel instinto apolíneo de belleza fue desarrollando en lentas transiciones, a partir de aquel originario orden divino titánico del horror, el orden divino de la alegría: a la manera como las rosas brotan de un arbusto espinoso».

Así pues, respecto al significado y al valor del arte en la época trágica de los griegos, conviene retener lo siguiente: el arte apolíneo no sólo fue una ficción útil, sino, además, necesaria para la vida; en segundo lugar, estas ficciones tienen a su base la experiencia del sufrimiento: el hecho indiscutible del dolor fundamenta el derecho, quizás también indiscutible, a fabricar ilusiones; finalmente, la tragedia es afirmación doble: del dolor y de su transmutación en belleza.

El ocaso de lo trágico coincide con la aparición y desarrollo de una nueva visión del mundo extraña a la anterior y que Nietzsche evalúa como decadente y degradada. Sobre la base común de la experiencia del sufrimiento y de la búsqueda de un sentido, de una justificación del mismo⁵, lo que cambia es justamente la evaluación y la interpretación. En un caso, el dolor es afirmado como una componente esencial de la vida y transformado en belleza; en el otro, el dolor es interpretado como consecuencia, como castigo, como pena mediante la cual se salda una deuda, una culpa. Es así como tiene lugar la ilusión moral que es para Nietzsche una ilusión nefasta: la culpabilización de la existencia. Frente a una constitución saludable y heroica a la que Nietzsche se refiere con el término *Heiterkeit* (serenidad, jovialidad), el tipo hombre resulta ahora empequeñecido, presa del miedo, de la debilidad y de la cobardía.

Nietzsche acusa al cristianismo de haber extendido una interpretación según la cual esta vida es un proceso de justificación y un camino ascético hacia otra vida en la que el dolor no existe. Pero antes incluso de que el cristianismo difundiera esta interpretación tuvo lugar un proceso de erosión de lo trágico en el interior mismo del pueblo griego; un proceso que preparará el camino para el triunfo posterior del cristianismo.

Entre los espectadores de la tragedia antigua, Nietzsche considera que había dos que no la entendían y, por lo tanto no la estimaban. Se trata de Eurípides y Sócrates. Eurípides consideraba el entendimiento como la raíz de todo gozar, y algo análogo ocurría con Sócrates: la máxima fundamental de la estética de Eurípides —«todo debe ser inteligible para ser bello»— es análoga a la máxima socrática —«sólo el sapiente es virtuoso». La belleza y la virtud deben plegarse a la medida impuesta por la inteligencia: al orden y a la causalidad. La sabiduría tendrá como objetivo la reducción de lo desconocido a lo conocido, lo regular y lo previsible. De ahí que Eurípides no pretenda ya sorprender al espectador, sino explicar las

4 *El nacimiento de la tragedia*. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 53 (KGW, III, 1, 32).

5 Cfr. al respecto *La genealogía de la moral*. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 78 (KGW, VI, 2, 320).

razones por las que algo ocurre y debe ocurrir de una determinada manera. La descripción deja paso a la justificación: desde el inicio del drama se sabe ya qué ha sucedido y qué debe ocurrir después. Y, puesto que todo es previsible y está sometido al orden causal impuesto por la inteligencia, nada debe sorprender: el personaje cuenta desde el principio de la pieza dramática quién es y cómo actuará. La obra de arte abandona el discurso de la vida para instalarse en el plano del intelecto y ofrecer el relato puntual y reglamentado por la razón y la inteligencia. A partir de aquí la antítesis originaria entre lo dionisiaco y lo apolíneo es sustituida por la antítesis entre lo dionisiaco y lo socrático, y el drama se situará sobre la negación previa del primero y la afirmación definitiva del segundo.

Los ataques de Nietzsche se dirigen contra el predominio de lo lógico y de la racionalidad. Contra el predominio del hombre teórico, gracias al cual se instala la convicción de que al pensamiento le es dado llegar, mediante el hilo de la causalidad, hasta los abismos más hondos del ser. Este «optimismo racional» es evaluado negativamente y bajo él se descubre la convicción ilusa de acuerdo con la cual si los hombres usaran correctamente su juicio, el sufrimiento podría evitarse. Además y como ha advertido agudamente Schmidt⁶, la identificación atribuida a Sócrates entre saber, virtud y felicidad, provocó en Nietzsche un rechazo tan apasionado que le llevó a afirmar que el genio no radica en el conocimiento, sino en el instinto, y que sólo se obra perfectamente en tanto se obra instintivamente. En definitiva, el ocaso de lo trágico coincide, pues, con la moralización del sufrimiento y con el triunfo de lo que P. Ricoeur⁷ ha llamado la «visión ética» del mal, frente a la «visión trágica» del mismo. Aquélla consiste en la explicación del mal por la libertad, mientras que la segunda subraya que el mal es anterior al hombre y es más padecido que causado por él.

Habría desde luego que discutir si es o no suficiente, respecto al problema del mal, una posición trágica, donde apenas cabe la experiencia de la libertad y de la responsabilidad. En todo caso lo que de momento puede constatarse es el rechazo por parte de Nietzsche de la interpretación del sufrimiento como castigo y, por tanto, como argumento contra *esta* vida. Por otra parte, esta primera obra se salda con el reconocimiento de que Kant y Schopenhauer habían llevado a cabo una gran victoria contra el optimismo del hombre teórico. El primero niega la posibilidad de conocerlo todo siguiendo los hilos de la causalidad; por su parte, Schopenhauer muestra el error de una consideración según la cual el intelecto puede «mejorar» el ser.

II.2. Metafísica y nihilismo

En un primer momento, Nietzsche evaluó las posiciones respectivas de Kant y Schopenhauer como dos posiciones valientes y críticas respecto del optimismo socrático: «La valentía y sabiduría de Kant y Schopenhauer —escribe en *El nacimiento de la tragedia*⁸—

6 Cfr. *Nietzsche und Sokrates*. Verlag Anton Hain. Meisenheim am Glau, 1969, pp. 341-342.

7 Cfr. al respecto *Finitud y culpabilidad*. Trad. C. Sánchez Gil. Taurus, Madrid, 1982, caps. II y III.

8 Ed. cit., p. 148 (KGW, III, 1, 114).

consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura». Nietzsche encuentra allí un planteamiento crítico respecto de la creencia en verdades eternas y en leyes de validez universalísima. En esa línea crítica de reconocimiento de unos límites para la razón teórica y para la acción se inscribe su posición en ese período y la de varios escritos del período medio.

Así por ejemplo, en *La gaya ciencia*, Nietzsche asegura que el principio «todo efecto tiene una causa» expresa únicamente el modo como nuestro intelecto capta el mundo. Causa y efecto son conceptos que como el punto, la línea y la superficie no poseen posiblemente un correlato, sino que tienen el carácter de medios, de instrumentos que una especie como la nuestra utiliza para vivir⁹. El principio de causalidad vendría a ser una ilusión, una ilusión necesaria, producto en última instancia del instinto de conservación. Y no sólo ese principio; podría haber ficciones, creencias, que resultarían inevitables y, por tanto, necesarias para vivir. Ahora bien, una ilusión necesaria deja ya de tener las connotaciones negativas que hemos señalado más arriba y, por otra parte, acerca inevitablemente la reflexión de Nietzsche a la de Kant.

Uno de los más importantes estudios que conozco sobre el tema, el de Hans Vaihinger, arranca de estas consideraciones. Vaihinger, desde un análisis de sesgo inequívocamente kantiano, articula su estudio en torno a tres tesis que quisiera destacar y discutir. En primer lugar, Nietzsche consideraría las categorías y los principios filosóficos como «ilusiones necesarias», que sólo son ficciones *in malo sensu*, cuando se les adscribe erróneamente un carácter de realidad. En segundo lugar, el carácter de «ilusión necesaria» vale de manera especial para el citado principio de causalidad. Finalmente, Vaihinger advierte que si Nietzsche hubiera vivido lo suficiente, hubiese acabado por aceptar la utilidad y la necesidad de las ficciones religiosas¹⁰. El magnífico estudio de Vaihinger hace, sin embargo, a mi juicio una lectura demasiado «positiva» de la ilusión en Nietzsche. Creo que es posible y es necesaria otra lectura y otra valoración de la ilusión, para cuya práctica conviene precisar la posición de Nietzsche frente a Kant y a Schopenhauer respectivamente, y en concreto ante la problemática de la esencia y la necesidad de la metafísica.

Nietzsche identifica la esencia de la metafísica con el dualismo: lo característico de la reflexión metafísica es la distinción de dos planos de realidad, la división en dos mundos completamente separados, llámense éstos «mundo verdadero» y «mundo aparente», «mundo inteligible» y «mundo sensible»; o «libertad» y «naturaleza», «autonomía» y «heteronomía». La dualidad ser-apariencia, adoptada de un modo u otro por la metafísica occidental, remite a una distinción valorativa que permanece oculta, impensada y no tematizada por la metafísica, pero que condiciona todo su desarrollo. Remite a una distinción maniquea, que desca-

9 Cfr. *La gaya ciencia*. Libro Tercero, parág. 112 Trad. L. Jiménez Moreno. Ed. Narcea, Madrid, 1973, pp. 232-233 (KGW, V, 2, 151).

10 *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Trad. T. Orduña. Revista Teorema, Valencia, 1980, pp. 23-60. Sobre cada una de las tres tesis citadas, véanse especial y respectivamente las páginas 50, 53 y 57-60. Sobre esta temática confróntese mi artículo «Metafísica y Nihilismo: una reflexión sobre las contradicciones de nuestro tiempo». *Gazeta de Antropología*, 5 (1987), pp. 29-38.

lifica desde el inicio uno de los términos, uno de esos dos mundos dramáticamente enfrentados. El bien, la verdad, la dicha, la belleza, son patrimonio exclusivo de uno de esos dos mundos: del *otro mundo*. Y si acaso aparecen alguna vez en éste, lo hacen escasa y momentáneamente, como para dejar constancia de su naturaleza extranjera y exótica.

Aunque en sus más tempranos escritos valorara positivamente el planteamiento kantiano, Nietzsche apreciará más tarde que la filosofía de Kant es, como la de Platón, una filosofía escindida, bifronte, dual. Una de las vértebras de su sistema, la noción de lo trascendental, conduce a la distinción radical entre noúmeno y fenómeno; y es precisamente en ese sentido en el que la filosofía kantiana aparece como un momento más en el recorrido iniciado por Platón. En ambos casos está presente la *décadence* y, por tanto, en ambos casos se halla presente el germen que posibilitará un fenómeno constatado a gran escala: el nihilismo.

Volveremos más adelante sobre el significado de esos dos términos, de momento conviene destacar que Nietzsche asigna al proyecto platónico y al kantiano una misma voluntad: la voluntad de verdad. Y esa voluntad es objeto de la desconfianza de Nietzsche, de tal manera que ya no es la verdad, sino los intereses que mueven al hombre hacia ella lo que ocupa el primer plano de la reflexión nietzscheana. Y es así como las preguntas de indudable corte kantiano acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, cómo es posible la verdad y cómo es posible la metafísica, se transforman en Nietzsche en las siguientes: por qué tenemos necesidad de los juicios sintéticos *a priori*, por qué tenemos necesidad de la verdad y por qué tenemos necesidad de la metafísica. Vamos a examinar esta última cuestión.

La reflexión kantiana constituye, como se sabe, el punto de partida del pensamiento de Schopenhauer, quien, en la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*¹¹, añadió un capítulo en el que pretendía dar una explicación al hecho de la «necesidad metafísica» experimentada por todo hombre, independientemente de su condición particular. Por metafísica se entiende allí el conocimiento que va más allá de las posibilidades de la experiencia. Y hay dos clases de metafísica: la religión (metafísica para el pueblo) y la filosofía (metafísica para el hombre culto). Desde luego, el asombro ante el mundo y ante la propia existencia no tiene nada que ver con una curiosidad desinteresada. Todo lo contrario: la actitud reflexiva orientada a dar satisfacción a la necesidad de trascender la apariencia es, a su vez, producto del sufrimiento experimentado mientras vivimos y de la sombra de la muerte que se cierne sobre cada cual como una amenaza. No hay metafísica sin dolor. No hay nada más universal como la desdicha. La condición humana no tiene más señas de identidad que esa experiencia negativa: la felicidad nos individualiza, el dolor nos hace coincidir. Sobre esa coincidencia universal se levanta la tendencia también universal a trascender los límites de la experiencia: la necesidad metafísica.

Por su parte, Nietzsche no estuvo de acuerdo en que la metafísica fuese una necesidad, o mejor, en que esa necesidad fuese, además, universal. En los *Fragmentos Póstumos* encontramos muchos que hacen referencia a esta cuestión, pero que la resuelven de modo muy diferente a su maestro. Como él, también Nietzsche designa con el término «metafísica»

¹¹ Cfr. Libro Primero, cap. XVII. *Werke in zehn Bänden*, III. Diogenes Verlag AG, Zurich, 1977, pp. 186 ss.

todo intento de traspasar el umbral de la experiencia y de ir más allá de este mundo; como Schopenhauer, también en ese intento adivina Nietzsche el rostro crispado del sufrimiento y la disimulada mueca del dolor. Pero la expresión «necesidad metafísica» está lejos de designar un hecho indubitable y es más bien una aporía, un problema: ¿quién tiene necesidad de la metafísica? ¹².

Frente a la generalización de Schopenhauer, Nietzsche considera que el sufrimiento, aunque sea una experiencia sentida por todos los hombres, no es sentida del *mismo* modo, no es valorada de igual forma por todos los individuos ¹³. Existe ciertamente una necesidad de postular un mundo verdadero, inmutable, indestructible y eterno. Pero la pregunta que se impone es ahora: ¿Qué dice esa necesidad de quien la siente? ¿No podría ser un síntoma, una característica de un tipo humano y no de la especie humana en general?

Con un razonamiento que sitúa a Nietzsche en las proximidades de Feuerbach y de Marx, se establece que «aquel» mundo no es causa, ni modelo, ni fin de «este» mundo, sino que es la consecuencia necesaria de la devaluación del «mundo aparente», que, tal como es (cambiante, perecedero, en devenir), resulta insoportable. No es que la apariencia tome su «ser» prestado del «mundo verdadero», sino al contrario: el recurso al otro mundo nace de la necesidad experimentada por el hombre que sufre a causa de este mundo, por un tipo de hombre «doliente, fatigado, improductivo» ¹⁴. Y siendo así, ¿no sería posible un tipo de hombre absolutamente diferente ¹⁵, un tipo de hombre capaz, al menos, de un veredicto distinto en este juicio en el que el acusado es la vida, esta vida? En todo caso, y para responder a ese interrogante, Nietzsche vuelca su atención en una disciplina capaz de arrojar luz sobre la tipología humana: la psicología.

Es este recurso el que le permitirá evaluar la necesidad metafísica como un síntoma de decadencia: de agotamiento, debilidad, extenuación. Y la decadencia es la condición para el surgimiento del nihilismo; una condición necesaria, no suficiente. Para que este último tenga lugar es preciso, además y según Nietzsche, generalizar un sentimiento —la decepción— y tomar conciencia de un hecho —el de que las categorías (ser, unidad y finalidad) no tienen valor absoluto. El nihilismo aparece cuando nada tiene ya sentido, cuando la decepción ante un pretendido *fin* del devenir amenaza por todas partes; aparece, además, cuando se descubre la ilusión de la sistematización, de la totalidad, de la *unidad* de lo que es; y, por fin, cuando el mundo-verdad, el *ser*, opuesto al mundo del devenir, de la ilusión y de lo falso, se revela únicamente como respuesta a determinadas necesidades psicológicas. Para Nietzsche, *fin*, *unidad* y *ser* no son otra cosa que categorías de la razón, y en la creencia en dichas categorías estriba la causa del nihilismo: nosotros hemos medido el valor del mundo por esas categorías que, además, han sido referidas a un «mundo verdadero» puramente ficticio ¹⁶.

12 «Fragmentos Póstumos», *KGW*, VIII, 1. 7 (2).

13 *KGW*, VIII, 1, 8 (2).

14 *KGW*, VIII, 2, 9 (60).

15 «Otra especie de hombre rebosante de fuerza y jubilosa vería con gusto precisamente las pasiones, lo irracional y el cambio de sentido eudemonológico, sin eliminar sus consecuencias, peligro, contraste, muerte...» *KGW*, VIII, 3, 18 (16).

16 *KGW*, VIII, 2, 351, 11 (99) ss.

J. Granier¹⁷ ha observado con toda razón que Nietzsche no critica sin más el *uso* de estas categorías (que en realidad valdrían como principios reguladores), sino el *abuso* de las mismas, que consiste en aplicarlas más allá de este mundo o en creer que tienen validez en sí. La proximidad a la reflexión kantiana queda así evidenciada por parte de Granier, como antes hemos notado a propósito de Vaihinger. Pero hay mucho más y eso no es todo.

Nietzsche no habría avanzado un paso sobre la reflexión kantiana si la pregunta ¿por qué tenemos necesidad de los juicios sintéticos *a priori*? llevase implícita la convicción de que seres como tales como nosotros tienen *todos* necesidad de tales juicios. Si se admite la universalidad de esta necesidad (obsérvese que ese era el caso de la necesidad metafísica), la pregunta ¿por qué tenemos necesidad de tales juicios? es equivalente a la pregunta kantiana ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Y el discurso nietzscheano no haría más que añadir oscuridades inútiles al problema nítidamente planteado por Kant. Pero la pregunta de Nietzsche no es retórica; ella supone ya —con justicia o no y ése es el problema— que el uso inmanente de las categorías de la razón, aunque no sea injustificado, no rige con la universalidad que Kant pretende. Este es un punto de desacuerdo indudable entre Kant y Nietzsche. Y no parece que quepan muchas meditaciones. Por eso, la interpretación pragmática del conocer por parte de Nietzsche y que consiste en la identificación de verdad y valor es de una importancia capital y subraya los aspectos diversos en sus planteamientos respectivos. Pero examinemos esta cuestión con algún detenimiento.

Como se ha apuntado anteriormente, el nihilismo consiste —aunque no sea sólo eso— en la toma de conciencia del uso restrictivo de las categorías de la razón. Y es evidente que, desde esa perspectiva, el discurso kantiano y el de Nietzsche son en cierto modo discursos nihilistas. Pero este último pretende llevar a sus últimas consecuencias lo que sólo estaba esbozado en la posición de Kant en cuanto «nihilismo incompleto». En efecto, a pesar de que «el otro mundo», el «mundo verdadero», el mundo de las ideas y de los ideales, fuera rechazado por Kant en el plano concreto de la razón teórica, Kant lo conquista de nuevo para la razón práctica. Los valores superiores siguen teniendo vigencia y Dios mismo es recuperado para una parcela de la razón cuya importancia no cabe minimizar, hasta el punto de que habría que preguntarse si Kant no miraría con profundo recelo y con no menos desconfianza todos los intentos de mantener su propuesta ética eliminando cualquiera de los tres postulados que le servían de base. Habría que preguntarse si este hecho, el de la inclusión de la existencia de Dios como uno de los postulados de la razón práctica, que despertó las ironías de uno de sus más insignes compatriotas, Heine¹⁸, no tuvo en Kant otras motivaciones que las puramente conservadoras. El mismo Nietzsche, por extraño que pueda parecer, consideraba el valor de estos postulados muy por encima de aquel sobre el que Schopenhauer había construido su proyecto moral: la compasión¹⁹.

17 *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Ed. du Seuil, Paris, pp. 246 ss.

18 Cfr. *Alemania*. Trad. Max Aub, UNAM, México, 1972, pp. 82-83.

19 «Amar al hombre *por amor a Dios*, ése ha sido hasta ahora el sentimiento más aristocrático y remoto a que han llegado los hombres. Que amar al hombre sin ninguna oculta intención santificadora es una estupidez y una brutalidad *más*, que la inclinación a ese amor al hombre ha de recibir su medida, su finura, su grano de sal y su partícula de ámbar de una inclinación superior: quienquiera que haya sido el hombre que por vez primera tuvo ese sentimiento y esa "vivencia", y aunque acaso su lengua balbucease al

Desde luego, Nietzsche no lo suscribía, puesto que él parte del hecho de que «Dios ha muerto». Y en seguida se verá otra importante diferencia entre Kant y Nietzsche: Kant concibe su *KrV* como «giro copernicano», en la medida en que, desde el punto de vista allí adoptado, no es nuestro conocimiento el que se rige por los objetos, sino que son las cosas en cuanto objetos las que se rigen por nuestro modo de conocerlas. Ahora bien, esta «revolución copernicana», que afecta exclusivamente a la razón teórica, es considerada por Nietzsche insuficiente y pretenderá extenderla hasta el campo de la razón práctica: no es nuestro querer el que se rige por el bien, sino el bien mismo el que está regido por la facultad de querer. Desde una perspectiva muy cercana a la de Spinoza, Nietzsche considera que el valor no es algo dado hacia lo cual tiene que tener toda voluntad, sino algo puesto por cada voluntad como una condición sin la cual ella no puede afirmarse como tal voluntad. Aquí estriba sin duda el pragmatismo de Nietzsche, que enlaza también con un cierto relativismo, si bien es necesario precisar la significación de tales términos.

Uno de los ejes principales alrededor del cual se vertebra la reflexión de Nietzsche es el hecho de la diversidad de escalas de valores y el de la incompatibilidad de las mismas no sólo a lo largo del tiempo, sino también y especialmente en un momento histórico concreto. Pero, además, Nietzsche cifra la excelencia del valor en la circunstancia misma de esa diversidad²⁰. Pues el valor viene dado por la referencia a *una voluntad que, como se sabe, no es la misma* en cada una de sus objetivaciones. Por tanto, la filosofía de Nietzsche es una filosofía de la diferencia y no un pensar de la identidad: mientras Kant busca las razones de la dignidad humana en lo común, en lo universal, en lo que hace coincidir a un hombre con otro, Nietzsche insiste en que no hay más reconocimiento que el de la diferencia, lo distinto, lo genuino. Y así, la meditación kantiana se interesa básicamente por la identidad, por el acuerdo, por el consenso; frente a la de Nietzsche, que destacará en primer plano, la diferencia, lo irreductible, el disenso. Kant y Nietzsche llaman cada uno a esos elementos tan distintos «valor», «dignidad» y «virtud».

II.3. Moralidad, causalidad y economía

Por lo que respecta al tema de la causalidad —segunda de las tesis de Vaihinger que quisiera discutir— y de acuerdo con la referencia hecha más arriba a *La gaya ciencia*, Nietzsche considera ese principio como una ilusión necesaria. Pero allí mismo, admite también que ese principio es algo derivado y consecuencia de un prejuicio: de un prejuicio moral.

Junto a la consideración de que el principio de causalidad expresa el modo como nuestro intelecto capta el mundo, Nietzsche observa también que a la base de la utilización del

intentar expresar semejante delicadeza, ¡continúe siendo para nosotros por todos los tiempos santo y digno de veneración, pues es el hombre que más alto ha volado hasta ahora y que se ha extraviado del modo más hermoso!» (*Más allá del bien y del mal*. El ser religioso. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 85-86). (*KGW*, VI, 2, 77).

²⁰ Cfr. *Así habló Zaratustra*. De las alegrías y de las pasiones. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 63. (*KGW*, VI, 1, 38).

mismo existe un prejuicio casi religioso al que tampoco Schopenhauer permaneció ajeno. Se trata de la aplicación indiscriminada del concepto de voluntad humana a la naturaleza en general. Según Nietzsche²¹, los principios «no hay efecto sin causa», o «cada efecto es una nueva causa», no eran primeramente distintos de «donde se ha obrado se ha querido» o «no se puede obrar más que sobre seres que quieren». Pero, de ese modo, el principio de causalidad se originaría a partir de la experiencia que tiene el hombre de su propio querer y de su extrapolación al resto de los fenómenos naturales. Y es bajo esa extrapolación bajo la que encuentra Nietzsche un prejuicio típicamente moral que hace del principio causal un principio secundario y derivado. Tras el principio «todo efecto tiene una causa» descubre Nietzsche la intención moral de juzgar la vida y de buscar culpables. Bajo el uso del principio de causalidad, anida la ecuación moral culpa-castigo.

Esto es algo que se evidencia en escritos posteriores como *El crepúsculo de los ídolos*, en el que Nietzsche advierte a propósito de la voluntad libre que ella no es más que un instrumento en manos de quienes pretenden juzgar y castigar la vida. La libertad ante la ley era el paso adecuado para instaurar la responsabilidad ante el legislador; pero siempre se suponía un orden dado de una vez para siempre y la posibilidad de ser castigado si la ley se incumplía: «A los seres humanos se los imaginó “libres” para que pudieran ser juzgados, castigados, para que pudieran ser culpables: por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia»²². A esta ecuación moral opone Nietzsche la necesidad de los acontecimientos. Afirmar que un acontecimiento es necesario no significa tanto afirmar que tiene una causa, cuanto que no podría y, por tanto, no debería ser de otro modo.

Las consideraciones hechas hasta aquí, en el terreno del arte y en el de la metafísica conducen, pues, a la moral como al lugar exacto donde radican los prejuicios que invaden uno y otro terrenos. Pero, ¿cuál es exactamente el carácter y el contenido de ese prejuicio moral?

A. Camus ha afirmado con razón que Nietzsche ha escrito el *Discurso del método* de su tiempo²³. En efecto, Descartes planteó la posibilidad de una ilusión radical, de que todos los contenidos de la conciencia estuviesen trabados por un falseamiento originario que hiciera de nuestra pasión por la verdad un ejercicio imposible e inútil. Y si Nietzsche ha escrito el *Discurso del método* de su tiempo, si su planteamiento conduce hasta el final el iniciado por Descartes, es así porque la duda no es sólo la suspensión temporal del juicio, sino más bien la sospecha de que, tras los juicios comúnmente aceptados, existen motivaciones inconfesadas y desconocidas que determinan, desde lo oscuro y lo latente, la marcha entera de la historia humana. Se trata de poner en evidencia qué hay detrás de todo lo que consideramos por encima de toda sospecha²⁴; qué tipo de fuerzas (activas o reactivas) son las que

21 Cfr. *La gaya ciencia*. Libro Tercero, parág. 127. Ed. cit., p. 244 (KGW, V, 2, 160-161).

22 *Crepúsculo de los ídolos*. Los cuatro grandes errores. Ed. cit., pp. 68-69 (KGW, VI, 3, 98).

23 Cfr. *El hombre rebelde*. Trad. L. Chávarri, Losada, Buenos Aires, 1973, p. 65.

24 Esta voluntad coincide sin duda con la voluntad ilustrada y Nietzsche parece prolongar la línea iniciada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, donde en el Prólogo a la Primera Edición de 1781 advertía en nota a pie de página que la religión y la legislación pretendían a menudo escapar a la crítica: «la primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre» (KrV, A XI).

instrumentalizan y permanecen enmascaradas detrás de las ilusiones, es decir, de los sistemas de valores.

Ciertamente y como al propio Nietzsche no se le ocultó, una investigación así tiene que levantar muchas voces en contra; precisamente Nietzsche advirtió que una investigación dispuesta a no retroceder ante nada tendría siempre en contra suya los prejuicios y las trabas de la moralidad al uso y, en definitiva, siempre tendría como adversario «al corazón»²⁵. Pues bien, la investigación que lleva como título *La genealogía de la moral* es justamente la práctica de ese intento de poner en conexión un sistema de valores-ilusiones con un determinado tipo de vida, con una determinada constitución fisiológica y anímica. De ahí que Nietzsche insista en el triple carácter psicológico que tiene la genealogía: psicología del cristianismo, psicología de la conciencia y psicología del sacerdote.

El balance de cada uno de los tres tratados que componen *La genealogía* es, de acuerdo con lo expresado por Nietzsche en lo que puede considerarse su autobiografía —en *Ecce Homo*²⁶— el siguiente: el primero advierte que el cristianismo surgió del espíritu del resentimiento y que su triunfo coincide con la inversión de los valores y la rebelión de los esclavos. El segundo tratado desvela la conciencia (*Gewissen*), no como la voz de Dios que se hace oír en el interior del hombre, sino como la interiorización del instinto de crueldad. El tercer tratado advierte lo que valen los ideales ascéticos cuando son instrumentalizados por el sacerdote.

Este último tiene especial importancia para la problemática que estamos examinando, pues lo que Nietzsche constata a propósito del ideal ascético es que éste tiene su origen en dos presupuestos²⁷: el hecho del sufrimiento, primero; y, luego, el miedo ante su posible inutilidad, ante el sinsentido del mismo. El hombre no huye del sufrimiento siempre que le sea mostrada una finalidad, un sentido, y es eso lo que ofrece el ideal ascético: el sufrimiento es interpretado como castigo: «si sufro, debo ser culpable». Esa es la enseñanza que esparce el sacerdote: el sufrimiento entendido como pena, como compensación, y la ascesis, como medio de compensación y de expiación.

Lo que alimenta esta trama es justamente el espíritu de la venganza. Ese espíritu es quien ha dominado hasta el punto de dictar valores y de convertir la justicia en un sinónimo de retribución: «*El espíritu de la venganza*: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo»²⁸. Pero la venganza no es otra cosa que la «rabia», el «mal humor», la «aversión» de la voluntad contra el tiempo, contra el pasado que no puede remover y ante el cual ella es siempre «un malvado espectador»²⁹. La voluntad, resentida contra el devenir temporal, impotente contra el pasado, interpreta su sufrimiento como castigo. Y es así como ella misma se convierte en verdugo: si todo perece, entonces todo *merece* perecer, si todo se destruye, entonces todo *merece* ser destruido, si vivir es sufrir, la existencia misma es culpable.

25 *Más allá del bien y del mal*. De los prejuicios de los filósofos. Ed. cit., pp. 45-46 (KGW, VI, 2, 32-33).

26 Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1978, pp. 109-110 (KGW, VI, 3, 350-351).

27 Cfr. *La genealogía de la moral*. Ed. cit., p. 185 (KGW, VI, 2, 429).

28 *Así habló Zaratustra*. De la redención. Ed. cit., pp. 204-205 (KGW, VI, 1, 176).

29 *Ibidem*.

La causalidad que habíamos visto surgir en el terreno del arte y en el de la metafísica vuelve a ponerse de manifiesto en el terreno de la moral. Sólo que es aquí donde aparece como en su marco adecuado y originario. Ahora bien, ¿hacia dónde apunta este modo de pensar extendido en el terreno del arte, la metafísica y la moral? Creo que hay aquí una clave fundamental del pensamiento nietzscheano que es imposible pasar por alto.

La aplicación de la ecuación moral culpa-castigo es la consecuencia de una característica plenamente humana cuyo carácter universal suscribe sin ninguna duda el propio Nietzsche. Se trata de la tendencia a «fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes»³⁰. El hombre es el *animal tasador*, hasta el punto de que compra y venta, intercambio, contrato, deuda, derecho y obligación son más antiguos que cualquier forma de organización social³¹. La economía es considerada así como una señal de identidad de lo humano. Pero sobre la base de esa característica plenamente humana, caben distintas interpretaciones de la *justicia*, y de momento Nietzsche destaca dos: justicia como acuerdo entre iguales, o justicia como compensación, como pago, como saldo de una deuda. Sobre esta última clave cabe entender la ecuación moral culpa-castigo.

III. CRÍTICA E INSTAURACIÓN DE ILUSIONES

Si el hombre es el «animal tasador», si su característica fundamental consiste en fijar precios y en tasar valores, entonces los valores (las ilusiones) son siempre condiciones sin las cuales no es posible vivir. La vida es posición y proyección de valores-ilusiones; pero en ese mundo de ilusiones no hay valores ni leyes eternos³². Como advierte Nietzsche a propósito del egoísmo —el egoísmo vale lo que valga fisiológicamente quien lo tiene—, los valores valen tanto como valga la fuerza que los ponga a su servicio, que se exprese a su través, que los instrumentalice. Lo último no es, pues, el valor, sino la vida; no es la moral, sino la salud. Si hay algo que es irreductible en la reflexión nietzscheana —y a mi juicio lo hay—, se trata de la oposición sano/enfermo, activo/reactivo, fuerte/débil.

Y llegados a este punto, cabe una pregunta. Si toda nuestra cultura tiene a su base juicios de valor que, en suma, se levantan sobre la base de una «necesidad económica»; si no es posible vivir sin valorar y si, en tercer lugar, no cabe un juicio de valor sobre valores a no ser desde otra escala de valores; habida cuenta de todo eso, ¿desde dónde habla Nietzsche?, ¿Qué valores opone a esos valores?

Hemos examinado los campos respectivos del arte, la metafísica y la moral como los lugares idóneos de aparición de ilusiones. A esas disciplinas opone Nietzsche la «ciencia», como instrumento capaz de desvelar los auténticos móviles a que obedecen aquéllas. La ciencia como psicología, como GENEALOGÍA. Pero la genealogía no es tanto el arte de erradicar ficciones, como de distinguirlas y de seleccionarlas: desde la genealogía las ilusiones

30 *La genealogía de la moral*. Ed. cit., p. 80 (KGW, VI, 2, 322).

31 *Ibidem*.

32 Cfr. *Así habló Zaratustra*. De las mil metas y de la única meta. Ed. cit., pp. 95-97 (KGW VI, 2, 70-72).

son reconducidas, catalogadas, diferenciadas. Sin duda no podemos vivir sin proyectar ilusiones, sin valores; pero es preciso examinar las condiciones en las que surgen esos valores. Esto es lo que permite la genealogía. Por lo demás, Nietzsche no es sólo un genealogista. Su actividad no queda reducida a la práctica exclusiva de la interpretación, de una hermenéutica del desengaño y de la reducción de ilusiones. Además de eso y bajo la máscara de Zaratustra, Nietzsche es también un creador de símbolos, de valores, de ilusiones. Eterno retorno, superhombre y voluntad de poder son los nombres de esos símbolos que cumplen la misma función que aquellos otros valores-ilusiones proyectados por el arte, la metafísica y la moral.

Nietzsche ofrece otro sistema de valores-ilusiones desde el que se niega la moralización de la existencia y la interpretación del devenir en cuanto sometido a la cadena causal. A la condena del pasado opone su redención definitiva; a la resistencia de la voluntad a asumir el pasado opone su afirmación activa (convertir todo "fue" en un "así lo quise"); en fin, lo que Nietzsche ofrece es una interpretación de la existencia en clave no culpable, desde la que se intenta reivindicar la inocencia del devenir y hacer compatibles la necesidad y el azar.

Desde luego, Nietzsche no niega el sufrimiento; niega tan sólo que el sufrimiento tenga que ser interpretado como un argumento contra la vida, que los valores indiquen solamente una voluntad de sustraerse al sufrimiento y de «mirar hacia otro lado». Esta es sin duda la característica diferencial del hombre débil, reactivo y enfermo, frente al hombre fuerte, activo y sano; y no es que este último sea extraño al sufrimiento, sino que acepta *heroicamente* la condición humana. Nietzsche llama sano a aquel individuo que se halla reconciliado con su condición finita y que no experimenta la necesidad de ir más allá, de transgredir los límites que le son inherentes. De ahí que frente al pesimismo y a todo intento de trascendencia oponga dos actitudes fundamentales: la jovialidad-serenidad (*Heiterkeit*) y la honestidad (*Redlichkeit*). Tal es, por una parte, el sentido de una *gaya ciencia* y, por otra, el contenido fundamental del mensaje de Zaratustra: fidelidad a la tierra. Y ahí estriba también el criterio para distinguir las «buenas» de las «malas» ilusiones.

Por todo ello resulta difícil dar la razón a Vaihinger, que, cargando las tintas en una interpretación demasiado kantiana de Nietzsche, sostiene (en la tercera de las tesis que enunciábamos más arriba) que éste tendría que haber terminado por reconocer la utilidad y la necesidad de las ficciones religiosas. Sí, pero no de todas, y, sobre todo, no de aquéllas que se levantan sobre el prejuicio de una dualidad radical entre el alma y el cuerpo, entre la virtud y la pasión.

Este podría ser un punto de partida para ir dibujando ya los límites de la tan traída y llevada actitud «relativista» de Nietzsche. Del mismo modo que el fenomenismo kantiano no supone en modo alguno una despreocupación por el problema de la verdad, tampoco el perspectivismo nietzscheano supone un relativismo que lo condene al silencio o a la auto-contradicción. Que los valores son puntos de vista, que no haya valores absolutos, esto no significa que todos sean igualmente válidos, que no exista una jerarquía entre ellos, y que sea imposible tomar posiciones en ese ámbito. Eso significa que son relativos al tipo de vida que los pone a su servicio y que valen lo que vale el que los sostiene. Pero no todos los valores pueden ser sostenidos por cualquier tipo de vida. La honestidad y la jovialidad no permiten el uso de valores dualistas. La enfermedad y la salud pueden hacer uso en ocasiones

de los mismos valores, pero algunos valores sólo se avienen con la enfermedad y otros sólo se avienen con la salud.

En esto último Nietzsche resulta bastante próximo a Spinoza, para el que la tristeza y la alegría son primeramente pasiones, pero lo activo, la acción misma, sólo puede surgir de la alegría, aunque ésta sea primeramente una pasión. Pues bien, que los valores sean relativos quiere decir que son valores *para el que se sirve de ellos* —que no son valores en sí—; pero, primero, no todos los valores se avienen a cualquier tipo de vida; y, segundo, aquéllos que pueden avenirse a varios tipos son relativos al tipo que se expresa a su través: una voluntad afirmativa o negativa, sana o enferma. Y esto es ya lo que en Nietzsche no es relativo. Salud y enfermedad son, pues, irreductibles. No puede extrañar, finalmente, que Nietzsche no prevenga tanto contra «el mal», como contra la enfermedad, la debilidad, la morbidez. Así cabe entender aquella «nueva tabla» que Zaratustra propone:

«¡Por qué tan duro! —dijo en otro tiempo el carbón de cocina al diamante; ¿no somos parientes cercanos?» (...)

¿Por qué tan blandos, tan poco resistentes y tan dispuestos a ceder? ¿Por qué hay tanta negación, tanta renegación en vuestro corazón? ¿Y tan poco destino en vuestra mirada? (...)

Los creadores son duros, en efecto. Y bienaventuranza tiene que pareceros el imprimir vuestra mano sobre milenios como si fuesen cera,

—bienaventuranza escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce, —más duros que el bronce, más nobles que el bronce. Sólo lo totalmente duro es lo más noble de todo.

Esta nueva tabla, oh hermanos míos, coloco yo sobre vosotros: ¡haceos duros!»³³.

REMEDIOS ÁVILA CRESPO
Departamento de Filosofía
Universidad de Granada
E-18011 GRANADA

33 *Así habló Zaratustra*. De las tablas viejas y nuevas. Ed. cit., p. 295 (KGW, VI, 2, 264).