

<https://dx.doi.org/10.12795/Fedro/2021.i21.08>

Nietzsche y el arte Nietzsche and art

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen: Arte es la afirmación de lo real en el sujeto, y esta afirmación es lo propio de la fiesta. Cualquier otra interpretación es reactiva, es decir: nihilista. En tanto fuerza, o en tanto poder-de-ser, la existencia se afirma y se expresa estéticamente; la moral es un obstáculo, un retroceso, un debilitamiento, una pérdida de potencia. Nietzsche se opone a su maestro Schopenhauer, que mantiene una actitud expectante y desconfiada ante la Voluntad y que ve en el arte —como en la moral o en la religión— una suerte de abrigo a salvo de sus tempestades. Porque no es cuestión de escapar de la existencia —de salvarse—, sino de justificar su modo de ser. Afirmarse estéticamente significa olvidarse del mundo, hundirse en la soledad y la incomunicación. Lo real se afirma en el sujeto estéticamente, y la ética de este sujeto particular se reduce en fin de cuentas a refrendar esa afirmación —o a contravenirla.

Palabras clave: Arte, Nietzsche, Sujeto estético

Abstract: Art is the affirmation of what is real in the subject, and this affirmation is what is proper to the party. Any other interpretation is reactive, i. e. nihilistic. As strength, or as power-of-being, existence is affirmed and expressed aesthetically; morality is an obstacle, a setback, a weakening, a loss of power. Nietzsche opposes his master Schopenhauer, who maintains an expectant and distrustful attitude before the Will and who sees in art —as in morals or religion— a kind of shelter safe from his storms. Because it is not a question of escaping from existence —of saving oneself— but of justifying one's way of being. To affirm oneself aesthetically means to forget about the world, to sink into loneliness and incommunication. The real is affirmed in the subject aesthetically, and the ethics of this particular subject are ultimately reduced to endorsing that affirmation —or contravening it.

Keywords: Art, Nietzsche, Aesthetic subject

I

La de Friedrich Nietzsche es una filosofía del arte o, quizá más rigurosamente formulado, el pensamiento de la experiencia de la belleza. Que lo sea altera cuando no abole las nociones tradicionales de filosofía, pensamiento, verdad, arte —y belleza. No es, en su acepción predominante, una *estética*; tampoco una *ética* o una *epistemología* o una *ontología* —aunque de ahí pueden derivarse líneas argumentales con ellas relacionadas. Que el arte sea el *hilo conductor* —el corazón— de su pensamiento facilita su lectura pero suscita problemas de definición a cada paso. En realidad, el arte es decisivo, pero apunta a un fondo situado a mayor profundidad, y ese fondo no es otro que la vida misma, la existencia en su abigarramiento —y desgarramiento— real. Si la vida es el *objeto* de su pensamiento, entonces será una física —sin abandonar del todo las pretensiones de una meta-física. ¿Una ciencia? No. No, al menos, una física en la línea de Galileo, Kepler o Newton (y herederos). Más bien se asemejaría a la *physis* de los presocráticos —y a su *lógos*. Corresponderá a la existencia, o a la vida, no una ciencia o una filosofía, sino una estética (y, sobre sus hombros, se levantaría por caso una metafísica o una para-física). La filosofía —el discurso de la verdad— se subordina al arte porque el arte está siempre al servicio de la vida. No debería haberse puesto a disposición de la moral, de la religión, de la política, ni siquiera de la cultura (como en efecto ha sucedido y sucede); el arte sólo ha de responder a la vida. ¿A la vida de quién? No dice en ninguna parte que sólo a la vida del sujeto, de una persona humana; el arte responde a la vida, con lo cual la naturaleza —orgánica e inorgánica— cobra una existencia estética. El ser está animado y se expresa estéticamente. Esa es su posición de base. El arte no es privativo del hombre: da expresión a lo que hay de naturaleza en un ser que a fin de sobrevivir, fatalmente, se ha de domesticar a sí mismo. El arte es desde tal perspectiva el conjunto —siempre plural— de actos y pensamientos que afirman la existencia natural de los seres; contra esa afirmación, que no necesita razón ni justificación, Nietzsche identificará el resto de las instituciones humanas, todas ellas formas reactivas (o represivas) crecidas en torno de la moral. El esquema admitirá correcciones y variantes, pero permanecerá sin cambios de importancia: el arte afirma la vida, y lo hace de manera abierta, múltiple, no estereotipada, libre y generosa: no afirma el ser del sujeto, sino la pluralidad inagotable de las cosas; la moral es reactiva, rígida, dogmática, cerrada: carente de imaginación, se propone proteger al sujeto de la fuerza de las cosas, de lo real. El arte es la expresión de la potencia; la moral, refugio de la impotencia. A lo real —la existencia en su absoluta crudeza, el ser en su inmanencia radical— no corresponden ni los conceptos filosóficos heredados ni las ecuaciones de las ciencias; no se llega a ello merced a definiciones

teóricas ideales ni a través de experimentos científicamente controlados. El discurso lógico —de Aristóteles a Hegel o a Carnap— le es heterogéneo. Lo real no se manifiesta o, más bien, no es una manifestación de la Idea (en su sentido platónico) y no coincide con la Razón (en su concepto hegeliano). El arte es lo único que —hasta cierto punto— le hace justicia; por lo mismo, se encuentra a miles de años-luz del positivismo —y de la fenomenología. Lo real no reclama una definición ni anda buscando un sentido, pero a cambio engendra figuras. Lo real es el (sujeto) artista, no el artista (individual) que casi siempre —dados sus límites— lo pierde o lo deforma. Es erróneo considerar que el artista (individual) se aleja de lo real falsificándolo a conciencia; es lo real, como sujeto agente, el (lo) que se presenta en infinidad de figuras. El artista llega a serlo a condición de dar paso a lo real que a través de él se expresa.

II

Es el sentido concreto de la embriaguez dionisiaca: dar paso a la fuerza. Este paso es la belleza. Jamás es una definición formal, y tampoco se centra en la recepción y ni siquiera en la obra de arte ya compuesta y firmada; la belleza es el paso de la fuerza por el sujeto. Arte es la afirmación de lo real en el sujeto, y esta afirmación es lo propio de la fiesta. Cualquier otra interpretación es reactiva, es decir: nihilista. En tanto fuerza, o en tanto poder-de-ser, la existencia se afirma y se expresa estéticamente; la moral, como hemos dicho, es un obstáculo, un retroceso, un debilitamiento, una pérdida de potencia. Aquí y en otros puntos Nietzsche se opone a su maestro Schopenhauer, que mantiene una actitud expectante y desconfiada ante la Voluntad y que ve en el arte —como en la moral o en la religión— una suerte de abrigo a salvo de sus tempestades. Porque no es cuestión de escapar de la existencia —de salvarse—, sino de justificar su modo de ser. Frente al nihilismo, la existencia sólo se sostiene estéticamente (lo que no significa que todos nos volvamos artistas, pero sí que asumamos que la vida es un fenómeno estético: una creación de sí). Creación de sí que involucra una desmedida atención a todas las coartadas ideológicas —e incluso psicológicas. Afirmarse estéticamente significa olvidarse del mundo, hundirse en la soledad y la incomunicación. La existencia no necesita ni testigos ni demostraciones ni obras piadosas. Tal sería el sentido del Eterno Retorno: menos una hipótesis científico-metafísica que un *experimentum crucis*, la prueba que el sujeto ha de sortear para sostener —y desplegar, sin subterfugios ni segundas intenciones— su propia vida. Dicho brevemente, lo real se afirma en el sujeto estéticamente, y la ética de este sujeto particular se reduce en fin de cuentas a refrendar esa afirmación —o a contravenirla. Quienes se han ocupado académicamente de su obra

acostumbran distinguir tres períodos: 1) Romántico —bajo el influjo de Schopenhauer y Wagner—, ocupado en la confección de una *metafísica de artista*; 2) Analítico (o Ilustrado) —marcado por la ruptura con Wagner—, centrado en la construcción de una especie de epistemología estética, y 3) Clásico (o maduro) —un retorno a un Dionisos más apolíneo asegurado por la música mediterránea (Bizet, Rossini...)—, empeñado menos en construir algo que en divinizar la existencia. Esquema tripartito que perpetúa cierto *pathos* hegeliano realmente aborrecido por Nietzsche; basta leer el Ensayo de autocrítica que —catorce años después— figura como prólogo-epílogo a *El nacimiento de la tragedia*. Con todo, que la filosofía de Nietzsche sea el pensamiento de la experiencia de la belleza desplaza el énfasis, sin lugar a dudas, desde el Espíritu hacia la Naturaleza, desde la Mente hacia el Cuerpo y desde el Yo hacia el Ello; también, por cierto, desde el Conocimiento hacia la Vida (o desde la Conciencia hacia el Inconsciente): falta identificar o recualificar el contenido de todos estos términos, que, por descontado, no han quedado igual. Esta es la *inversión* esencial merced a la cual el filósofo abre una vía regia a la *transvaloración de todos los valores* que de principio a fin se ha propuesto como superación del nihilismo. Tres fases de un recorrido cuya dirección subyacente permanece invariable: el mundo es incomprensible como producto de un Dios Moral; sólo resulta inteligible como afirmación gratuita de una potencia expresiva que actúa en la inmanencia sin finalidad alguna: el Absoluto como Voluntad de poder. Ahora bien, ¿qué quiere la voluntad de poder? ¿Siempre lo mismo? ¿Lo sabe ella misma? ¿Cómo? Lo que en principio me interesa poner de manifiesto es el gradual pero firme repudio de la lógica dialéctica en estas polaridades. El Espíritu no es “contrario” a la Naturaleza. Si lo real es expresivo —como lo es en la *Ética* de Spinoza—, conviene decir entonces que el Ello se da un Yo; nunca se opone a él, o no —como lo es en Hegel— de modo lógico-sistemático. Algo similar se aplicará en el resto de los pares.

III

En absoluto es cuestión de una *inversión dialéctica*; se trata más bien de un retroceso, de una rotación, de un cambio (radical) de perspectiva. Las cosas aparecen bajo una luz ligeramente espectral; ni solar, ni nocturna: crepuscular, o en la alborada. Más correctamente, prismática. Los conceptos de su filosofía —al menos, los decisivos— son prismáticos: refractan el espectro lumínico. Es un repudio de Hegel, por supuesto, aunque también de Aristóteles, a quien —en un fragmento póstumo— califica de *provinciano*. Los conceptos adecuados a lo real son, como hemos dicho, estéticos: la más breve tragedia de Sófocles dice más verdad que todo el *Organon* de Aristóteles. La razón

miente, y miente por necesidad; está obligada por definición a equiparar todas las cosas, es decir, a anular su diferencia. Se renuncia a la lógica no porque en un arranque romántico se le quiera dar lugar a lo irracional, sino porque es deshonesto confiarse a ella. En suma, lo real consiste y persiste en sus diferencias: la identidad y la igualdad son invenciones —muy útiles y eficaces— de la razón. Por lo demás, las cosas que pasan son irrecuperables. La deshonestidad que denuncia Nietzsche remite a esta voluntad de asimilación con la que trabaja la razón: que algo sea lo mismo que otra cosa, o que pertenezca a cierta categoría de cosas, o que obedezca a cierto orden de regularidades obtenido por inducción o por deducción. La razón es irremediabilmente reductiva. Para Nietzsche, lo real —que no lo verdadero— es voluntad de poder, y la voluntad de poder no sabe de sí misma mirándose en el muy pulido pero muy artificial espejo de la razón; la voluntad de poder sabe de sí en la música (en el sentido griego): en los ritmos y escansiones de la vida. Es una revelación de sí, no el resultado de un análisis lógico o de un descubrimiento empírico. Así, si la razón reduce, el arte seduce. No etiqueta y encierra, sino que abre y deja flotando en lo paradójico. Trabaja con símbolos quebrados, o fluidos, o dúctiles. Incesantemente cadentes y reciclables. Es por ello que el arte, frente a la ciencia, no tiene absolutamente nada de subjetivo; el arte muestra que el sujeto —lo mismo que el objeto— es una obra de arte. Un *experimento* —en el sentido artístico de la palabra. El arte puede ver lo real porque ensaya una perspectiva múltiple. No *impersonal*, no *objetiva*: múltiple y polifónica. Paradójicamente, el arte observa lo real en su carácter infinito e inagotable. No hay concepto —ni sistema— que le haga justicia. ¡Ni siquiera el *sistema* de las artes! Tal sería el carácter trágico de la sabiduría: saber que lo real nunca es justo —y que no es practicable ajustarnos definitivamente a ello. También, por cierto, su belleza. *Voluntad de poder* es el nombre que asigna Nietzsche a la inmanencia de lo real. Inmanente significa que no es efecto de un sujeto: lo real, dice en el parágrafo 36 de *Más allá del Bien y del Mal*, es un *texto sin autor*; un texto *terrible*. En términos teológicos, se diría que Dios no se retrae detrás de su Creación; en filosofía, que las apariencias no son reflejos apagados de las Ideas; en estética, que el artista se encuentra enteramente contenido en su obra, completo y perfecto en cada una de sus obras. Esto significa que no existe un punto de vista situado por encima de lo real y susceptible de entregarnos su *verdad*. Lo real es la multiplicidad de todas las perspectivas. Multiplicidad horizontal, literalmente sea dicho. Las cosas existentes son en sí mismas perspectivas —perspectivas que mutan en ritmos infinitos, en figuras y tonos y fractales. La perspectiva de Nietzsche, a semejanza de la de Spinoza (y Lucrecio) es cromática (además de prismática). Ahora bien, esto no quiere decir que todas las perspectivas sean igualmente válidas o puedan ser reducidas a lo mismo, por más que ciertas lecturas malévolas o perezosas de Nietzsche así lo establezcan. La voluntad de

poder es la diferencia de las perspectivas y la afirmación perpetua —sin cesar renovada— de esas diferencias.

IV

Con todo, apenas podrá dudarse de esto: hay perspectivas que afirman la voluntad de poder —y las hay que la condicionan, o la negocian, o la alteran, o la ignoran, o de plano la niegan y reprimen (y forcluyen). El cristianismo es —¿naturalmente?— una de estas últimas: epítome del nihilismo europeo. ¿Y la metafísica? Ella —hegeliana o no— juega habitualmente con una lógica binaria: cuerpo y alma, razón y pasión, ser y devenir, Bien y Mal. Es una lógica que, ante el cromatismo nietzscheano, exhibe su simplicidad y su pobreza. Es verdad que se producen oposiciones, pero ellas son solamente una posibilidad dentro de un entrecruzamiento incalculable de vínculos. Que lo real sea música —no sólo que sea *como* música— nos saca, sin necesariamente pasar por la capilla analógica, de ese calabozo digital. La voluntad de poder está hecha de transiciones, deslizamientos y glissandos, articulaciones, desviaciones y nudos, repeticiones y reversiones, graduaciones y fugas. El contrapunto es un recurso entre miles. Lo real es lujurioso. ¡Y, lo mejor de todo, irreformable! La irreformabilidad de lo real es efecto de la muerte de Dios: no de su no-existencia, ni de su ausencia, ni de su lejanía, ni de su silencio, ni de la inescrutabilidad de sus designios. La vivencia esencial de la civilización occidental es la de la muerte de Dios: el único modo de escapar del círculo vicioso de las religiones antiguas —para caer en otro aún más perverso. Ha sido el precio a pagar por la invención de un Dios Único y Moral. Se le ha hecho morir, se le ha obligado a morir por nosotros, es decir, se le ha forzado a morir por compasión. Un Dios a nuestra exacta medida. La muerte a la que se refiere Nietzsche no se reduce a la designación de una mera pérdida estadística de la fe. El Dios de la Biblia muere primero imaginariamente — en los Evangelios—, luego simbólicamente —en la teología de san Pablo y de san Agustín— y —en la modernidad secularizada— muere realmente. ¿Una consecuencia lógica? ¿Qué podía esperarse de ese Dios débil, enfermo y feneciente a causa de su compasión por los hombres? Porque Dios ha sido creado a imagen y semejanza de nuestros sufrimientos y horrores; por eso ha de morir —y renacer transfigurado. Lo que importa es que resucite una y otra vez como Uno y como Moral. Y así lo hará: sus restos serán asimilados por el Estado, por el Capital, por la Técnica... Modos y mañas de la Trascendencia. Pues bien, la muerte realizada de Dios deja al descubierto un continente muy distinto: la voluntad de poder no es la voluntad de un sujeto o de un super-sujeto, no remite a trascendencia alguna, porque el poder no es el medio merced al cual

satisfacer el deseo: el deseo y el poder son en sí mismos el ser. Ser en su inmanencia, *physis* sin finalidad. Nietzsche piensa la voluntad de poder como prácticamente lo contrario de la dialéctica del Amo y del esclavo de Hegel: como una agonística cuyo fin no es aniquilar o someter al enemigo, sino crecer con él. El combate —el modelo es evidentemente el griego— es una forma de cultivo. «De esta manera», apunta un comentarista,

los griegos no sucumbieron al falso ideal de pura armonía y orden, y aseguraron una proliferación de la excelencia, evitando el anquilosamiento, la disimulación y el control uniforme. El *agon* expresaba la resistencia general de los griegos a la ‘dominación unificada’ (...) y al peligro del poder incontestado o incontestable; de allí la práctica de condenar al ostracismo a alguien demasiado poderoso, a alguien que arruinaría la estructura recíproca de la práctica agonística.¹

Lo decisivo para no distorsionar a Nietzsche es seguirlo en esta distinción trazada entre la voluntad de poder y la compulsión de dominio —una distinción que viene de Spinoza y que está completamente ausente en Fichte y Hegel (y en casi toda la filosofía política clásica y moderna). El poder no existe como resultado de la aniquilación del otro; en cambio, el dominio es lo único que busca.

V

La voluntad de poder concebida por Nietzsche como esencia de lo real es —aplicada a los humanos— una voluntad de juego (o de puesta en juego) y una voluntad de suerte: un arriesgar la vida como afirmación absoluta —incondicional— de la misma. Algo que vio claramente Georges Bataille. Si lo real es plural —está constituido por la infinidad de los atributos y los modos, diría Spinoza—, la verdad sólo puede ser perspectivística. Lo cual no significa que se diluya en “subjetivismo”. El sujeto es, él mismo, un sujeto plural, el escenario de un combate múltiple entre perspectivas y cursos de acción. Puede afirmarse y puede también rendirse: puede decaer. El sujeto es la escritura que hace de sí mismo, motivo por el cual Nietzsche se cuida bastante de formular e imponer una *doctrina*. Escribir es combatir en uno mismo, por ejemplo, las tendencias a la vulgaridad, a la falsa superioridad, al dogmatismo, a la pedantería... El sujeto es en sí mismo la contienda de las facultades, en título pedido en préstamo a Kant. Y algo similar se dirá del objeto: no lo hay sin ser preconstituido por el sujeto. La objetividad científica es tan perspectivística como el delirio visionario de un Swedenborg o la monomanía de un Rasputín. La ciencia, para Francis Bacon, «investiga la naturaleza completa y en conmoción: a saber, cuando

por artificio e industria del hombre es violentamente sacada de su estado y se la fuerza y conforma».² ¡Una objetividad efecto de la violencia, una objetividad forzada! En todo caso, es una perspectiva, para horror y escándalo de todos los positivimos. Ni siquiera en su *período ilustrado* Nietzsche se deja embelesar por pretensiones de imparcialidad semejantes. Lo real es plural y no se deja capturar ni en el sistema de las mallas más cerradas. Y, con todo, ante lo real, o ante la existencia, o ante la vida, hay dos perspectivas básicas: la renuncia —y el compromiso. La primera es posible porque se ha postulado o imaginado un espacio trascendente —situado por encima de lo real en su caótica indiferencia— al cual escapar; el segundo es efecto de una afirmación sin cálculo. O salvación —o tragedia. Obviamente, la ciencia es para Nietzsche una forma de religión, una conformación —la más acabada— del *ideal ascético*. El monoteísmo se aferra al Dios Único como la ciencia lo hace a la Verdad Una. ¿Es esto una crítica moral de nuestros hábitos o decisiones? Escasamente. Lo propio de la moral —el superyó freudiano— es y ha sido la renuncia, el rechazo de lo real; ¿qué es lo que, en un ser humano, podría afirmarlo sin segundas intenciones, además del cuerpo —el Ello de Groddeck y Freud—? ¿Yo? La afirmación sin cálculo de la existencia no procede de moral alguna, y tampoco del sujeto si creemos que en él manda la conciencia (que es, por definición, conciencia moral). Ese compromiso con lo real sólo puede derivar del Ello, que, según sabemos, en Nietzsche es calificado de voluntad de poder. Un compromiso estético —en el sentido descrito en nuestro primer párrafo. Así, la pregunta por la ética de Nietzsche se responde por fuera y en contra de la moral: lo único propiamente ético es suspender el hechizo de la moral, cuya meta es impedir o desviar o bloquear o inclusive negociar la afirmación irrestricta de lo real. Ésta es estética, no moral: no es iniciativa del yo y menos del superyó. Nunca ha sido cuestión de ser nietzscheanos, por más que justo sea en cada caso defenderlo de la miopía, la imbecilidad, la ignorancia o la mala fe (formas típicas del nihilismo reactivo). No es posible ser su *seguidor*. Pero tampoco lo es pasar de largo y hacer como si no tuviera nada que ver con nosotros, seamos o no practicantes de la filosofía. Él nos dice algo a propósito de nuestra vida, de nuestra existencia real. A nosotros, que sabía que no podría conocernos; habló o escribió siempre —y esto no es una casualidad— en dirección a lo desconocido. Otro tanto se dirá de Spinoza, que según mi parecer sólo ha podido ser bien leído y comprendido desde la perspectiva abierta y ensayada por Nietzsche.

VI

Una perspectiva que tranquilamente podemos reconocer —y bautizar— como una Crítica de la razón anómala. Ni pura, ni práctica, ni instrumental, ni dialéctica, ni sentimental, ni cínica, ni analógica, ni comunicativa... La muerte de Dios no ha dejado la última palabra a la ciencia, a la ciencia positiva, y a la filosofía que alegremente la entroniza, porque para Nietzsche es una de sus más insidiosas y virulentas sombras; ella da cumplimiento al nihilismo sin proponer otra forma de vida. Entre otros, por más que lo lean demasiado al sesgo, Heidegger y Adorno han extraído las lecciones correspondientes. La imagen científica del mundo corresponde en su integridad a un sujeto blindado y acorazado en su necesidad de dominio (es decir, atrincherado en el yo y protegido por los bombardeos aéreos diurnos del superyó); a la voluntad de poder, que quién sabe por qué crece con el poder del otro, incluso del enemigo, le corresponde el arte o, más exactamente, la percepción o intuición de la belleza (cuyo ángel, como sabe el poeta, siempre es *terrible*). Porque la muerte de Dios —el hundimiento o eclipse de la trascendencia— es menos buena que bella; deja al sujeto en una libertad siempre inquietante, en una deriva de la que no puede decirse si va a alguna parte mejor o peor. Nietzsche no es, por lo mismo, ni pesimista (como Schopenhauer) ni optimista (como Leibniz). Lo trágico no significa tragedia en un sentido periodístico o televisivo. Trágico es lo real, porque no va nunca a ninguna parte. Lo real, según decíamos, es irreformable, pero el ser humano no. Quizás éste sea el límite interno de la filosofía de Nietzsche. La lectura de Heidegger es abusiva porque traslada injustificadamente lo que Nietzsche dice del hombre al ámbito del ser. El hombre es un animal esencialmente reformable, o así lo percibía —a la luz de Grecia y bajo el influjo de la música de Wagner— en sus primeros escritos. Pues no es cierto que todos los hombres sean nihilistas per se; el nihilismo es una enfermedad que se contrae en ambientes civilizados. Por tanto, hay una cura. ¡Contra la moral, naturaleza! Aunque ya sabemos que la naturaleza de Nietzsche no es la naturaleza de los científicos. Enfermo, de cualquier modo, es impedir o refrenar el impulso natural de los seres, que es la voluntad de ser más, el incremento del poder de ser. Un impulso que —también lo sabemos— no necesariamente se ejerce contra otro. Hemos dicho ya que la voluntad de poder —avatar del conatus spinoziano— no es dialéctica sino cromática o prismática. Es agonal —y diagonal. Por desgracia, puede tornarse violencia senil: no es voluntad de poder sino necesidad de aniquilación. Como dice de la historia en la Segunda Intempestiva, *su juzgar es siempre un destruir*. El conocimiento, prenda de la civilización, se vuelve —al desconfiar de los instintos— estéril y timorato. Afirmar lo real es también afirmar el pasado en su fragilidad y en su inocencia. Hay una piedad en esa afirmación, un respeto por aquello que apenas puede

resistir las compulsiones del conocimiento científico o histórico. Desde el punto de vista más elevado, pero aquel que nunca escapa hacia una trascendencia, se vislumbrará que la afirmación sin reservas de la existencia producirá una justicia adecuada a ella, no impuesta desde arriba por una moral normativa procedente del resentimiento de los más débiles, que son también los más violentos en razón directa a su impotencia. Leer a Nietzsche como un contemporáneo es relativamente fácil, a pesar de ciertos pesados arrebatos románticos: porque su época no da señas de haber pasado. Por lo demás, fue un adelantado, como se decía en la Era de los Descubrimientos; su vista ha abarcado su siglo y al menos —en sus vectores básicos— los dos siguientes. Se sabía y se quería intempestivo, inactual, póstumo —no hablaba para el público circundante, no hablaba —presentía que no lo entenderían— para los *presentes*. Tampoco para él mismo. Escribía, podemos sospecharlo, para aquello que nunca llegaría a integrarse en un *nosotros* —y esto es tan interesante cuanto terrible.

VII

¿Lo hacía a sabiendas? ¿Su pensamiento brotaba detrás de sí, a pesar de sí? Difícil determinarlo. No ha perdido el menor interés saber desde dónde y hacia quién —o hacia qué— hablaba. La línea del horizonte es amplísima: la Grecia arcaica y clásica, y toda la Civilización Occidental, pero también Persia, Asia Menor, la India... Sin ser un investigador asalariado —estimulado o desestimulado por sus *pares*—, sabía muchísimo: no en exceso, pero sí lo esencial. Un pensador lo es si podemos estimarlo como contemporáneo nuestro: Parménides, Sócrates, Plotino, Maquiavelo, Pascal... Si son pensadores es porque continúan hablándonos a nosotros, que ni habíamos llegado ni teníamos intención de hacerlo. Friedrich Nietzsche es a no dudarlo nuestro contemporáneo, pero ¿qué dice que siga justificando su lectura más allá de innumerables y vanos ritos universitarios? Mi hipótesis es que Nietzsche es nuestro contemporáneo porque es el pensador de la tierra. Así como Hegel es el pensador del mundo —el pensador del *fin de la naturaleza*—, Nietzsche piensa menos en el fin de la modernidad (según la obtusa interpretación de un Habermas) que en el confín del mundo: situado entre la tierra y el mundo, y desmontando una a una las pretensiones de éste de ser todo lo que es. El mundo —concepto eminentemente teológico: sólo ante Dios lo real cobra la fisonomía y los alardes del mundo— no es todo, o, mejor, el mundo no totaliza y no se cierra en sí mismo —porque la tierra se lo impide. Nietzsche no se sitúa en las antípodas de ese mundo —con lo cual sería su crítico más cumplido—, sino en aquello que le resulta intratable, intragable, impresentable. La muerte de Dios es la muerte del Hombre y la

extinción del Mundo. En consecuencia, el *Übermensch* no es el *hombre superior* tal como una lectura apresurada o miserable motivaría (la de los nazis, por caso), sino el existente humano que se afirma *como un puente y un ocaso*, es decir, como un habitante de la tierra y no ya como un ciudadano del mundo (o no sólo como eso). Hegel nos ha llevado al extremo correspondiente: la Historia es la Historia del Mundo que sólo inicia con la aparición del Estado: *El Estado es la marcha de Dios a través del Mundo*, leemos en sus Lecciones de filosofía de la historia. Nietzsche se planta —o se moviliza— en la línea que separa al Mundo de la tierra y al Estado de la prehistoria; también (es la misma), en la línea que separa a la Civilización del salvajismo. Con esto, las cargas semánticas de cada término se invierten o revierten. No hay nada necesario y menos natural en la irrupción del Estado; se diría que, precisamente, el Estado, el Mundo, la Historia Universal y Dios designan —más allá de la represión de Freud y Marcuse— la distorsión y retorsión radical de la naturaleza. ¿Es posible recobrarla? ¿Significa, como podría imaginarse, regresar al pleistoceno? Pues no: la gran política de Nietzsche consiste en liberar a la tierra del dominio del mundo, devolviéndole su poder de diferenciación (el poder es justamente poder de diferenciación, no de igualación): desde la perspectiva de la tierra, el sujeto es una singularidad plural, un híbrido en flujo: una superficie de experimentación y recomposición perpetuas. Rescatar a la tierra del dominio del Mundo no es una tarea confiada a una clase social —la unión obrero-campesina del socialismo histórico— o un estrato privilegiado de la población —las vanguardias intelectuales—, sino a eso que algunos lectores de Nietzsche denominan (bajo ciertos influjos spinozistas) la multitud nómada: no la masa, no la clase, no el pueblo, no la patria, ni siquiera la nación, conjuntos artificiales siempre institucionalizables y siempre dóciles a la dirección de algún tirano, sino, en el sentido radical que aquí hemos venido desgranando, aquello que en cada sujeto afirma lo real de manera incondicionada. Esta heterogeneidad entre el Mundo y la tierra ha podido ir abriéndose paso en la discusión contemporánea.

VIII

Vanessa Lemm lo ha formulado como el conflicto entre la cultura —la afirmación de la libertad natural del sujeto, de su singularidad irreductible— y la civilización —la cría y domesticación del animal gregario—.

La sociedad aristocrática futura, tal y como la imagina Nietzsche, es un ordenamiento horizontal de poderes, todos ellos dignos —por sí mismos y en relación con los demás—

de igual respeto, cuyo objetivo es favorecer la elevación ennoblecedora del valor y el significado de la responsabilidad del individuo singular.³

En el fondo, se trata de la afirmación o de la negación de la inmanencia; si no se afirma, o si se hace condicionadamente, transformará el poder (horizontal) en dominio (vertical). Y afirmar la inmanencia de lo real —lo real en un ser humano— apenas podría ser otra cosa que renunciar a todo intento de domesticación, de gregarización, de sumisión y esclavización de su parte animal, de su parte instintiva, de su inocencia natural. Es en la *Genealogía de la moral* el sitio donde Nietzsche insiste en este punto: la Iglesia (cristiana) y el Estado (moderno) son la fábrica de ese animal *confiable, predecible y dedicado exclusivamente al bien de la sociedad* que representa la peor de las violencias imaginables con la coartada de la erradicación de la violencia. Lo entendemos: nada más violento y enfermizo que la violencia moral. Por eso Lemm puede concluir: «Para que el ser humano devenga justo y donante debe recuperar su animalidad olvidada».⁴ Creo que ya vamos adivinando cómo.

Fuentes referidas

Bacon, Francis, *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984.

Lemm, Vanessa, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, México, FCE, 2011.

¹ V. Lemm, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, México, FCE, 2011, p. 49.

² F. Bacon, *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 59.

³ V. Lemm, *op. cit.*, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 131.