

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Repositorio Institucional del ITESO

[rei.iteso.mx](http://rei.iteso.mx)

---

Departamento de Formación Humana

DFH - Artículos y ponencias sin arbitraje

---

2009

# Nietzsche, el reclamo de valor

Fernández-Membrive, Miguel

---

Fernández-Membrive M. (2009) "Nietzsche, el reclamo de valor", en Quesada J. y Martínez G. (comp.), ¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional. México: Fundación Hombre y Mundo; Universidad Autónoma de Madrid; Universidad Veracruzana.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1376>

*Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:*  
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

*(El documento empieza en la siguiente página)*

## “Nietzsche, el reclamo de valor”

*A Dolores Membrive*

### **Miguel Fernández Membrive**

Ciento siete años después de su muerte, y tras el fervor de estudios de las últimas décadas, decir algo sobre Nietzsche que de alguna manera no se haya dicho ya, resulta, por lo menos, complicado -aunque, ciertamente, tampoco tengo la posibilidad de verificar esta hipótesis más allá de muchos libros, algunos ya canónicos, que sobre él se han escrito- y que he tenido la fortuna de conocer. Ésta es la razón por la que yo, en un principio, encontraba algo pretencioso y de sobra difícil escribir este trabajo para participar en un congreso como éste. No obstante, no tardé mucho en estimularme con la idea de que en un congreso de filosofía podemos comunicarnos con quienes comparten preocupaciones e intereses similares a los nuestros, aunque sea para repetirles cosas que ya saben, pero que de todas maneras puede ser que quieran volver a oír; pues como bien ha dicho Bernard Williams, a quien me referiré enseguida, “los seres humanos adoraran que les cuenten relatos que ya conocen”<sup>1</sup>; y supongo que los filósofos, a pesar de todo (a pesar de nuestra frecuente excentricidad), seguimos siendo humanos, relatores o adoradores de relatos (por lo menos yo sí me cuento entre los adoradores de relatos). Con este espíritu tan modesto como realista, que a mí me basta, vuelvo entonces a escribir sobre un tema nietzscheano que me apasiona desde hace más o menos diez años, al que le he dedicado ya algunos relatos, breves y largos, y que ahora enfoco de manera un tanto diferente a como lo hacía antes: se trata del problema del conocimiento, y enseguida contextualizaré cuál es mi actual manera de enfocarlo.

### **I**

En las primeras páginas de su obra, *Verdad y Veracidad*, Bernard Williams nos vuelve a contar un relato-diagnóstico bastante familiar, y que, por si fuera poco, yo voy a repetir aquí, quizá porque no puedo evitar reconocerle relevancia.

---

<sup>1</sup> B. Williams, *Verdad y veracidad* (Trad. al castellano de Alberto Enrique Álvarez), Barcelona, Tusquets, 2006, p. 57.

Williams observa que una parte de la cultura y del pensamiento contemporáneo, y esto resulta aún más evidente en la cultura filosófica, tanto continental como anglosajona, acusa una doble tendencia: por un lado es ampliamente constatable un compromiso con la veracidad, una suerte de tendencia a ponerse en guardia frente al engaño, esto es, una voluntad de no dejarse engañar; por otro, entre quienes sostienen este mismo compromiso con la veracidad se difunde a su vez una sospecha y desafío con respecto a la noción misma de verdad, a su efectiva posibilidad. Se trata de una tensión articulada, según Bernard Williams: “El anhelo de veracidad pone en marcha un proceso de crítica que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura o expresable en su totalidad”<sup>2</sup>. El filósofo británico opta por llamar *negadores* a quienes acusan este doble síntoma. Pero este grupo no agota la totalidad de talentos del pensamiento filosófico contemporáneo. Frente a los *veraces-negadores* también resuenan algunas voces, provenientes sobre todo de la filosofía analítica contemporánea, que, por reconocerse capaces de rehabilitar a la noción de verdad en algunas de sus funciones cotidianas y por poder mostrar algunos de los errores y contradicciones en que incurrían muchos de sus oponentes (el grupo de los *negadores*), se perciben también autorizados para impugnar el resto de la crítica de éstos, aun lo más digno y sugerente de la misma. El filósofo británico se refiere a este tipo de voces como el *grupo del sentido común*.

Pero lo que más me interesa de Bernard Williams es el modo en que quiere colocar a Nietzsche en este diagnóstico de la filosofía y de la cultura contemporánea en relación con el conocimiento. En esas mismas primeras páginas de *Verdad y Veracidad* que consagra a dibujar ese terreno filosófico escindido entre “negadores”, por un lado, y el “grupo del sentido común”, por otro, Bernard Williams también lleva a cabo una suerte de apología de Nietzsche por lo que quiere entender como el coraje de su voluntad de verdad<sup>3</sup>. En efecto, para el filósofo británico “la principal preocupación de Nietzsche fue, o es, cómo puede hacerse soportable la verdad”<sup>4</sup>. Y por ello, contra la opinión del grupo de los *negadores* (por ser los que más recurren a Nietzsche), y sobre todo contra alguna de sus versiones que interpreta a las posiciones nietzscheanas como pragmáticas con respecto al tema del

---

<sup>2</sup> Ibid., p.13

<sup>3</sup> Éste no es el único papel que juega Nietzsche en el planteamiento de B. Williams. Éste toma también de aquél el nombre del método, “*genealogía*”, con el que desarrolla su obra. Pero para este artículo lo que nos interesa es exclusivamente el motivo de la admiración que B. Williams le profesa a Nietzsche.

<sup>4</sup> Ibid., p. 27.

conocimiento y de la verdad<sup>5</sup>, Bernard Williams remite a ciertos pasajes de la obra de Nietzsche en los que éste declara de forma más o menos directa su propia voluntad de verdad, así como a otros en los que habla de la voluntad de verdad como algo que le merece respeto<sup>6</sup>, por encima de todo pragmatismo o utilitarismo cómodo...y cobarde.

*Lo que quiero en este trabajo es precisamente proponer una manera de pensar esta interpretación de Nietzsche como filósofo especialmente preocupado por el problema de cómo el conocimiento puede hacerse soportable* (yo diré el conocimiento, y no exclusivamente la verdad, por razones que daré enseguida). Será una manera diferente a la de Bernard Williams, pues encontrará su clave explicativa, no tanto en el rastreo directo de aquellos lugares en los que Nietzsche parece confesar admiración por la voluntad de conocimiento, sino sólo de forma tangencial, a través de la identificación de aquello que a Nietzsche *parece importarle más* en sus tratamientos de este tema (del conocimiento) y también en su propia forma de discriminar entre algunas perspectivas de conocimiento. Esta clave explicativa, por lo mismo, en algún momento tendrá que recordar la primera de las obras que Nietzsche llega a publicar, *El Nacimiento de la Tragedia*.

A pesar de estas diferencias con respecto *al modo* en que Bernard Williams presenta a Nietzsche como filósofo especialmente preocupado por el problema de cómo el conocimiento (*la verdad*, en su caso) puede hacerse soportable, también es cierto que mi propia interpretación, de manera tanto explícita como implícita, acabará coincidiendo con el filósofo británico especialmente en el rechazo de que algunos *negadores-pragmatistas* (o utilitaristas) contemporáneos, reclamen fácil y exclusivamente la paternidad de Nietzsche. En realidad, tampoco a mí me interesa esta exclusividad de interpretación (y menos por la exclusividad misma), pero sí me importa compartir este relato que sin duda puede ser contado y en cuya plausibilidad confío.

## II

---

<sup>5</sup> Como ejemplo de estas versiones, véase el ensayo de R. Rorty “Solidaridad u objetividad”, en *Escritos Filosóficos I*, (Trad. al castellano de Jorge Vigil), Barcelona, Paidós, 3 vols., 1996. Casi al final del mismo, el filósofo estadounidense remata su argumentación en defensa de una interpretación pragmatista de la verdad con referencias a Nietzsche.

<sup>6</sup> B. Williams refiere (Loc.cit., p. 25), por ejemplo, el pasaje de la *Genealogía de la moral* (III, 26) en el que Nietzsche, a pesar de su crítica al ideal ascético y de su denuncia de la voluntad de verdad como su última máscara, declara: “¡Todo mi respeto al ideal ascético, en la medida en que sea honesto!”. Y Williams también remite en este sentido al Prólogo (4) de *Ecce homo*, en donde Nietzsche confiesa: “¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (- el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es cobardía...”.

Primeramente, creo que en Nietzsche el problema del conocimiento no se reduce a los tratamientos en los que éste usa explícitamente el término *verdad*; o a aquéllos en los que analiza, digamos técnicamente, el problema de la verdad. O dicho de otra manera, Nietzsche muchas veces se pronuncia correctivamente sobre ciertas pretensiones de conocimiento válido sin utilizar el término *verdad* o, en su lugar, sirviéndose simplemente del término *conocimiento*; y también usa comúnmente este último término para sus afirmaciones perspectivistas, a las que me referiré más tarde. En fin, al término *conocimiento* le veo la principal ventaja de no acotar el problema de la pretensión de conocimiento legítimo a aquellos lugares en los que Nietzsche usa el término *verdad* o analiza técnicamente el problema de la verdad<sup>7</sup>.

Si tengo razón en el señalamiento de esta ventaja del término *conocimiento* para evocar el problema de la pretensión de conocimiento válido en los textos de Nietzsche, me atrevo a decir también que, con respecto a esta pretensión de validez, en dichos textos encuentro al menos dos tipos muy generales de tratamiento crítico: uno que cuestiona sobre todo la pretensión, típicamente gnoseológica, de representar lo que las cosas son en sí mismas (cuya expresión clásica es el concepto de verdad como correspondencia), y otro que más bien interpela a las pretensiones de conocimiento desde el enfoque de los intereses o valoraciones que promueven; esto es, de aquello por lo cual éstas no son neutrales. En lo que sigue, a efecto de poderlos distinguir, me referiré a veces al primer tratamiento como el enfoque *antirrepresentacionista* (aunque también podría llamarlo *anti-realista*), y al segundo como el *enfoque valorativo*, o bien como el *enfoque de las valoraciones*.

Quizá el temprano escrito *Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*<sup>8</sup> sea, a pesar de su brevedad, uno de los ejemplos más sistemáticos para poder observar estos dos enfoques o tipos generales de tratamiento crítico, e igualmente, sus respectivos interjuegos y lo que de éstos resulta.

Por un lado encontramos allí esos argumentos que conducen a la conclusión de que el acto de conocer o de *representar* lingüísticamente el mundo redundaría en una experiencia, a lo sumo, antropomórfica y estética. Desde los impulsos nerviosos (sensaciones) hasta la

---

<sup>7</sup> Con esto no quiero decir que el problema de la validez del conocimiento pueda ser, o sea, independiente del problema de la verdad (¿cómo podría serlo?), sino sólo que sería un tanto estrecho de mira considerar que Nietzsche se ocupa de estas cuestiones únicamente allí donde se pronuncia explícitamente sobre “la verdad”.

<sup>8</sup> En lo sucesivo, citado en el texto con las siglas VMSM.

fijación de conceptos, Nietzsche sólo ve invención artística del mundo, extrapolaciones metafóricas sin necesaria articulación entre sí y, por supuesto, sin ningún tipo de ajuste, en términos de representación o de correspondencia, con un mundo extralingüístico. Y por ello, que algo finalmente llegue a tenerse por verdad (o por mentira), sin salir de esta línea argumentativa, sólo depende de mecanismos tan arbitrarios como ultimadamente convencionales. De este clase de argumentos resulta también esa muy conocida descripción de las verdades en este escrito como “ilusiones que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible... monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”<sup>9</sup>. Y hasta aquí, según lo veo, el núcleo de la crítica *antirrepresentacionista* en este escrito (o *anti-realista*, si se quiere).

Pero también en VMSM, en convivencia con estos argumentos típicamente gnoseológicos, encontramos otros que más bien se dirigen a denunciar la quimera de una voluntad neutral de conocimiento. Dice entonces Nietzsche que “el hombre sólo desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad; aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencia e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales”<sup>10</sup>.

A través de esta denuncia, está claro que Nietzsche invita a pensar la historia del conocimiento y de las verdades como una historia no del todo arbitraria. Se trata, en todo caso, de una historia que establece convenciones de acuerdo a procesos selectivos, en este caso según el tamiz de la utilidad, de aquello que pueda servir a la *conservación de la vida*. Y si bien en ocasiones Nietzsche presenta a esta *selección utilitaria* como un proceso inconsciente, esto no le impide sugerirla a su vez como evento moral en un doble sentido. El primer sentido él mismo lo enuncia abiertamente. Después de que algunas ilusiones han llegado a establecerse como “verdades”, contrastándose con aquél que no respeta a estas convenciones, esto es, con “el mentiroso”, “en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad”<sup>11</sup>. Así refuerza, digamos, su sentimiento de compromiso con las ilusiones o

---

<sup>9</sup> *Verdad y mentira en sentido extramoral*, 1.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

mentiras convencionales, esto es, su sentimiento de compromiso con la moralidad de la “verdad”.

El segundo sentido se implica en el primero: este apego a las verdades establecidas, por inconsciente que pueda ser, no es estrictamente necesario: *presupone un querer, una voluntad*. El artista, por ejemplo, que aparece en este escrito (al igual que en otros) como *tipo* antitético del hombre de conocimiento (u hombre de ciencia), encarna a esa voluntad alternativa; él es el mentiroso por excelencia, el que juega con plena conciencia y voluntad con toda verdad convencional (o con toda ilusión establecida convencionalmente como verdad). Éste, dice Nietzsche, “confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños”<sup>12</sup>. Y por supuesto, si los cánones de “verdad” se orientaban a la protección y conservación de la vida, este juego del artista tiene también un precio, y Nietzsche lo revela: éste (el artista) “sufre con más vehemencia cuando sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia... Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo”<sup>13</sup>.

De lo dicho hasta aquí sobre este temprano escrito, quisiera que se observaran dos registros interrelacionados. a) Primeramente, a propósito de esos dos enfoques o tratamientos críticos más generales, la diferencia entre los tipos de argumentos que emplea Nietzsche en VMSM. Aunque en la estructura del escrito éstos son expuestos de manera casi intercalada, son notablemente distintos: *los argumentos antirrepresentacionistas recalcan en la posibilidad de correspondencia entre lenguaje y mundo, la niegan y, por ello, quizá apresuradamente, declaran el carácter ilusorio del conocer humano; en cambio, los argumentos que se dirigen contra la presunción de neutralidad, no se ocupan directamente del problema de la correspondencia, sino que más bien evalúan a esas valoraciones y mecanismos por los que algunas pretensiones de conocimiento, aun sin la autoridad de la correspondencia (pues se sobrentiende su imposibilidad), reclaman validez o bien llegan a*

---

<sup>12</sup> Ibid., 2.

<sup>13</sup> Ibid.

*establecerse como válidas.* b) Y en segundo lugar, me gustaría llamar la atención, un poco más detenidamente, sobre ese contraste de *tipos* (de hombre), bastante frecuente en la obra de Nietzsche, que ya se reproduce en este escrito<sup>14</sup>: el “hombre de conocimiento”, a veces también sugerido como “el hombre de ciencia”, por un lado, y por otro el artista como única alternativa frente a este primer *tipo*. Para mí, lo relevante de este contraste es aquello por lo cual uno y otro *tipo* llegan a distinguirse. La distinción entre ambos, bien mirada, es superflua desde ese punto de vista que he identificado como antirrepresentacionista: tanto el hombre de conocimiento u hombre de ciencia como el artista, desde *el punto de vista de la correspondencia*, se hallan constreñidos a la *ilusión*; aunque el primero se apegue a las convenciones lingüísticas y el segundo no *quiera* hacerlo, coinciden en que ninguno de los dos tipos está posibilitado para representar a las cosas como son en sí mismas, en que ambos son efectivamente incapaces de eludir su condición de animales inventores de mundos, de animales metafóricos<sup>15</sup>.

¿Qué distingue, entonces, a estos dos *tipos de hombre*? Evidentemente, éstos se distinguen sobre todo desde el punto de vista de sus motivaciones y, por lo mismo, de sus respectivas valoraciones. Aquél que se apegue a las ilusiones establecidas como “verdades”, se interesa sobre todo por las consecuencias de este apego, por las prerrogativas de este compromiso moral: se orienta así, consciente o inconscientemente, hacia un tratado de paz y mediante él conjura toda suerte de peligros y amenazas. Y si aún se nos ocurre preguntarle a este “hombre de conocimiento” qué es lo que más valora en esta orientación suya, la respuesta no será otra que la *conservación de la vida*, de su propia vida. Por contraste, el artista no es esto lo que valora, pues si así fuera, por lo pronto no se empeñaría en confundir las celdas y las rúbricas de los conceptos para que ese mundo conceptual se asemeje “cada vez más al encantador mundo de los sueños”. Podríamos vernos tentados a pensar entonces que el artista, como aquel niño evocado por Homero (y también por Heráclito) que destruía con facilidad lo creado por él mismo en la arena<sup>16</sup>, valora simplemente el gozo de su juego, la

---

<sup>14</sup> Digo “reproduce” porque tres años antes, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche ya había establecido este contraste a través de las figuras de Sócrates, por un lado, y de los poetas trágicos, por otro.

<sup>15</sup> Por supuesto que no deja de ser un enigma esa conciencia especial de la propia ilusión con la que el artista aventaja al hombre de conocimiento: ¿cómo puede saber el primero que *realmente* no hay posibilidad de correspondencia, que la ilusión es la base de todo conocer? Es un problema equivalente al que H. Putnam discute a profundidad en *Razón, historia y verdad* (Trad. al castellano de José Miguel Esteban, Madrid Tecnos, 2001, pp.15-33) a propósito del caso de los “cerebros en una cubeta”.

<sup>16</sup> Homero, *Iliada*, XV, 352.



belleza de su creación; pero eso sería contar sólo la parte más rosa de su historia, ya que, según señala Nietzsche en las últimas líneas de su escrito, el artista no sólo goza en este juego, también sufre por este juego, pues al jugarlo queda expuesto a aquellos riesgos y peligros que, con sus “verdades” (ilusiones establecidas como verdades), conjura el “hombre de conocimiento”. Como se habrá notado, no es sencillo responder aquí a la pregunta sobre lo que valora el artista. Es mucho más fácil nombrar el valor que no antepone, el valor que no constituye su orientación: el artista no antepone el valor de la conservación, de su propia conservación, y en ello marca su más notable diferencia con respecto al hombre comprometido con “verdades” o ilusiones convencionales.

Junto a esto, quisiera que se observará algo más que podría resultar bastante obvio pero que puede ser decisivo para mis argumentos ulteriores: Nietzsche en este escrito (al igual que en otros) no establece este contraste de *tipos* sin él mismo tomar posición, sin él mismo *asignar valor* a esos tipos que distingue y en cuyas diferencias se interesa. En el caso de VMSM, está claro que Nietzsche exalta el juego y el valor del artista en este mismo juego, tan claro como que desprecia la soberbia del “hombre de conocimiento” (u *hombre de ciencia*) y de que, por lo menos, al igual que “el artista”, rechaza que se anteponga el valor de la mera conservación de la vida. Dicho en pocas palabras: Nietzsche, en este escrito, toma partido por “el artista”, para él vale más el artista que aquél otro que, en aras a su conservación, se compromete con las ilusiones o mentiras convencionales (con “verdades”).

En todos los tratamientos ulteriores de Nietzsche con resonancia en la validez del conocimiento, o con resonancia en la validez de algunas perspectivas de conocimiento, reconozco la persistencia de estos dos registros de VMSM. Después de este escrito de 1875, en efecto Nietzsche despliega en algunas ocasiones apuntes antirrepresentacionistas (en este sentido de negar la *correspondencia*), y asimismo desarrolla en otras, en las más, mordientes análisis sobre aquellas motivaciones o valores que confieren su auténtica orientación a algunas perspectivas de conocimiento (primer registro). Y aunque no siempre la relación o comunicación entre estos dos enfoques distintos resulta evidente, allí donde sí resulta, como en VMSM, veo también que el propio Nietzsche no discrimina entre perspectivas de conocimiento en función del enfoque de la representación (o de la mejor o

peor correspondencia), sino que, más bien, privilegia ese otro enfoque de la diferencia de valores o valoraciones que estas perspectivas promueven (segundo registro).

Para apoyar esta última tesis quiero sólo referirme a una obra del último periodo de la trayectoria intelectual de Nietzsche: *La Genealogía de la Moral*, específicamente a su “*Tratado Tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?*”. Considero este tratado especialmente relevante porque me parece que en él no sólo se perfilan ambos enfoques, sino que, como en VMSM, también llegan a converger en el curso del análisis, y de esta convergencia cabe extraer conclusiones sobre el modo de discriminar de Nietzsche muy similares a las extraídas de su escrito temprano.

Pensemos en cómo Nietzsche establece en ese Tercer Tratado el parentesco entre la *ciencia*, la *moral* y el *tipo ascético*. Propongo el siguiente orden de intelección. Primero, dice sobre la ciencia lo mismo que ya antes había dicho en *La Gaya Ciencia*<sup>17</sup> : “No existe, juzgando con rigor, una ciencia libre de supuestos... Siempre tiene que haber allí una filosofía, una fe, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un límite, un método, un derecho a existir”<sup>18</sup> . Segundo, señala que el principal supuesto de la ciencia, su “fe más firme”, es el valor absoluto de la verdad, el cual asume de manera aporética (dimensión moral de la ciencia). Tercero, considera que la atribución de un valor absoluto a la verdad remite a un mundo metafísico, a un mundo de esencias. Y cuarto, entiende que un mundo metafísico, un mundo de esencias, sólo puede ser querido por una voluntad negadora de este mundo, negadora de la vida, por una voluntad de la nada, por un *ideal o tipo ascético* (dimensión ascética de la ciencia).

Aquí otra vez aquel primer registro observado en VMSM. *Entre líneas, el enfoque típicamente gnoseológico y anti-realista* de Nietzsche: no existe ese mundo de esencias que evoca, o al que remite, el valor absoluto que la ciencia atribuye a la verdad. *Y no tan entrelíneas, el enfoque valorativo*: la ciencia no es neutral en modo alguno y tampoco es autónoma; en su voluntad de verdad, demuestra querer ese mundo de esencias que precisamente quiere quien no es un afirmador de la vida, quien es un asceta o un nihilista. *Y también aquí, según mi lectura, el punto de encuentro de los dos tratamientos: quien aspira*

---

<sup>17</sup> Véase *La gaya ciencia*, 344.

<sup>18</sup> *Genealogía de la moral*, III, 24.

*a esencias (hasta podríamos decir quien aspira al ideal de la correspondencia), es porque quiere la nada, es porque quiere negar la vida.*

b) Por otro lado, aquí otra vez, aunque con una variante importante, aquel segundo registro señalado en VMSM. Pensemos en cuál de estos dos enfoques tiene más peso en la argumentación nietzscheana y, en general, en el desarrollo de este tratado. Si tomamos en cuenta que, como dice el propio Nietzsche, todo el sentido del ideal ascético es el “horror al vacío”, por lo cual el tipo ascético “prefiere querer la nada a no querer”<sup>19</sup>, está claro que para él (para Nietzsche) lo decisivo en este ideal es esa orientación de su querer, esa orientación de su voluntad hacia la nada, esa valoración nihilista, y fabricante por ello de mundos metafísicos. Si también consideramos que el artista (o el arte), quien, al igual que en VMSM, vuelve a señalarse como único *tipo* antitético, en este caso del ideal ascético, no se diferencia del asceta o del nihilista por una mayor o mejor capacidad de representar el mundo, sino por otra voluntad con respecto al engaño, por tener una *voluntad de engañar*, una *voluntad de santificar la mentira*<sup>20</sup>, cualquier duda sobre cuál de los dos enfoques pesa más en este tratado, según me parece, queda despejada. Nietzsche ciertamente ha cambiado aquí el objeto de su crítica con respecto a VMSM: *ya no es la voluntad de conservación, ahora es la voluntad que deprecia la vida, la voluntad nihilista o ascética*. No obstante, al igual que en ese escrito muy temprano, *Nietzsche se revela mucho más preocupado por las valoraciones que promueven las perspectivas de conocimiento que por la cuestión de qué tan adecuada o inadecuadamente éstas representan el mundo*.

Sugiero, por lo mismo, que la importancia, para el propio Nietzsche, de sus *afirmaciones perspectivistas* (más frecuentes en esta última etapa de su pensamiento) se interprete, también y sobre todo, en esta órbita del valor. Y quiero basar también esta sugerencia en que allí mismo donde Nietzsche dice que “existe únicamente un conocer perspectivista”, y que “cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa... tanto más completa será nuestra objetividad”<sup>21</sup>; antes aclara que no entiende

---

<sup>19</sup> Ibid., III, 1.

<sup>20</sup> Ibid., III, 25.

<sup>21</sup> Ibid., III, 12.

a esta objetividad “como contemplación desinteresada”, sino precisamente como a esa pluralidad de “*interpretaciones-valoraciones*” surgidas de los también múltiples afectos<sup>22</sup>.

### III

Ahora bien, según lo que he intentado mostrar hasta este momento, Nietzsche no sólo hace un reconocimiento de esta pluralidad de perspectivas o “*interpretaciones-valoraciones*”, sino que también discrimina entre algunas de ellas (por lo menos entre las que hace objeto de su análisis), y en esta discriminación les imprime la huella de su propio valor; la huella de lo que él, Nietzsche, valora. Si ya se me puede aceptar esto, y si se me puede aceptar junto a mi otra tesis de que las discriminaciones de Nietzsche quedan más marcadas por las valoraciones que promueven las diversas perspectivas que por la cuestión de si éstas corresponden o no corresponden a una realidad allende estas “*interpretaciones-valoraciones*”, tal vez sea buen momento para preguntarnos si es posible reconocer alguna pauta explicativa más o menos general, y más o menos regular en la trayectoria filosófica nietzscheana, que ayude a dar cuenta de ese valor que Nietzsche imprime al discriminar entre perspectivas. *¿Podría reconocerse alguna clave que sirviera para explicar no sólo lo que para Nietzsche en general no tiene valor, sino también qué o cuál podría ser esa valoración que él afirma -muchas veces tipificada en la figura y en la actividad del artista- y que sin duda se resiste a una obvia interpretación?*

*Los criterios de la salud y de la enfermedad* muchas veces han sido ofrecidos como última respuesta a esta pregunta. Esto es lo que ha llegado a pensar, por ejemplo, Gianni Vattimo, quien apunta: “Fuerza, debilidad, salud y enfermedad, son los únicos criterios que quedan a Nietzsche al final de su itinerario intelectual de desenmascaramiento de la metafísica”<sup>23</sup>. Sin embargo, los criterios de la salud y de la enfermedad a mí no me bastan; al menos no como esa clave suficientemente explicativa de las propias valoraciones de Nietzsche; y creo

---

<sup>22</sup> Este último “sino”, Nietzsche lo expresa así: “la facultad de tener nuestro *pro* y nuestro *contra* sujetos a nuestro dominio, y de poder separarlos y juntarlos: de modo que podamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la diversidad de las perspectivas e interpretaciones surgidas de los afectos”. Y a propósito de cómo, para Nietzsche, no puede hablarse de interpretación sin valoración, también Alexander Nehamas apunta: “Nietzsche denomina a nuestros pensamientos, prácticas y modos de vida *interpretaciones* debido a la posibilidad constante de tales recomposiciones, y debido también a que, según él, cada visión del mundo posibilita y promueve un tipo particular de vida e, incidentalmente, presupone y manifiesta valores específicos”. Nehamas A., *Nietzsche, la vida como literatura*, (Trad. al castellano de Ramón J. García), México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>23</sup> G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche* (Trad. al castellano de Jorge Binaghi), Barcelona, Península, 1990, p.149.

que mi principal razón es que no puedo ver a esas nociones como restringidas a referentes fisiológicos. Nietzsche, por ejemplo, en *Ecce Homo* escribe que “la perfecta luminosidad y la jovialidad de *Aurora*, se compaginaron en él “no sólo con la más honda debilidad fisiológica, sino incluso con un exceso de sentimiento de dolor”<sup>24</sup>. Y aun el propio Vattimo, después de lo dicho en el pasaje citado, encuentra una interpretación de las nociones de *fuerza* y de *salud* que rebasa la referencia a síntomas restringidos a la fisiología, pues las define “en términos de capacidad de aventura y de multiplicación de puntos de vista”<sup>25</sup>.

Yo no niego que las nociones de *salud* y de *enfermedad* figuran entre las más transversales y radicales que emplea Nietzsche para asignar valor, pero tampoco veo por qué éstas tendrían que anteponerse a otro criterio, también transversal y radical, como pudiera ser el *de afirmación y negación de la vida*, o bien pensarse como algo distinto de él. Y con esto quiero insistir en que no puedo ver a las nociones de *salud* y de *enfermedad* restringidas al síntoma fisiológico, pero también quiero empezar a sugerir mi tesis o hipótesis principal: que para mí estas últimas nociones, en todo caso, son sólo inteligibles como evocaciones de *un temple existencial que pasa por una voluntad, por un querer, y por un querer que se calibra por referencia a un tipo de experiencia que Nietzsche enuncia por primera vez a través de la metafísica de El Nacimiento de la Tragedia*. Trataré de desarrollar estos argumentos para ir acercándome a la conclusión.

#### IV

Es indudable que las nociones de *salud* y de *enfermedad*, en Nietzsche comunican frecuente y fácilmente con su noción de *vida*. Y me refiero a que cuando él habla de salud y de enfermedad, parece no poder dejar de tener en mente un tipo de frecuencia con respecto a la vida. Hay salud allí donde para él ésta se afirma, y no la hay, o hay enfermedad, allí donde ésta se deprecia o se niega. No me parece que esta ecuación, así de simple, sea demasiado discutible. Sin embargo, considero que la misma ecuación sí sería sobradamente controversial en caso de que salud y enfermedad se tomaran como datos o síntomas restringidos a la fisiología: estaríamos entonces diciendo que de la salud fisiológica se sigue necesariamente la *afirmación de la vida* y que de la enfermedad, también fisiológica, se sigue necesariamente la depreciación, la negación; y esto implicaría, por lo tanto, que de “la

---

<sup>24</sup> *Ecce homo*, “Por qué soy tan sabio”, 1.

<sup>25</sup> G. Vattimo, Loc. cit., p. 153.

más honda debilidad fisiológica y de un exceso de sentimiento de dolor”, no sólo Aurora, sino buena parte de los escritos de Nietzsche no hubieran podido nacer.

Con estas consideraciones sólo quiero resaltar que, *para mí*, “*afirmación de la vida y salud*”, por un lado, y “*negación de la vida y enfermedad*”, por otro, *pueden ser expresiones equivalentes, intercambiables*, mientras a los términos *salud y enfermedad* no se les piense bajo esa restricción fisiológica<sup>26</sup>.

Pero sin duda esta no restricción de la salud y de la enfermedad a una fisiología que funcione a manera de condición de posibilidad para la afirmación o negación de la vida, tiene un importante inconveniente: resta poder explicativo a los primeros conceptos, pues los vuelve un tanto indeterminados, tanto como a las mismas nociones de afirmación o de negación de la vida. Entonces se hace inevitable la cuestión de si todavía sus significados podrían determinarse un poco más, de si estas nociones aún podrían ser explicadas.

Una parte de mi hipótesis es que no; que en Nietzsche no hay algo así como una elaboración positiva y precisa de los significados de *salud* y de *afirmación de la vida* (ni de sus contrarios), y mucho menos algo semejante a una explicación para la pregunta: *¿por qué habríamos de preferir la salud a la enfermedad, o por qué habríamos de afirmar la vida?* Y no la hay, porque creo que Nietzsche no se interesó en que la hubiera. No obstante, si cambiamos esa pregunta por estas otras: *¿Por qué desde algunas perspectivas se niega o se deprecia la vida? ¿Qué podría haber en la vida como para ser negada o depreciada?*, creo que sí es posible obtener de Nietzsche alguna pista de respuesta mucho más precisa. La otra parte de mi hipótesis es ésta, que para estas últimas preguntas, Nietzsche tuvo desde el principio una única y elemental respuesta: *lo que hay es dolor* (a veces también nombrado lo “horrendo”, lo “duro”, lo “problemático”, lo “contradictorio”- de la existencia); *y al dolor remite, directa o indirectamente, cualquier depreciación o negación de la vida*. Como se sabe, la experiencia del dolor ya era aquel conocimiento que anunciaba la sabiduría trágica: la constatación de su necesidad en las vidas individuales era ese momento de la verdad dionisiaca que, para poder ser soportado en su paroxismo, constreñía a su transfiguración en ilusión artística, en arte apolíneo.

---

<sup>26</sup> Y cuando hablo de “no restricción” me refiero sólo a eso, a que no se piense a la fisiología como una suerte de condición de posibilidad para la *voluntad* de afirmar o de negar la vida.

Pues bien, yo no veo que Nietzsche haya dejado de considerar importante esta fórmula de la tragedia ni que tampoco haya dejado atrás esta preocupación por lo que puede doler de la vida, o mejor dicho, por todo lo que puede doler a las vidas, tras haber publicado *El Nacimiento de la Tragedia*. Y creo también que a esta persistencia se refiere Giorgio Colli cuando dice: “Nietzsche utiliza el término verdad en dos sentidos, refiriéndolo bien a un contenido, es decir, al núcleo del mundo, a la raíz de la vida, bien a una forma, a una cierta expresión verbal. Curiosamente la verdad referida al contenido es algo indiscutible para Nietzsche, aunque no le guste mucho hablar de ella, y puede afirmarse que conoce dicha verdad desde el principio, sin ulteriores desarrollos ni oscilaciones. Se trata de la verdad en cuanto conocimiento del dolor, según la enseñanza de Buda y Schopenhauer”<sup>27</sup>.

Asimismo, me parece que a este conocimiento del dolor del que Colli habla como el sentido de “verdad como contenido”, alude también el propio Nietzsche en este pasaje de una de sus últimas obras (de *Más Allá del Bien y del Mal*), pasaje que dirige a un mismo tiempo contra hedonistas, pesimistas, utilitaristas y eudemonistas, en suma contra “todos esos modos de pensar que miden el valor de las cosas por el placer o dolor que éstas producen”. [Dice allí]: “Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento- y no hay ningún en lo posible más loco que ése-; ¿y nosotros?... ¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca!... La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento- ¿no sabéis que únicamente esa disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia... ¿no le han sido donados bajo sufrimiento, bajo la disciplina del gran sufrimiento?”<sup>28</sup>.

Sin embargo, resulta admirable que Nietzsche, después de decir que esta disciplina es “la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre”, remate a su vez este pasaje afirmando que “hay problemas más altos que todos los problemas del placer, del

---

<sup>27</sup> G. Colli, *Después de Nietzsche* (Trad. al castellano de Carmen Artal), Barcelona, Anagrama, 1988, p.132. Allí mismo, Colli continúa de esta manera: “La otra verdad en cambio es un juego ilusorio, una presunción tiránica, un ejército de metáforas, o bien la máscara que el pensador asume para ocultar el horror de la primera verdad. Esta doble verdad es una trampa que tiene atrapado a Nietzsche: el hombre moral que hay en su interior es el responsable de esta urdimbre”.

<sup>28</sup> *Más allá del bien y del mal*, 225. Véase también *La gaya ciencia*, 318.

sufrimiento y de la compasión”; y que “toda filosofía que no aboque a ellos es una ingenuidad”<sup>29</sup> .

## V

¿Qué problemas podrían ser éstos? ¿Qué problemas podrían ser más altos para Nietzsche que los problemas del “*gran sufrimiento*”? Quisiera concluir este trabajo enunciando las múltiples tentativas de respuesta que entreveo para esta pregunta.

Sin duda un problema más alto que el dolor, podría ser, como el propio Nietzsche lo dice en el último aforismo de *La Genealogía de la Moral*, que el dolor adolezca de sentido o de interpretación<sup>30</sup>. *Un problema más alto que el dolor, o que todas las cosas que puedan doler, podría ser cómo no interpretarlas como una objeción para la vida*, esto es, cómo no hacer eso que precisamente hacen, con sus propios mecanismos, todas aquellas perspectivas que por sus particulares valoraciones (y no porque sus representaciones no correspondan a la realidad) se vuelven objeto de la crítica nietzscheana. En este mismo sentido, un problema más alto que el dolor podría ser cómo evitar las tentaciones tanto del procesamiento utilitarista del dolor como del procesamiento nihilista o ascético. Un problema más alto que el dolor podría ser cómo no hacer de la voluntad de conservación, o de la voluntad de conservación de nuestro *tipo*, nuestro principal acicate y también nuestro principal parámetro de valoración. Un problema más alto que el dolor podría ser cómo no interiorizarlo como *mala conciencia*, esto es, cómo no considerar a la culpa “como causalidad única del sufrimiento”<sup>31</sup> . Un problema más alto que el dolor podría ser cómo no buscar la expiación de este dolor culpable a través de más dolor, esto es, a través de su multiplicación<sup>32</sup>. Un problema más alto que el dolor podría ser cómo mantener o recuperar la salud a pesar de una fisiología enferma y doliente. Un problema más alto que el dolor podría ser cómo afirmar la vida aun con el conocimiento de las cosas que en ella pueden doler. Un problema más alto que el dolor podría ser, por lo tanto, cómo ser artistas tan dionisiacos como apolíneos; en suma, cómo vivir “la fórmula de la afirmación suprema,

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> *Genealogía de la moral*, III, 28; II, 7.

<sup>31</sup> Ibid., III, 20.

<sup>32</sup> Véase el sistemático análisis que G. Deleuze hace de estos procesos en el cap. IV de su *Nietzsche y la filosofía* (Trad. al castellano de Carmen Artal), Barcelona, Anagrama, 1986., pp. 157-186.



nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento”<sup>33</sup>.

Percibo en Nietzsche esta ubicuidad del tema del dolor, a veces sigilosa por no hallarse en el primer plano de sus argumentaciones; y a él lo percibo como a un pensador que discrimina entre “*interpretaciones-valoraciones*”, esto es, entre *perspectivas de conocimiento*, según la solución que éstas den a los “problemas más altos que el dolor” recién enunciados.

Todos estos problemas corresponden a esos análisis nietzscheanos del conocimiento que desplazan la consideración de su falta de *correspondencia* en favor del enfoque de las valoraciones imbricadas en él. Desde esta óptica me parece que sólo cabe pensar que *conocer*, para Nietzsche, equivale a “*interpretar-valorar*” el mundo, esto es, a algo no exclusivo de ninguna disciplina y de ninguna forma de vida en particular. Pero la máxima exigencia de Nietzsche para este conocer es, en efecto, la afirmación de la vida o, si se quiere, la salud; y *aunque esta afirmación y esta salud finalmente queden un tanto indeterminadas, lo que sí es seguro es que ellas mismas se explican como problema por ese valor que reclaman*<sup>34</sup>: *el valor de no excluir el dolor, de aun poder con el dolor, de soportarlo como parte de esa misma vida que se afirma.*

Por ello puedo decir también que el Nietzsche que presenta Bernard Williams (a quien me referí al inicio de este trabajo), interpretado de esta manera más existencial que gnoseológica, me resulta bastante plausible: un Nietzsche nada utilitarista (o nada pragmatista) y nada negador del valor del conocimiento, sino más bien exigente de que éste sea soportado sin ningún tipo de reserva.

---

<sup>33</sup> *Ecce homo*, “El nacimiento de la tragedia”, 2.

<sup>34</sup> Y a mi modo de ver, éste fue un problema que Nietzsche no sólo planteó de manera distanciada, sino que él mismo encarnó. Esto se ve más claro tanto en algunas confesiones de *Ecce homo* (como la referida al inicio de este trabajo) como en esos pasajes de *La genealogía de la moral* en los que Nietzsche se reconoce heredero del ideal ascético por su propia voluntad de conocimiento (también referidos al principio). Rüdiger Safranski comenta de esta manera estos últimos pasajes de *La genealogía de la moral*: “[Nietzsche] se da cuenta de que él mismo, a pesar del sí dionisiaco, es más bien una naturaleza ascética... nota que él mismo es una parte de aquel problema que en realidad querría describir de manera distanciada... Ha destinado su vida al conocimiento, la voluntad de verdad era su tendencia más fuerte. Pero la voluntad de verdad, que se dirige contra la tendencia espontánea de la vida... ¿no es ella misma espíritu ascético que poda la vida?” (R. Safranski, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento* (Trad. al castellano de Raúl Gabas), Barcelona, Tusquets, 2001, p. 324).