

# La (contra)creencia nietzscheana: perspectivismo contra fanatismo desde el libro V de *La gaya ciencia*

[The Nietzschean (Counter)-Belief: Perspectivism against Fanaticism  
from Book V of *The Gay Science*]

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ  
Universidad Complutense de Madrid  
marian@filos.ucm.es

**Resumen:** A partir del último libro de *La gaya ciencia* en este trabajo procedo, en primer lugar, a fijar los rasgos del nuevo entendimiento nietzscheano de la creencia en cuanto un determinar activo contrapuesto a la pretensión de verdad entendida como corrección o ajuste de la representación, es decir, en cuanto contracreencia. En segundo lugar, caracterizo a grandes rasgos lo que hay que considerar como creencia específicamente nietzscheana, constitutiva del sentido nuclear de su producción filosófica. Debemos denominar “fe dionisiaca” a esa “creencia”, en el entendido de que resulta imposible fijarla y definirla en un sentido estricto porque no excluiría nada, ni siquiera a sus opuestos.

**Palabras clave:** verdad, identidad, filósofo, Dioniso, fe

**Abstract:** Based on *The Gay Science*'s last book, in this paper I proceed, first, to set the features of the new Nietzschean understanding of belief as an active determining opposed to the claim of truth traditionally understood as correction or adjustment of representation. That is to say, belief understood, in an important even though paradoxical sense, as counterbelief. Second, I aim to characterize although roughly what could be considered as the specifically Nietzschean belief, constitutive of his philosophical production's core meaning. We should call that “belief” the “Dionysian faith”, in the understanding that fixing and defining it would be strictly speaking rather impossible, since it does not exclude anything, not even its opposites.

**Key words:** truth, identity, philosopher, Dionysus, faith

No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* que procede de la fuerza y la superfuerza del espíritu se *prueban* mediante la *skepsis*. Las personas de convicción no se han de tener en cuenta en modo alguno en todo lo que es fundamental sobre el valor y el no valor. Las convicciones son prisiones. (*El anticristo*, en adelante: AC, § 54, 757;<sup>1</sup> *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, en adelante: KSA, 6.236)

<sup>1</sup> Cfr. *Fragmentos póstumos* (en adelante: FP) IV-1888, 11 [48] y 14 [59], 379 y 585-586; KSA 13.22-23 y 246.

## 1. Creencia

1.1. La palabra “creencia” se refiere en castellano (o en alemán) tanto a la opinión o *doxa*, en el sentido epistémico del término, como a la fe religiosa. No la utilizaré aquí como cuando decimos “creo que con este sacacorchos podremos abrir la botella de vino”, aunque este tipo de creencias tengan, desde luego, su valor pragmático en la vida cotidiana. Pero tampoco me referiré en particular a la fe religiosa, sino, en general, a la creencia en el sentido de *convicción*: un *tener y mantener por verdadero*<sup>2</sup> que es importante para nuestra vida porque la sujeta de un punto de amarre más o menos estable, haciendo con ello que pueda discurrir por un surco relativamente definido. Las creencias o convicciones sirven entonces para dar *orientación* a nuestra vida personal.<sup>3</sup>

Por lo tanto, deseamos presuponer que el medio natural inmediato de la existencia humana sería, hasta cierto punto, el devenir, el caos, la deriva; pero también que en ese puro dionisismo no se podría vivir.<sup>4</sup> Así que resulta necesario ese punto de amarre, la creencia como convicción. Además, tendríamos que partir de un marco de creencias *compartido*, para tener derecho a esperar algo concreto de los demás pero también de nosotros mismos.<sup>5</sup> Entonces, lo que hay que advertir es que las creencias instauran una regularidad que de suyo *no hay*, pero sin la cual la vida humana no sería posible. Por eso *tenemos que construir* esta regularidad para poder llevar una vida como la humana.<sup>6</sup> Por lo tanto, las creencias son guías para la acción en general, puesto que nos presentan lo que para nosotros valdrá como lo real, aunque las maneras que tienen unas y otras de darle sentido a nuestra práctica son diferentes.<sup>7</sup>

Ofreceré a continuación ejemplos de esta clase de persuasiones que nos importan vital o existencialmente y que he llamado “convicciones” —son los mismos ejemplos de Nietzsche en el aforismo 347 de *La gaya ciencia* (en adelante: *GC*)—: creer en un dios, en un líder, en una clase

<sup>2</sup> Podríamos decir que el modelo de toda creencia sería el de la creencia que fija en la mente el contenido de la percepción (*Wahrnehmung*), en el sentido de que la tomamos por verdadera o apoyamos su “verdad” de manera casi espontánea.

<sup>3</sup> Cfr. Stegmaier 2008.

<sup>4</sup> “La tragedia es el remedio natural contra lo dionisiaco. Hay que *vivir*: por lo tanto es imposible el puro dionisismo” (*FP* I–1869–1870, 3 [32], 100; *KSA* 7.69).

<sup>5</sup> Cfr. Habermas 1987.

<sup>6</sup> En el sentido nietzscheano habitual de hacer valer, o instaurar, ficciones regulativas que hagan manejable el caos: “*Imprimir* al devenir el carácter del ser —ésta es la suprema *voluntad de poder*” (*FP* IV–1886–1887, 7 [54], 221; *KSA* 13.312).

<sup>7</sup> La línea orteguiana que tiene como punto de referencia *Ideas y creencias* coincide en lo básico con esta afirmación.

o en un grupo, creer en un médico, en un confesor, en un dogma, creer en una conciencia de partido (tener por verdadero lo que estos sujetos dicen). Antes que nada, hay que reparar en que estos ejemplos son, sin excepción, perfectamente claros, y añadiré que lo son con toda intención, pues apuntan al hasta ahora único modo de entender las creencias, es decir, como creencias epistémicas que aspiran a la verdad-adequación, a convertirse en conocimiento. Así que el punto de amarre estaría en todo caso *ya dado en lo que de verdad hay*; tan sólo habría que *encontrarlo* para sujetarse a él.

Sin embargo, una cosa son las creencias en el sentido tradicional, y otra diferente las creencias en el sentido nietzscheano; por eso las podemos llamar incluso “contracreencias”. Es la diferencia que separa el *tener por verdadero X*, que en el lenguaje del filósofo alemán supone “obediencia”, del *hacer verdadero X*, que también podemos llamar proyecto de acción, o simplemente voluntad, y que en el lenguaje de nuestro filósofo supone “mandato”. Para decirlo de otra manera, se subraya la diferencia entre los juegos de lenguaje del encontrar y del hacer, del descubrir y del construir, entre los actos de habla constatativos y los performativos.<sup>8</sup> Pero parece que, con estos ejemplos, Nietzsche nos pone frente a una clase de creencias que habría que entender en el sentido tradicional o dogmático, no tanto porque se pretendan indiscutibles, sino porque sólo serían interpretables desde el punto de vista de encontrar o descubrir algo, de *haber constatado que tal y tal es el caso*. Y es que aquel que cree en lo que le dicta su conciencia de partido tiene y mantiene por verdadero el contenido de su creencia en un sentido realista. Es decir, está convencido de que su creencia refleja fielmente la estructura de “lo real”. Lo mismo vale para quien cree en lo que le sugiere o le dice de manera abierta su confesor o su líder, pero también su médico: en este último caso, estaríamos ante ese “impetuoso anhelo de certeza que se descarga hoy de modo científico-positivista en amplios sectores” (GC § 347, 863; KSA 3.581). Por lo demás, subrayo que creer en lo que te dice tu confesor es equiparable a creer en lo que te dice

<sup>8</sup> Aunque no deja de ser adecuado plantear la cuestión de la creencia o convicción desde el giro performativo nietzscheano, es decir, en términos de una filosofía del lenguaje, y a pesar de que en muchos aspectos el filósofo alemán pueda considerarse en ese terreno un precursor importante, no hay que dejar de tener presente que, tal y como Nietzsche lo piensa, se trataría más bien de un vuelco en la concepción occidental de la verdad. Ése sería el alcance de la performatividad señalada: pasar a concebir la verdad como “nombre” de la voluntad de poder. *Cfr. infra* nota 13.

tu médico: en caso de que no lo tengas en cuenta y *desobedezcas*, irías derecho al infierno o a la enfermedad.

Da toda la impresión de que, con su sátira del creyente como obediente, Nietzsche aboga simplemente por la liberación de toda creencia, de toda creencia entendida, por supuesto, en este sentido usual, puesto que en él toda creencia implica tomar y mantener como verdadero un contenido proposicional, o sea, implica la actitud de “obediencia”, de dejarse guiar. Sin embargo, se sabe que el filósofo desmonta la validez de la idea de verdad como adecuación, de modo que esa aparente liberación no es el último objetivo, y no sólo porque no se aspire a eliminar toda obediencia del ámbito de las relaciones humanas, cosa imposible y además inconveniente, sino porque se rechazaría de plano, en particular, *la creencia en la no creencia* característica de los nihilistas o anarquistas “según el modelo de San Petersburgo” (*GC* § 347, 863; *KSA* 3.582). Si se tratara de la mera increencia, el pensamiento nietzscheano sería simplista y no merecería que le dedicásemos tiempo y esfuerzo por ser, entre otras cosas, conscientemente autocontradictorio. Pero el argumento contra Protágoras no puede aplicarse a nuestro filósofo, porque en rigor no es un relativista en el sentido tradicional del término,<sup>9</sup> ni habría que ver en él al simple responsable de la inversión de la tradición metafísica que la llevaría a su acabamiento, permaneciendo entonces en su interior, como pretendió Heidegger.

De lo que sí quiere despedir Nietzsche *a sus espíritus libres*, pero sólo a ellos, es de ese entendimiento tradicional de las creencias como obediencias. Esto significa desplazarse del juego de lenguaje del encontrar al del hacer, de los actos de habla constatativos a los performativos. En definitiva, una transmutación o transvaloración de la doctrina tradicional de la verdad.<sup>10</sup> Pero para comprender esto bien hay que poner en relación la subversión que aquí se propone del sentido usual de las creencias con la hipótesis hermenéutica de la voluntad de poder, porque ya hemos visto que el obediente es *creyente*. Es decir, el creyente en el sentido habitual, en el sentido “metafísico” o del viejo entendimiento de la verdad, sería aquel que, *como no es capaz de llevar su voluntad a*

<sup>9</sup> Nos recuerda Vogel 2014 (p. 402) que Gerhardt 1989 (p. 265) trató esta problemática de fundamentación de un *regressus ad infinitum* del perspectivismo nietzscheano ante el peligro que se corre de la absolutización de su perspectiva. Pero si atendemos al entendimiento de la creencia como mandato, entonces salimos del atolladero. El mundo de la voluntad de poder (no hay hechos, sólo interpretaciones) sería, por supuesto, una interpretación, pero esto consolidaría la solidez filosófica, por así decir, de la “hipótesis” nietzscheana.

<sup>10</sup> *Cfr.*, entre otros muchos trabajos, Stegmaier 1985 y Rodríguez González 2010.

las cosas, se tiene que imaginar que ya habría una voluntad en ellas. Todo se resume entonces en la suprema cuestión jerárquica, pero en el fondo lúdica, del mando y la obediencia,<sup>11</sup> porque resulta que es creyente, o “buena” persona, aquel que *ha llegado a la convicción básica de que se le tiene que dar órdenes* (GC § 347, 864; KSA 3.583).<sup>12</sup> Según Nietzsche, la metafísica como doctrina de los dos mundos, y con ella la doctrina correspondentista de la verdad, abarcaría toda la época del ser humano como tal. Es decir, la época del obediente que necesita suponer que las cosas son de una manera y no de otra y, en consecuencia, el problema del conocimiento, estriba en la posibilidad de reflejar de manera representativa cuál es esta manera de ser de las cosas con el único fin de ajustarse a ella. Guiarse en definitiva por la voluntad de Dios o, si no, de la Naturaleza. Sin embargo, Nietzsche dice al oído de sus espíritus libres que *no se trata de que las cosas sean así y así, sino de que nosotros queramos que lleguen a ser así y así*: la distancia jerárquica que separa la voluntad débil de la fuerte, al creyente tradicional del creyente nietzscheano, o mejor, del contracreyente, sería en definitiva la cuestión esencial.<sup>13</sup>

No se trata, pues, de eliminar toda creencia. Eso sería además inviable y, en el fondo, absurdo porque sin ellas no podríamos vivir como los animales sociales que somos. Se trata de llegar a entender el “tener por verdadero X” en el sentido correcto de un “decidir” que una creencia determinada “sea verdadera”. “No volverse consciente de algo, sino antes bien un *determinar* activo.” Tengamos en cuenta que hasta el creyente en el sentido usual habría *tomado la decisión* de creer, según nos dice Nietzsche. Contra su alarmante propuesta se dirá, y no sin razón, que en la naturaleza de la creencia se incluye entenderla en el sentido de la idea tradicional de verdad. Pero ése sería nada más que el sentido prenhilista fundado en la gramática: esa impresión tan poderosa del lenguaje corriente es lo que justo desafiaría el “espíritu libre”, y es

<sup>11</sup> Cfr. el lúcido artículo de Wotling 2014.

<sup>12</sup> Nótese que a creer se decide uno, que creer se quiere. Es decir, que la segunda creencia tiene preeminencia de principio sobre la primera creencia. Cfr. Rodríguez González 2015 (pp. 140–141): el “bueno” ante todo cree, pero porque quiere creer, es decir, obedece apasionadamente, de corazón.

<sup>13</sup> “—Transformar la creencia de que ‘es así y así’ en la voluntad de que ‘debe volverse así y así’” (FP IV–1885–1886, 1 [125], 62; KSA 12.40). “La verdad no es algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, —sino *algo que hay que crear* y que da el nombre a un *proceso* [. . .]: introducir la verdad como un *processus in infinitum*, un *determinar activo*, no un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la ‘voluntad de poder’” (FP IV–1887, 9 [91], p. 260; KSA 13.385).

que creer en el *Übermensch* no significa sino decirnos: “¡Ahora queremos que viva el *Übermensch*!”, ya que han muerto todos los dioses, es decir, todo creer habría mostrado al final su significado verdadero. Y este descubrimiento de que creer en el ultrahumano significa querer al ultrahumano<sup>14</sup> es en buena medida lo que convertiría al humano en ultrahumano.

Habría sin duda unos “creyentes nietzscheanos”, una fe que podemos llamar nietzscheana; pero esa fe sólo se puede entender, por supuesto, no en un sentido metafísico, no en el sentido de descubrir nada, sino en el del *hacer y el decidir* (la que tendré que denominar, caracterizándola sobre todo al final de este trabajo, *fe dionisíaca*).<sup>15</sup>

Por otra parte, es necesario señalar que este nuevo entendimiento del creer no es algo que Nietzsche nos proponga de manera arbitraria, tal vez porque ésa sea su ocurrencia o su prejuicio o su preferencia subjetiva, o quizá porque él mismo se halle convencido de que resultará beneficioso para todos los que lo seguimos leyendo dejarnos convencer de ello. Acabar con el entendimiento usual de la creencia como *tener por verdadero X* en el sentido de la adecuación sería, por el contrario, una necesidad histórica y constituiría “el nuevo *acontecimiento* más grande” de todos, nada menos que “la muerte de Dios” (GC § 343, 858; KSA 3.573), algo que no podemos ni ignorar ni evitar, como tampoco podremos nunca dar marcha atrás. Ya sabemos que el espíritu libre ve en este acontecimiento una nueva luz difícil de describir, la luz de la Aurora, luz que señala que el mar está abierto desde ahora para todo atrevimiento del cognoscente, que *vuelve* a estar permitido todo atrevimiento del cognoscente, y este “volver a estar permitido” nos recuerda que ya una vez estuvo permitido, sin duda antes de la imposición del “monoteísmo” gramatical que acabaría con la fe dionisíaca. Porque el creyente de toda

<sup>14</sup> Sin dejar de tener en cuenta, por supuesto, la “deconstrucción” nietzscheana de “la voluntad”, tal como se explicita, sobre todo, en *Más allá del bien y del mal* (en adelante: *MBM*) § 19, porque no estamos hablando de la voluntad en su sentido corriente ni tampoco schopenhaueriano, sino del querer como complejo de pensamientos, sentires y, por encima de todo, el denominado “afecto de mando”. En este sentido, “querer al ultrahumano” equivale simplemente a no separar a la fuerza de lo que puede, o a desencadenar la potencia sin ninguna traba, en la línea del ir-más-allá-de-sí que es constitutivo de la *physis*. La condición de ello sería la aceptación no nihilista de la muerte de todos los dioses.

<sup>15</sup> Es la fe de Zaratustra, el maestro del eterno retorno, lo cual aclara cuál sería el contenido concreto de esa fe. Nótese, además, porque no es en absoluto casual, la importancia del entendimiento “performativo” de la creencia para la misma comprensión del pensamiento del eterno retorno. (Agradezco en este punto la sugerencia de uno de los árbitros de este trabajo.)

fe metafísica sería monoteísta, tiene forzosamente que serlo. Dicho a la manera de lo que decía Wittgenstein sobre el filósofo tradicional,<sup>16</sup> este creyente metafísico sería el que aparenta entender su convicción desde el modelo del descubrimiento científico de lo real: por ejemplo, “el alma es inmortal” tendría el mismo sentido epistémico que “el agua es H<sub>2</sub>O”.

Para decirlo con un matiz histórico levemente distinto, la muerte de Dios es el final de la doctrina platónica de la verdad, y ese final es una autoliquidación: procede de la misma doctrina platónica de la verdad en su estricto desenvolvimiento lógico, que sería la historia occidental (el nihilismo); o bien de la veracidad cristiana misma que se habría hecho mayúscula en nosotros como la única virtud que nos queda al final del recorrido: la honradez intelectual o *Redlichkeit*. Al creer en la divinidad de la verdad, a fuerza de creer que nada tiene más valor que la verdad, y al sacrificar todas nuestras creencias, una tras otra, en el altar de esta supercreencia que sería la creencia en la verdad, habríamos llegado a concluir con nuestro suicidio como animales metafísicos. Como no podía por menos de suceder, la creencia en la verdad ha sido al final sacrificada en el altar de la creencia en la verdad. De manera que acabamos por cobrar conciencia que no es la verdad, sino la “mentira” la que es divina: *transvaloración de todos los valores*. De todo este pasado autoliquidado, quedaría en nosotros la prolongación de lo que habría terminado con él: el método “científico”, o sea, nuestra ejercitación en la honradez intelectual, que por lo demás desde el principio transfigura o sublima la crueldad del *homo natura*, según la tesis nietzscheana.<sup>17</sup>

Ahora bien, llegar a entender las convicciones de este modo, no como verdades en el sentido de una detección del sentido dado previamente, sino como interpretaciones o valoraciones que ponen el sentido —entenderlas en definitiva como lo que de verdad son y han sido siempre—, no llevaría en absoluto consigo descartar como algo sin sentido el concepto de mentira con el argumento de que, a partir de Nietzsche, ya no habría ningún fundamento desde el que podamos distinguir la verdad de la mentira.<sup>18</sup> Aparte de que contamos con un criterio nietzscheano de verdad, desde el que se determina con facilidad lo que sería falso, *no podemos pasar por alto que nadie es libre de interpretar las cosas como las interpreta, nadie es libre de ver las cosas como las ve*.<sup>19</sup> Y cuando

<sup>16</sup> “Es una típica pregunta metafísica, ya que la característica de una pregunta metafísica es que expresamos una falta de claridad respecto a la gramática de las palabras bajo la *forma* de una pregunta científica” (Wittgenstein 1976, p. 65).

<sup>17</sup> Cfr. *MBM* §§ 227 y 229.

<sup>18</sup> En contra de lo que sostiene Vattimo 2002.

<sup>19</sup> Como ya se indicó, “verdad” es una palabra para la voluntad de poder. A la

alguien dice y hace como si las viera y las quisiera de modo diferente o incluso contrario a como de verdad las está viendo y deseando, entonces miente.

1.2 Está claro que no debemos en absoluto equiparar la convicción filosófica con la teoría científica. No hay hechos, sino sólo interpretaciones, pero en el caso de la ciencia el juego de lenguaje pertinente correspondería al putnamiano *realismo interno*, mientras que la idea nietzscheana del conocer vendría directamente de un Kant modificado para ir a parar al perspectivismo de su voluntad de poder.<sup>20</sup> Esto quiere decir que los filósofos alimentan con argumentos las convicciones vigentes o, si no es así, las critican del mismo modo, o también lanzan al medio social nuevas propuestas para adoptar con convicción, para lo que no es raro que tomen como punto de partida y respaldo hipótesis y teorías científicas. Por ejemplo, en *GC* § 349 se critica el darwinismo y “su increíblemente unilateral doctrina de la *struggle for life*”. Ya denunciará Wittgenstein después cómo el darwinismo ascendió en muy poco tiempo del rango de hipótesis científica al de convicción filosófica o interpretación de la vida en el sentido de *Weltanschauung*. Y es que a casi todos les pareció de repente que *tenía que ser así*, que no podía ser de otro modo, mucho antes de que se hubiesen reunido pruebas de la corrección científica de la hipótesis del origen de las especies por

vista de los estudios actuales sobre la teoría nietzscheana del conocimiento (a partir del clásico de Grimm 1977 y, por ejemplo, Romero 2001 y 2016; Rodríguez González 2010 y 2012, en los que encontramos una actualización de la cuestión del perspectivismo y la creencia que se puede añadir a la referida de Gerhardt en la nota 9), sería adecuado concluir que el criterio nietzscheano de verdad estriba en el aumento del sentimiento de poder, al igual que su criterio de bondad, por otra parte (*AC* § 2, p. 706): “‘verdadero’: de parte del pensamiento—: lo que da al pensamiento el mayor sentimiento de fuerza” (*FP* IV–1887, 9 [91], 262; *KA* 12.387). Además, habría que entender la tradicional “libertad de la voluntad” también en su “deconstrucción” nietzscheana, como sentimiento de poder y, en este sentido, es posible apelar al querer al ultrahumano como liberación, porque ese querer consiste en la conversión del momento reactivo de la voluntad de poder en el momento activo de la fuerza que pone las interpretaciones. Por último, el “yo” del sentido común y de los filósofos, y esto es lo que separaría a Nietzsche de todos los metafísicos según sus propias declaraciones (*FP* III–1885, 35 [35], 781; *KSA* 11.526, pero asimismo el prefacio de *MBM*), habría que entenderlo también de forma correcta, invirtiéndolo, como producto o precipitado del pensar, y éste como proyección de la *physis*. En efecto, ni siquiera el célebre *Es denkt* escaparía a la coerción gramatical. En resumen, con la transvaloración nietzscheana de la verdad quedan transvalorados también los conceptos de libertad, voluntad y yo.

<sup>20</sup> Cfr. Doyle 2009.

selección natural.<sup>21</sup> Nietzsche enfrenta en este texto su hipótesis de la voluntad de poder con el darwinismo, pero justo en el punto del *sentido* de la *struggle for life*. Lo que con ello estaría en juego no tiene que ver en el fondo con conjeturas ni teorías científicas, sino con creencias o teorías filosóficas. A decir verdad, se trata de Nietzsche contra Spinoza, esto es, de *decidirse* entre el acrecentamiento de poder y la conservación de la vida como claves de la vida. Subrayo ya el hecho de que lo que Nietzsche nos presenta como su núcleo filosófico más propio, al lanzarlo contra el spinozismo darwinista, sería lo que habría que llamar *fe dionisiaca*, una creencia básica que queda expuesta con toda claridad con estas palabras:

[E]n la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, hasta llegar al absurdo mismo. La lucha por la existencia es sólo una *excepción*, una restricción temporaria de la voluntad de vida; la grande y la pequeña lucha giran en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento y la expansión, del poder, en concordancia con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida. (GC § 349, 865; KSA 3.585–586)

Por otra parte, el filósofo criticará que la victoria del darwinismo habría supuesto un triunfo más de la mentalidad mecanicista, *convicción filosófica* ésta que tendría el inconveniente de despojar al mundo de todo sentido, o si no el de asignarle el más estúpido de todos (GC § 373).<sup>22</sup> En este sentido nietzscheano, lo malo del darwinismo es que representa una filosofía que ve el mundo desde *un único ángulo*, otro monoteísmo. Es, por lo tanto, como en general todo el mecanicismo, unilateral, y en ella se trasluce además su *origen* en la penuria económica y el trabajo científico al uso.<sup>23</sup> Por eso *deprime*, porque es reduccionista. Desde el perspectivismo nietzscheano habría incluso que insinuar que la evolucionista no es una filosofía lo suficientemente científica: por ejemplo, sobreviven los mejor adaptados, pero los mejor adaptados son los que sobreviven.

<sup>21</sup> En 1931 el filósofo austriaco escribía: “Lo que Copérnico y Darwin de verdad lograron no fue el descubrimiento de una teoría verdadera sino un fértil punto de vista nuevo” (Wittgenstein 1980, p. 18).

<sup>22</sup> Como no podía ser de otro modo, la filosofía mecanicista responderá a Nietzsche que la voluntad de poder no vale para los darwinistas porque funciona como un “gancho celeste”, o sea que no explica nada, no especifica mecanismo alguno, sino que introduce sentido por las buenas. *Cfr.* Dennett 1999, especialmente p. 777.

<sup>23</sup> *Cfr. Anti-Darwin*, aforismo 14 de las “IncurSIONES de un intempestivo”, en *Crepusculo de los ídolos* (en adelante: *CI*).

Nietzsche lo dice de otra manera todavía más ofensiva: el darwinismo “huele a pueblo”, pero esto sólo pretende significar que es lo contrario a una concepción de filósofo, o mejor, de “filósofo” como él lo entiende, porque sucede que “el pueblo” venera como modelo de sabiduría al párroco rural.<sup>24</sup> El pueblo siente que el párroco, figura del sabio, es alguien firme, seguro, pero lo siente así sólo en relación con su propia inseguridad. Porque el párroco es el hombre de la convicción, lo que se toma en el sentido popular por sabiduría. El párroco exhibe sabiduría, esto es, una “astuta tranquilidad”, como la que aparentan las vacas que rumian en la pradera viendo pasar la vida. Esa tranquilidad astuta nos seduce al sugerir estabilidad, fijeza; en suma, seguridad, algo de lo que carecemos todos. Por eso va a confesarse el pueblo con el párroco sabio, para aliviar su inestabilidad dejando que se desagüen allí las letrinas del alma. En su firmeza, el párroco-sabio es un oído que sabe escuchar, un oído firme que no tiembla ante nada, por horrible que sea, por mal que huelga.

Sin embargo, el filósofo del futuro que anuncia el espíritu libre, si en el fondo desprecia al párroco, es sólo porque no cree en absoluto en la sabiduría.<sup>25</sup> Así, que alguien pase por sabio no le parece a él sino impostura. Fue la modestia del filósofo la que lo hizo inventar el término mismo de “filósofo”, habiéndose decidido a dejar lo de “sabio” para los “comediantes del espíritu”.

Por último, y como he dado a entender al comienzo, sucede con las creencias, entendidas como convicciones, algo verdaderamente decisivo, y es que sobre su base los individuos humanos, y los grupos que forman, aparentarán una autoidentidad que, desde el punto de vista del filósofo nietzscheano, en el fondo no tendrían. Se trata nada menos que de una identidad a través del tiempo, y en esto se darían la mano las creencias religiosas y las filosóficas. Por eso *los fanáticos* son capaces de pasar a cuchillo a todo aquel que les haga tambalearse en su fe, porque para ellos, con su creencia, sería cuestión de vida o muerte, de ser o no ser *alguien*. Sin tener que llegar al fanatismo, siempre tan ruidoso, el párroco rural escucha de los vecinos sus intimidades mientras mira pasar la vida. Y entonces, como hombre de firmes creencias, les regala a todos ellos la apariencia de una identidad posibilitada por una fe. Cuando Nietzsche opone al pueblo los filósofos del futuro, lo que nos quiere decir es que la identidad del filósofo partirá, por el contrario, del hecho de su estar instalado no sobre la fe, sino sobre *los grandes*

<sup>24</sup> Por ejemplo, al padre del mismo Nietzsche; *cfr.* GC § 351.

<sup>25</sup> Sin duda, nuestra tradición escéptica iba a tener su influjo en Nietzsche, sobre todo la antigua; *cfr.* Berry 2010.

*problemas*, y su pasión y su amor por ellos.<sup>26</sup> El conocedor vive para sus problemas y, por lo tanto, es necesario que huya de las creencias en su sentido metafísico —para un creyente, en este sentido tradicional, casi por definición no puede haber problemas filosóficos—.

Por lo anterior, es necesario que el filósofo del futuro desconfíe de los creyentes: ya se sabe que “tanta desconfianza, tanta filosofía” (*GC* § 346, 862; *KSA* 3.580). El creyente confía en el fondo de su corazón, y por eso el pueblo confía a su vez en el creyente, porque sólo su convicción le daría la sensación de seguridad. Parece que para las cosas verdaderamente serias sólo podemos contar con el hombre de firmes convicciones, mientras que cualquiera sabe adónde llevarán mañana al filósofo sus problemas, por lo que cualquiera se va a fiar hoy de él!<sup>27</sup> Un teólogo católico contemporáneo, H.U. von Balthasar, escribía que sólo el amor es digno de confianza,<sup>28</sup> y eso es sin duda verdad si la entendemos como confianza absoluta: por eso tiene que parecer que el párroco rural quiere a sus vecinos. Como el buen pastor, da la vida por sus ovejas. Pero le corresponde al filósofo sospechar si acaso este amor no será una última trampa de seducción que se le pone para que entregue a cambio su voluntad. Y es que se hace cualquier cosa con tal de sentirse querido.<sup>29</sup>

## 2. Identidades

Las creencias aportan a los individuos y a los grupos que los individuos forman su identidad, permitiéndoles ser *unos* frente a otros. En cambio, en las teorías científicas, a través de su lógica de la comunicación, se desplegaría la presunta identidad humana como tal; de ahí el prestigio de la ciencia como realización de la esperanza de la paz entre los

<sup>26</sup> Se trata de estar sostenido en la falta de sostén, lo que Wittgenstein llamaba “el abismo”, la *Grundlosigkeit*; pero, además, en el caso de Nietzsche, estar acostumbrado a esta situación hasta el punto de encontrarla agradable.

<sup>27</sup> Nietzsche le escribe a comienzos de diciembre de 1888 a Helen Zimmern que su obra consistirá en un “atentado contra el Cristianismo que tendrá el efecto de la dinamita en todo lo que esté relacionado con él en lo más mínimo” (*Nietzsche Sämtliche Briefe*, en adelante: *KSB*, 8, p. 512). En *Ecce homo* (en adelante: *EH*), “Por qué soy un destino” § 1, 853; *KSA* 6.365, aparece la célebre declaración: “no soy un hombre, soy dinamita”. Claro que se trata de un tipo de dinamita opuesto al de los fanáticos.

<sup>28</sup> En su obra *Teodramática*.

<sup>29</sup> “En el amor se soporta más que de ordinario, se tolera todo” (*AC* § 23, 722; *KSA* 6.191).

pueblos, ese logro habermasiano del consenso sin coacciones que nos pone por encima de la guerra sin cuartel de las convicciones.<sup>30</sup>

Tenemos, pues, dos tipos de perspectivas: la identidad humana y las identidades culturales. Dos miradas deseantes, por así decir, que emergerían como diferencia del alcance de la visión. Pero a las dos clases les corresponde un mismo sentido básico del conocimiento como reducción de lo desconocido a lo consabido, como entrega de lo insólito al poder tranquilizador de la regulación. De lo que se trata por encima de todo es de *hacer al hombre* calculable, porque al sabernos animales racionales y hombres cristianos podremos, por ejemplo, habitar un mundo del que habría sido expulsado, en la medida de lo posible, el miedo al acontecimiento. Para eso sirve la conciencia psicológica, o el devenir consciente del pensar, el sentir y el querer, para habilitarnos el mundo humano como centro desde el que mirar y desear los demás centros: ya sabemos que el centro está en todas partes. Porque somos animales parlantes se nos hacen conscientes los estados mentales inconscientes, porque la palabra, junto con el número y la lógica, son las vigas que sostienen la casa del hombre que es la de la conciencia, y los individuos no podemos prosperar sin vivir entre las cuatro paredes de esa casa. Por supuesto que Nietzsche se complace en afirmar, con un ataque irónico contra la concepción clásica de la verdad como adecuación, que esas dos perspectivas, la universal humana y la cultural, serían en la misma medida falsificaciones, arreglos, simplificaciones groseras, incluso auténticas estupideces (*GC* § 354), si no locuras.

En principio, de la explicación nietzscheana de la conciencia psicológica forma parte la tesis epifenomenalista de que los sucesos mentales serían, en cuanto mentales, causalmente inertes. Por ejemplo, cobrar conciencia de la muerte de Dios no puede tener entonces ninguna efectividad sobre mi comportamiento ni sobre otros estados mentales. Para que una creencia pueda ser efectiva y modifique mi forma de pensar, de sentir y de vivir, tendrá que hacerse antes carne y sangre, incorporarse en la perfección de lo instintivo e inconsciente.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Cfr. el clásico trabajo de Habermas 1982 (pp. 96–119) en lo que se refiere, por ejemplo, a la lógica de la investigación de Peirce, y también al interés comunicativo del conocimiento científico.

<sup>31</sup> Hoy se encuentra vivo un interesante debate sobre el problemático epifenomenalismo de Nietzsche, consecuencia de su crítica de la debilidad de la conciencia, la pequeña razón, en comparación con la efectividad del movimiento pulsional inconsciente que significa el cuerpo o la gran razón (Leiter 2013; Katsafanas 2005 y 2013; Constâncio 2011). Hay textos que parecen apoyarlo sin reservas (“Los motivos de nuestras acciones son algo ignoto, y lo que *creemos* motivos no bastaría

Ya que Nietzsche defenderá ante todo la idea de *la incorporación o encarnación que justamente se cumple en un muy especial tipo de lectura y de escritura*, de su crítica a la reificación de la identificación conceptual con que trabaja la conciencia humana<sup>32</sup> podemos concluir que tanto las creencias de la identidad cultural, o convicciones de grupo, como las teorías científicas de la identidad humana universal serían fenómenos de superficie o simplificaciones: las primeras tienen carácter teatral o político, las segundas habitan el mismo plano que la conciencia lingüística.<sup>33</sup> Al superficial, por estar culturalmente circunscrito, se lo considera lenguaje del rebaño; o también al mismo lenguaje universal de la lógica y del número se contraponen entonces el amor a la palabra, es decir, la práctica de una escritura y una lectura distintas, que consisten en “escribir con sangre” y leer sólo lo que está escrito con sangre, por medio de las cuales sí acertamos a encarnar las creencias que podemos comprender. A ese escribir y leer correspondería un tipo de conocimiento diferente, el del filósofo que se hace a la mar experimentando con su vida. Al leer y escribir de este modo se constituye la ciencia alegre *que juega con todas las creencias*. Es otra clase de perspectiva, no ya la del grupo, pero tampoco la de la humanidad. Es la perspectiva de lo único o irrepetible, excepcional, propiamente individual.

*Sobre la cuestión de la comprensibilidad.* Cuando se escribe se quiere no sólo ser comprendido sino también, sin duda, no ser comprendido. En absoluto supone ninguna objeción contra un libro el que uno cualquiera lo encuentre incomprensible: tal vez esto formaba parte del propósito de su autor, tal vez él no quería ser comprendido por “uno cualquiera”. Todo

ni para mover un dedo” (*FP II-1880*, 5 [44], 603; *KSA 9.191*), pero este fenomenalismo no parece casar con declaraciones muy características del filósofo. A mi modo de ver, la aclaración de Constâncio habría resultado decisiva por cuanto nos recuerda la importante deconstrucción nietzscheana del concepto mismo de causa: de nuevo, hay que entender la tensión inconsciente-consciente en el marco de las relaciones de poder y no de la relación causal. Si el cuerpo pulsional e instintivo es “la realidad” en toda su potencia (*GC § 333*, *MBM § 36*), esto no lo convierte en un nuevo fundamento metafísico (*cf.* sobre todo *FP II-1876-1877*, 23 [9], 328; *KSA 8.406*: la “pulsión” “no es más que un cómodo recurso y se emplea por doquier ahí donde los efectos regulares en los organismos aún no han sido remitidos a sus leyes químicas y mecánicas”), sino que se trata de una hipótesis antropomórfica consciente de serlo, como la voluntad de poder.

<sup>32</sup> “[Q]ueremos producir unidad (ipero pensamos que sólo hay que descubrirla!)” (*FP II-1878*, 32 [8], 434; *KSA 8.561*). El momento de la identificación o fijación de la identidad es el momento de la *falsificación*, por lo demás necesaria para vivir.

<sup>33</sup> *Cfr.*, entre otros, *FP III-1885*, 40 [27], 853; *KSA 11.643*.

espíritu selecto, todo gusto selecto, cuando quiere comunicarse, elige asimismo a sus oyentes, y mientras los elige traza al mismo tiempo sus límites contra “los otros”. Todas las finas leyes de un estilo tienen aquí su origen. (GC § 381, 892; KSA 3.633–634)

La perspectiva del filósofo del futuro es la perspectiva del conocedor que expone su vida leyendo y escribiendo al modo sangriento —todo lo contrario de la del periodista que vomita su bilis todos los días en el periódico de la mañana—. <sup>34</sup> Así que tendríamos, por una parte, al pueblo creyente en el sentido dogmático del realismo ingenuo; por otra, al científico que nos orienta a la universalidad y, por último, al filósofo del futuro que toca al hombre como excepción. Cada uno de ellos con sus perspectivas, la perspectiva del hombre como rebaño, la del hombre como especie y, finalmente, la del humano que anuncia al *Übermensch*. El hombre excepcional tiene estilo, o sea, busca amigos y enemigos, evitando en cualquier caso las malas compañías por virtud del *pathos* de la distancia. Pero la única perspectiva de verdad lúcida, la única que se sabría tal —y por eso tiene que considerar a las otras dos asimismo como perspectivas— es la del hombre que lee y escribe con su sangre. Las demás ignoran que son perspectivas, y están convencidas de que reflejan la estructura única de lo real objetivo. La crítica nietzscheana a la filosofía científica del mecanicismo moderno señalaría que le arrebató a la existencia su carácter enigmático o polisémico (*vieldeutig*), algo desde todo punto indeseable, por monoteísta o empobrecedor: “¡Pero un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente *carente de sentido!*!” (GC § 373, 888; KSA 3.626). La interpretación de la ciencia mecanicista es entonces “falsa”, en el sentido de “estúpida” y deprimente, o sea, en el sentido de que vacía el mundo de sentido de tal forma que rebaja nuestro sentimiento de poder, con lo que operaría ya el criterio nietzscheano de verdad, que en definitiva es el del “empoderamiento”.

Frente a esta ciencia metafísica, la ciencia gayá nietzscheana celebra la recuperación de “nuestro nuevo ‘infinito’” (GC § 374), su propia *apuesta* a que toda existencia es interpretante y, por lo tanto, el mundo encierra en sí infinitas interpretaciones. En un primer sentido de “perspectivismo” iríamos directamente a la perspectiva de la especie humana, que es la de la conciencia lingüística y de la ciencia (del número y de la lógica). Así que el nuevo entendimiento no metafísico de

<sup>34</sup> “De todo cuanto ha sido escrito yo sólo amo aquello que se escribe con la propia sangre. Escribe con sangre: y sabrás que la sangre es espíritu” (*Así habló Zaratustra*, en adelante: Z, I, “Del leer y el escribir”, 92; KSA 4.48)

la ciencia no sería sino la conciencia de su carácter de humanización de lo real. Estamos encerrados en los límites de nuestras percepciones. Percibir: ver y capturar en el sentido de apoderarse. Otras especies significan otros ojos, otras “manos” metafóricas. Pero en un segundo sentido de “perspectivismo” se revelan las infinitas perspectivas de las culturas, de las épocas, de las mentalidades, de las creencias, aunque también de las idiosincrasias individuales “para todos y para ninguno”. En esta segunda esfera no habría ya cárcel para el conocedor,<sup>35</sup> porque por esos centros de mirar, y capturar, podrán siempre viajar los espíritus libres, viviéndose en otras almas.<sup>36</sup>

La primera condición de este viaje del conocimiento no es otra que el desasimio de las propias creencias culturales, sólo en principio “constitutivas”. Un desasimio, un desprendimiento (*Loslösung*)<sup>37</sup> que habría de entenderse como *prescindir de toda patria*.<sup>38</sup> Si el caminante del aforismo 380 puede andar libre por todas partes es sólo porque se hallaría completamente libre “de toda Europa”. “Libre de toda Europa”, es decir, desasido de esa “suma de juicios de valor imperativos [*kommandirenden*] que se han pasado a nuestra carne y nuestra sangre” (*GC* § 380, 891; *KSA* 3.633). Lo que llamamos Europa constituye nuestro mismo cuerpo, pero ocurre que el espíritu libre se ha podido soltar de su cuerpo, de su carne y de su sangre. ¿Qué significa esto? Una vez más, no significa que se nos proponga abrazar la última creencia europea, la creencia nihilista de la no creencia (*GC* § 377), porque sí habría una creencia o un ideal muy concreto que es justo el que nos lleva a este vagabundeo, a hacernos a la mar, en definitiva, a la pasión del viaje por otras almas viviéndonos a nosotros mismos en ellas, sintiendo “desde nuestra experiencia más propia” lo que vivieron los sabios, san-

<sup>35</sup> Al contrario de lo que se leía en *Aurora* § 117, que termina de la manera siguiente, refiriéndose a la prisión en que nos encerrarían nuestros sentidos: “Estamos en nuestra red, somos arañas, y da igual lo que apremos, no podemos apresar más que lo que en ella, en *nuestra* red, se deje apresar” (553; *KSA* 3.110).

<sup>36</sup> Aproximación nietzscheana de lo dionisiaco al histerismo y al histrionismo, como fuente de los estados estéticos: “*Introducirse en la vida de otras almas* [*das Sichhineinleben in andere Seelen*] no es orig<inariamente> nada moral, sino una excitabilidad fisiológica de la sugestión: la ‘simpatía’ o lo que se llama ‘altruismo’ son meras configuraciones de esa relación psicomotora considerada como parte de lo espiritual (*induction psycho-motrice* en la opinión de Ch. Féréz)” (*FP* IV-1888, 14 [119], 557; *KSA* 13.297).

<sup>37</sup> *Cfr.* el importante prólogo a la segunda edición de *Humano, demasiado humano* (en adelante: *HDM*), del mismo año que el libro V de *GC* del que parte ese trabajo.

<sup>38</sup> El aforismo 377 de *GC* lleva por título “*Wir die Heimatlosen*”, es decir, nosotros los sin patria, los apátridas.

tos y conquistadores de todas las épocas. Una creencia en realidad muy antigua, justo la que he llamado “fe dionisiaca”.

Sin embargo, lo más importante ahora es tener en cuenta la segunda condición que se requiere para viajar uno mismo por las otras almas, condición que, en realidad, sería otro modo de expresar ese desasimiento recién mencionado que haría al espíritu libre. Porque éste es, ante todo, un convaleciente de “la enfermedad de las cadenas”,<sup>39</sup> la de la metafísica, una dolencia que nos ha tenido encerrados en un solo cuerpo, en una sola mentalidad. Para satisfacer la sed del alma que anhela vivirse en la totalidad de los valores que han sido, Nietzsche nos dice en el aforismo 382 que se necesitará disponer de *la gran salud*, que habrá que estar *peligrosamente* sanos. Esa gran salud es, para empezar, peligrosa para los creyentes de todas las creencias y, en segundo lugar, para los que la disfrutan, porque el suyo es “el ideal de un bienestar y de una benevolencia” inéditos, humanos/sobrehumanos pero que parecen inhumanos, el ideal propio de un espíritu que juega, y que juega, precisamente, con todo lo que hasta ahora se ha llamado “santo, bueno, intangible, divino”. La gran salud se ríe de toda la seriedad que ha habido hasta ahora, esa ridícula seriedad propia de toda convicción humana, la correspondiente a todos los ideales humanos acontecidos hasta el momento. Pero no sólo peligrosa, la gran salud sería también muy benefactora porque, con su risa que destroza seriedades demasiado humanas, podrá por fin surgir “la gran seriedad”, ese momento de la culminación de la parodia en que “comienza la tragedia”, al poderse atisbar después de milenios el nuevo ideal incomparable, la fe nueva pero antigua: Dioniso.

### 3. *Intermedio sobre el teatro*

Este ideal nietzscheano de la fe dionisiaca se coloca junto a las creencias habidas hasta el presente para viajar por ellas en el conocimiento, pero también para parodiarlas. El imitador, el mimo, el bufón, resultan de importancia capital para Nietzsche por su sorprendente crueldad-probidad. Para la sagrada identidad que nos dan nuestras convicciones, nada habría más cruel y liberador que la imitación paródica que las revela ridículas.

<sup>39</sup> Sólo cuando se haya superado esa enfermedad de las cadenas se alcanzará la primera de nuestras metas, la separación del hombre de los animales, como leemos en el último aforismo (§ 350, 464–465) de *El caminante y su sombra* (en adelante: CS; KSA 2.702).

Esta potencia de la *mimicry*, ya en su origen puramente animal, será la fuente del teatro. Pero hay que tener presente que, también para Nietzsche, el teatro será la fuente del fenómeno “artista”, y el concepto de artista sería *peligroso*, como la gran salud, porque significa la mentira con buena conciencia, en el juego del disimulo y la máscara. A partir de este peligro de lo lúdico, atisbamos enseguida la connaturalidad del fenómeno del actor-artista y el perspectivismo nietzscheano. Vivirse a sí mismo en otras almas no sería sino *interpretar* diferentes papeles, personajes diferentes, todo lo distantes que se quiera de nosotros. Si los psicólogos nos dicen que el tipo de aprendizaje más primitivo es el de la imitación, entonces nos sentiremos autorizados a afirmar que la raíz del conocimiento entendido en el marco del perspectivismo es el teatro: *ponerse en el lugar del otro, interpretar al otro*, pero, eso sí, *desde mi experiencia más propia*. En esta crucial matización tenemos la clave para deshacer la ambigüedad nietzscheana del teatro, es decir, para distinguir al actor verdadero del falso, ejemplificado este último en el caso de Wagner.

Wagner sería para Nietzsche el actor por antonomasia, pero actor en este mal sentido del actor moderno que sólo buscaría el efecto, lo que quiere decir que al actuar se desdobra para manipular al público como déspota de sus sentimientos. La política del espectáculo. Como el hipócrita santurrón, cuyo defecto no es que finja ser lo que no es —eso lo harían todos los actores—, sino que interpreta sus personajes pretendiendo a la vez ser algo diferente de ellos, y por encima de ellos, es decir, exento, autoidéntico, cuando en realidad no es nada de eso, como reconoce el buen actor. El buen creyente, como el mal actor, no sabe si sólo *finje* creer, si cree o cree creer.

Podemos advertir en la denuncia nietzscheana del mal actor que se limita a interpretar, sin estilo propio, los papeles que le vendrían ordenados desde fuera, los mismos rasgos del creyente en el sentido tradicional, es decir, del que meramente repite lo que dicen los otros que integran el grupo al que pertenece. “Yo pienso”; “¡No! —parecería que contesta Nietzsche—. Tú no piensas, repites”. Lo que hace el creyente, lo que hace el mal actor, no sería en el fondo sino obedecer. Para *ganarse* al público.

Nietzsche advierte en su época que en el mundo del capitalismo ya no habría profesiones auténticas en el sentido de la vocación, porque el mercado nos lleva a interpretar cualquier papel que haga falta en el momento que sea. Por eso ya no hay *papeles* propiamente dichos, aquellos en los que uno se ejercitaba de manera continua —tal vez heredados de los padres y abuelos—, sino múltiples personajes que van

y vienen a toda velocidad, a los que lo único que les importa es el beneficio o salvar el pellejo haciendo siempre uso del servilismo del que vende algo. Y es que humildes son los vendedores, y todos somos en el mundo moderno vendedores, porque, en la definición nietzscheana de la humildad, el gusano que ha sido pisado alguna vez acostumbra a enroscarse para que no lo pisen de nuevo.

El mal actor que oficia de santurrón, y que con eso se gana la vida, carece de lo fundamental para interpretar bien. Porque no se trata de vivir en otras almas, sino de vivirse en otras almas, de experimentar todas las valoraciones habidas y por haber *desde la experiencia más propia*. De manera que, si uno no tiene una experiencia propia, una soledad propia, no puede ser un buen actor. Tendrá que ser un actor *moderno*, wagneriano, romántico: un mal actor. No se puede saber lo que sienten las almas ajenas sin contar con un sentimiento distintivo que nos sea propio. Sin carácter no se podrá introducir la voluntad en las cosas. Pero sin ese enérgico ejercicio de la voluntad no cabe ningún “ponerse en el lugar del otro” que sea efectivo para sentir como él. A la voluntad ajena sólo puedo viajar en el vehículo de mi propia voluntad; por eso Nietzsche nos dice que su voluntad es una voluntad *leonina* y no cualquier cosa. Lo esencial es la acción como *explosión*, como *descarga*, sin duda preparada y acumulada durante generaciones. En cambio, a qué se aplique la acción, de qué manera se despliegue en finalidades concretas, a qué profesiones o papeles nos vayamos a dedicar, eso es lo de menos (GC 356). Pero el mal actor quiere dar la impresión de tener una voluntad propia que en realidad no tiene.

Como dios de las mil máscaras, símbolo del perspectivismo, Dioniso sería la divinidad del teatro, trágico y cómico. Como ya mencioné, Nietzsche entiende en una ocasión el fenómeno dionisiaco, de cuyo genuino sentido pretendía ser el descubridor, como el fenómeno del *histrionismo* o del *histerismo*. Una excitabilidad emocional tan extrema que se responde de forma inmediata a cualquier indicación, como ocurre con las de los hipnotizadores.<sup>40</sup> La vida es mujer: *vita femina*.<sup>41</sup>

Si hay que pensar que Nietzsche es de naturaleza esencialmente antiteatral, se entiende que lo es en el sentido de que no soporta el *mal* teatro de la santurronería o hipocresía, el teatro moral de los éxtasis conmovedores, toda la falsedad moderna del ideal. Porque en este mal sentido de la palabra, lo teatral sería lo contrario a la honestidad intelectual. Por eso dice el filósofo que en el teatro uno deja de ser sí

<sup>40</sup> Cfr. CI, “Incursiones de un intempestivo” § 10, 92; KSA 6.117.

<sup>41</sup> Tal es el título del aforismo 339 de GC.

mismo para convertirse en pueblo o en vecino. Por eso llegamos a un punto tan deleznable de hipocresía que hay que comenzar a decir la verdad, para decirlo como Brecht.

#### 4. Conclusión: fe dionisiaca (GC § 370)

4.1. En ese año decisivo de 1886, Nietzsche reconoce que se había equivocado al tomar en otro tiempo el romanticismo de Schopenhauer y Wagner por lo contrario de lo que en realidad es. Entonces había entendido el pesimismo filosófico del primero como “el síntoma de la más intensa fuerza del pensamiento” y la música del segundo como la emergencia de una fuerza primordial que iba a renovar la cultura alemana, cuando la verdad era lo contrario: ambos serían síntomas de empobrecimiento vital o de degeneración cultural.

Al hilo de esta confesión nietzscheana pasará a exponer lo que podríamos considerar el sentido constitutivo tanto del arte como de la filosofía: servir de *medios de curación* del sufrimiento de los hombres, como instrumentos de la vida humana y su lucha por crecer.

Ahora bien, el sufriente y su sufrimiento son figuras ambiguas, *zweideutig*, como ambiguo sería todo fenómeno de la vida humana; ahí está su índole trágica. Porque o se sufre por sobreabundancia de vida o se sufre por carencia de vida, por riqueza o por pobreza vital. Los sufrientes del primer tipo querrán un arte dionisiaco y una visión trágica de la vida. Stegmaier nos ayuda a comprender este sufrimiento por exceso de vida al aplicarlo al contenido de una anotación fechada entre 1885 y 1886: porque el “tener-que-crear”, la “*pulsión dionisiaca*”, puede ser una “*tortura*”, escribe Nietzsche: se trata de la contraposición del arte vivido como receptor, como en el caso de Schopenhauer, y el arte vivido como creador, sobre todo en el caso del músico.<sup>42</sup> El exceso de fuerza se manifestaría en la exigencia fisiológica de descargarla mediante la creación, exigencia tiránica que no tiene pausa ni admite relajación ninguna. Pero ocurre que el exceso de fuerza se manifiesta, sobre todo, en la afirmación entusiasta de esa tortura del tener que crear. Mientras que, al contrario, los sufrientes por pobreza vital querrán conseguir mediante el arte y el conocimiento “un estado de paz, de silencio, de mar en calma, de liberación de sí mismos”; o si no “la embriaguez, la anestesia, la locura”. Según Nietzsche, a este segundo

<sup>42</sup> FP IV–1885–1886, 2 [110], 109; KSA 12.116. Este excelente comentario se encuentra en Stegmaier 2012 (p. 484).

tipo de sufrientes, los del empobrecimiento de la vida, correspondería el romanticismo en todas sus variedades.

De este modo, me enfocaré ahora, de manera más directa y para cerrar este trabajo, en el significado de la ya varias veces mencionada *fe dionisiaca*, puesto que, en este texto, y no por casualidad, Nietzsche pondría en la misma línea de consideración arte y conocimiento, música y filosofía, y así nos vemos situados aquí en un lugar privilegiado para comprender el pensamiento del filósofo *en su núcleo más íntimo*.

Sabemos que el método de la hermenéutica genealógica nietzscheana consiste en tratar todos los fenómenos vitales y culturales, y sobre todo el arte y el conocimiento (o el artista y el conocedor), como *síntomas* de una voluntad, de un cuerpo, que quiere algo. Este método que pretende retrotraerse de la obra al *tipo* de fuerza del que la obra brotaría. Pero, para no confundirse respecto de la naturaleza de este “brotar”, resulta necesaria una caracterización previa de la fe dionisiaca como la creencia, o mejor, la *contracreencia* de la voluntad de poder, sin perder de vista al mismo tiempo la subversión nietzscheana del “tener por verdadero X” en “*querer que X sea verdadero*”.

En general, sólo se puede querer dos cosas. Hay dos modos o sentidos de voluntad: podemos querer “eternizar, hacer-fijo”, lo cual produce la “*voluntad de ser*”; o bien podemos querer la “destrucción” y el “cambio”, con lo que tendríamos la “*voluntad de devenir*”. *Voluntad de ser y voluntad de devenir*: que entre ambas direcciones de la voluntad se halla tensado el arco de la vida; ése y no otro sería el contenido distintivo de la fe dionisiaca. Pero hay que precisar más, porque a su vez esas dos formas del querer, cada una de ellas por su lado, de nuevo serían *zweideutig*. Y es que la voluntad de ser puede proceder del *amor* y del agradecimiento, y en ese caso tendríamos el arte de la apoteosis y el ditirambo. Pero también puede ser, por el contrario, la voluntad *tiránica* del personaje torturado por el sufrimiento que entonces lo que anhela es imprimir su venganza en todas las cosas como obligatoria y vinculante; y entonces tendríamos, precisamente, el pesimismo romántico de Wagner y Schopenhauer. Por su parte, la voluntad de devenir y “de futuro” podría ser expresión de la fuerza sobreabundante, y entonces tenemos lo propiamente dionisiaco; pero también, al revés, el puro *odio* del malogrado y del carente, que tienen que destruir todo lo que es porque el mero ser lo ofende, y Nietzsche nos llevaría a pensar entonces, a título de ejemplo, en “nuestros anarquistas”.

4.2. Como resultado del proceso de autoliberación del filósofo respecto del pesimismo romántico *nietzscheano* de su primera época, la fe

dionisiaca se conformaría precisamente en y como la decidida resolución de la ambigüedad mencionada, lo que significa el giro transvalorador del pesimismo romántico al pesimismo “clásico” o, mejor, trágico.<sup>43</sup> Es decir, en lo que Nietzsche piensa hasta el final es en el tipo de nihilismo que afirma la vida, la forma divina de pensar: el hombre dionisiaco liberado sería aquel capaz de “convertir cualquier desierto en un exuberante vergel” (GC § 370, 885; KSA 3.620). El hombre que crea desde la voluntad de eternizar que procede del amor y el agradecimiento es, por ejemplo, Goethe.<sup>44</sup> Ensalzando a Goethe frente a su antípoda, Kant, Nietzsche terminará por escribir que el hombre concebido por Goethe es:

el ser humano de la tolerancia, no por debilidad, sino por fuerza, porque aquello en que perecería una naturaleza mediana, él sabe utilizarlo incluso para su provecho; el ser humano para el que no hay ya nada prohibido, excepto la *debilidad*, se la llame vicio o virtud. . . Un espíritu semejante *que se ha hecho libre* está firme en el centro de todo con un fatalismo alegre y confiado, en la *fe* de que sólo lo individual es reprochable, de que en la totalidad todo se redime y se afirma —*él ha dejado de negar*. . . Pero una fe semejante es la más elevada de todas las fes posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*—. <sup>45</sup>

El pesimismo dionisiaco que ve venir es la respuesta de Nietzsche a su constatación de que “el viejo Dios ha muerto”.<sup>46</sup> Por último, bien podríamos aproximar este tipo divino de pesimismo al célebre *amor fati* nietzscheano, y es que éste conduce, precisamente, a no decir ya nunca que no: incluso ante lo feo, lo único que se permitirá el nuevo filósofo

<sup>43</sup> “Es en última instancia una cuestión de fuerza: un artista extremadamente rico y de voluntad poderosa podría girar completamente todo ese arte romántico hacia lo antirromántico o —para emplear mi fórmula— hacia lo *dionisiaco*, del mismo modo en el que en manos del más fuerte todo tipo de pesimismo y nihilismo se convierte simplemente en un martillo y en un instrumento más con el que añadirse un nuevo par de alas” (FP IV-1885-1886, 2 [101],106; KSA 12.111).

<sup>44</sup> Como nos recuerda Stegmaier 2012 (p. 474), sería la célebre contraposición goetheana de clásico (sano) y romántico (enfermo) la que guiaría el argumento de todo este aforismo. Pero el mismo autor también nos advierte que el concepto nietzscheano de lo clásico no sería en absoluto clásico y, por eso, a la hora de transformarlo para recogerlo en *Nietzsche contra Wagner* (en adelante: *NW*), el filósofo alemán iba a sustituir el título de este aforismo por el de “Nosotros los antípodas”, así como a cancelar toda referencia a “clásico” y “romántico” (p. 475).

<sup>45</sup> *CI*, “Incursiones de un intempestivo” § 49, 684; KSA 6.151-152.

<sup>46</sup> Stegmaier 2012, p. 495.

es mirar a otra parte.<sup>47</sup> Por lo tanto, el contenido de la contracreencia nietzscheana, como ya se sabía desde el comienzo, no es otro que la afirmación del eterno retorno.<sup>48</sup> Porque si Goethe deseaba la llegada de un momento perfecto en el que el tiempo se paralizase, accediendo así a la eternidad como tiempo congelado, Nietzsche afirmará todos los momentos en el sentido de querer su retorno por toda la eternidad del círculo: otra eternidad; por lo tanto, la de la repetición. *Amor fati*, voluntad de poder, eterno retorno: la creencia dionisiaca adopta estos tres contenidos en la mismidad de un filosofar, el nietzscheano, que si nos llama a creer en ellos es en el sentido de *hacerlos verdaderos*.<sup>49</sup>

### BIBLIOGRAFÍA

#### *Obras de Friedrich Nietzsche*

*Obras completas*, vol. III, *Obras de madurez I*, ed. D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2014.

*Obras completas*, vol. IV, *Escritos de madurez y complementos a la edición*, ed. D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2016.

A *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*, en *Obras completas*, vol. III, pp. 483–697.

AC *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 703–772.

CI *Crepúsculo de los ídolos. Como se filosofa con el martillo*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 617–691.

CS *El caminante y su sombra*, en *Obras completas*, vol. III, pp. 371–469.

EH *Ecce homo. Cómo llega uno a ser lo que es*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 781–859.

FP *Fragmentos póstumos*, vol. I: (1869–1874), vol. II: (1875–1882), vol. III: (1882–1885), vol. IV: (1885–1889), ed. D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006–2010.

GC *La gaya ciencia*, en *Obras completas*, vol. III, pp. 717–905.

HDM *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres I*, en *Obras completas*, vol. III, pp. 61–275.

<sup>47</sup> “No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡Que *mirar hacia otro lado* sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez alguien que dice sí!” (GC § 276, 829–830; KSA 3.521).

<sup>48</sup> Cfr. *supra* nota 15.

<sup>49</sup> Este trabajo se elaboró con el apoyo del proyecto de investigación de la DGICT “Obras completas de Nietzsche en castellano: obras de madurez tardía y complementos a la edición”, referencia FFI2014–53386–P. Por otra parte, agradezco a mis compañeros del seminario Nietzsche Complutense por las intensas sesiones de discusión pública de *La gaya ciencia* durante el curso 2014–2015.

- KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1967.
- KSB *Nietzsche Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, ed. G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1986, vol. 8.
- MBM *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 295–437.
- NW *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 905–925.
- Z *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, en *Obras completas*, vol. IV, pp. 71–279.

#### *Bibliografía secundaria*

- Balthasar, H.U. von, 1995, *Teodramática*, trad. E. Bueno de la Fuente y J. Camarero, Encuentro, Madrid.
- Berry, J.N., 2010, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, Nueva York.
- Constâncio, J., 2011, “On Consciousness: Nietzsche’s Departure from Schopenhauer”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 40, no. 1, pp. 1–42.
- Dennett, D.C., 1999, *La peligrosa idea de Darwin. Evolución y significados de la vida*, trad. C. Pera Blanco-Morales, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- Doyle, T., 2009, *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics. The World in View*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Gemes, K. y J. Richardson (comps.), 2013, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford.
- Gerhardt, V., 1989, “Die Perspektive der Perspektivismus”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 18, no. 1, pp. 260–281.
- Grimm, R.H., 1977, *Nietzsche’s Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.
- Habermas, J., 1982, *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez, J.F. Ivars y L.M. Santos, Taurus, Madrid.
- , 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, *Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid.
- Katsafanas, P., 2005, “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, *European Journal of Philosophy*, vol. 13, no. 1, pp. 1–31.
- , 2013, “Nietzsche’s Philosophical Psychology”, en Gemes y Richardson 2013, pp. 727–755.
- Leiter, B., 2013, “Nietzsche’s Naturalism Reconsidered”, en Gemes y Richardson 2013, pp. 576–598.
- Rodríguez González, M., 2010, *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Eutelequia, Madrid.

- Rodríguez González, M., 2012, “Saber de las pulsiones. ¿Sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?”, *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, vol. 12, pp. 147–160.
- , 2015, “Los buenos mienten siempre. Una lectura de la transvaloración nietzscheana”, en M. Rodríguez González (comp.), *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, Arena Libros, Madrid, pp. 131–155.
- Romero, J.M., 2001, *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada.
- , 2016, *Nietzsche contra Nietzsche. Ensayos de crítica filosófica inmanente*, Locus Solus, Madrid.
- Stegmaier, W., 1985, “Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 14, no. 1, pp. 69–95.
- , 2008, *Philosophie der Orientierung*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York.
- , 2012, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín/Boston.
- Vattimo, G., 2002, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961–2000*, trad. C. Revilla, Paidós, Barcelona.
- Vogel, B. (comp.), 2014, *Umwertung der Menschewürde — Kontroversen mit und nach Nietzsche*, 2a. ed., Karl Alber, Friburgo/Múnich.
- Wittgenstein, L., 1976, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. F. Gracia Guillén, Tecnos, Madrid.
- , 1980, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, ed. G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford. [Hay versión en castellano: *Aforismos. Cultura y valor*, trad. E.C. Frost, Espasa Calpe, Madrid, 1995.]
- Wotling, P., 2014, “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche”, en J. Conil-Sancho y D. Sánchez Meca (comps.), *Guía Comares de Nietzsche*, Comares, Granada, pp. 139–157.