

SEMINARIO NIHILISMO Y CAPITALISMO

Sesión 2ª: *Metafísica y nihilismo*¹

“El hombre, una minúscula especie animal exagerada que afortunadamente ha cumplido su tiempo; la vida sobre la tierra, en conjunto, un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, algo que para el carácter general de la tierra carece de importancia; la tierra misma, como todo astro, es un hiato entre dos nada, un acontecimiento sin plan, razón, voluntad, autoconciencia; el peor tipo de necesidad, la necesidad estúpida... Contra esta consideración algo se subleva en nosotros; la serpiente de la vanidad nos dice: «todo esto tiene que ser falso, puesto que subleva...» ¿Todo eso podría ser tan sólo apariencia? [...]”².

En la anterior sesión hicimos un acercamiento al concepto de nihilismo, presentándolo como “estado de ánimo”, como *pathos*. Pensando la consciencia como “saber”, de la mano de Hegel, el nihilismo nos aparecía como autoconsciencia del engaño y de la ficción en nuestro saber del mundo, en nuestras representaciones de la realidad; consciencia de haber malgastado la vida enredados en una ilusión. Esa *autoconsciencia* (ese saber de la ficción de los saberes), va acompañado de ese *pathos* peculiar que Nietzsche llama nihilismo psicológico “pasivo”, y que describe como pérdida radical del sentido de la existencia, como “consciencia del *en vano*”, de la inutilidad de pretender o hacer cualquier cosa. Esta figura del nihilismo, pues, procede del derrumbe de nuestras representaciones del mundo, que para facilitar el análisis y valoración concentraré en tres categorías paradigmáticas: *verdad*, *historia* y *comunidad*. Sin esos tres referentes, que engloban los conocimientos, los ideales y fines, y los vínculos sociales, la existencia se le hace imposible al hombre; cuando los tres ámbitos de referencia pierden su valor, el individuo pierde su voluntad de ser sí mismo, entiende que se le escapa ese poder, le da igual el ser que llegue a ser, el ser que la nada. El resultado es ese pozo hondo del nihilismo psicológico pasivo, que no proviene de la crisis de una manera de entender esos conceptos y de los valores que vehiculan, lo cual invitaría a sustituirlos, sino de esa autoconsciencia, ese saber maldito que nos presenta su contenido y su valor como meros mecanismo de fuerzas ajenas al individuo; les hace ver que aquello que creían creaciones o elecciones suyas de gran valor en su autocreación individual son en realidad dispositivos que los dominan y los apartan de su finalidad; en fin, le hace comprender que están a merced de una fuerza que no nace en esos ámbitos iluminados del conocimiento y de la moral sino fuera de ellos, en la esfera de la biología o de la fisiología. Comprendido así, viendo que el engaño no ha sido un error corregible, sino la lógica de la individuación, del devenir individuo, saca la conclusión de que sería inútil sustituirlos por otros y seguir la farsa, pues

¹ Texto de la segunda sesión del seminario sobre *Nihilismo y capitalismo* (Barcelona, “Pensamiento crítico”, 24/V/2022).

² *FP*. 16 [25].

el origen del mal reside en que nacieron -fueron producidos- por su valor y éste siempre oculta su origen, las ciegas pulsiones de la voluntad, de la vida; el *valor* usurpó la corona al *ser*. Una usurpación necesaria, dictada por la voluntad de poder que se esconde tras la vida, para proporcionar la seguridad y el orden que requiere ese ser vivo particular que es el hombre; una usurpación que al final parece fallida, pues en ese resultado del nihilismo psicológico la voluntad de poder aparece vencida. El hundimiento psicológico de la consciencia, su aparente impotencia para salir de esa figura de sí misma, parece la derrota final de la voluntad de poder.

Eso nos lleva a continuar el acercamiento al concepto de nihilismo, sin duda irreductible a su figura psicológica; figura que deberíamos considerar a partir de ahora no como en estado de ánimo o *pathos*, sino como síntoma en la consciencia de algo, de otra cosa. Ahora bien, si aparece, aunque sea como síntoma, en la consciencia, tiene que ver con el saber, constitutivo de la consciencia. Ha de ser, pues, un modo de *saber* específico, diferenciado; o ha de ser una *determinación* del saber. Habremos de dilucidarlo, pero en todo caso asumimos que hay otro aspecto o forma del nihilismo, del cual el “en vano”, el nihilismo psicológico, es sólo síntoma.

Hay, pues, un nihilismo que habita en el saber, en sus diversas formas, teóricas, prácticas o técnicas; un nihilismo que habita en los valores, en las categorías del entendimiento, en los principios de la razón, en fin, en todas esas representaciones que, antes de su desenmascaramiento, nos servían para alejar el nihilismo psicológico, siempre amenazante en el ámbito del pensar. En cierto modo es como ir al origen mediato del nihilismo, remontarnos a las fuentes remotas: a la paz que llevaba en su seno la guerra, paz que en su triunfo disimulaba la derrota. Un nihilismo no psicológico, pero tanto o más poderoso que éste; un nihilismo que reside en unos saberes (conocimientos y valores), que habita escondido en ellos, y que aparece como “nihilismo psicológico” cuando esos saberes se derrumban.

O sea, en sus lugares de origen el nihilismo se inscribe como creación de la voluntad de poder, como saber para conocer y dominar la realidad, para proporcionar al individuo orientación, seguridad, certezas, que le permitan estrategias exitosas de autoconstrucción de sí mismo; en cambio, el nihilismo en su aparición en la consciencia tras el derrumbe de la ilusión aparece como debilidad o fenecimiento de esa voluntad de poder. ¡Increíble la ontología nietzscheana!

Ahora bien, Nietzsche distingue otra forma de nihilismo, de la que habla menos pero que hemos de tener en cuenta. Es también un *pathos*, una variante del nihilismo psicológico, en la que, en lugar de hundirse en el “en vano”, el individuo se echa a las espaldas el nihilismo, resiste su peso y le parece carga ligera. Me refiero a lo que llama el *pathos* jovial, *gay*, entusiasta, creador, que agrada a Nietzsche³.

³ Nietzsche rechaza el nihilismo pesimista, enfermizo, y saluda el desenfado alegre y jovial: “Hay que haber experimentado algo más terrible y profundo que los señores pesimistas de hoy día, esos estériles monos a los que no les ha pasado nada terrible ni profundo, para que se pueda

En esta sesión nos centraremos en el *nihilismo teórico*, que habita el saber; ese nihilismo “inconsciente”, que se da en la consciencia, en su saber, pero no en la autoconsciencia, en el saber de se saber; el nihilismo de las ficciones racionales, la enfermedad nihilista del saber racional; ese saber que tiene su lugar privilegiado en la metafísica occidental. No obstante, dedicaremos el siguiente apartado a caracterizar esas dos figuras confrontadas, invertidas, del nihilismo psicológico, el pesimista pasivo y el jovial activo.

1. Los rostros psicológicos del nihilismo.

Partamos de donde estábamos ayer. Profundicemos un poco en el tema del “en vano”, que simboliza el nihilismo psicológico. En el fragmento 9[60] nos ofrece Nietzsche una de las reflexiones más sólidas y clarificadoras sobre su concepto de nihilismo. Comienza con una descripción muy general pero bastante precisa de la figura del nihilista, de su consciencia y de su actitud ante ella y ante la vida:

“Un nihilista es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que no debería ser, y que, del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, la existencia (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido; el *pathos* del «en vano» es el *pathos* nihilista, -al mismo tiempo y como *pathos* es aún una inconsecuencia del nihilista”⁴.

Esta definición redundante en la idea de que el nihilismo es un estado de consciencia, en la doble dimensión que acostumbramos a distinguir en ésta, de *espíritu* y de *alma*, de pensamiento y de sentimientos y pasiones; en todo caso, distintas regiones de *saberes* que la constituyen. El pasaje describe la consciencia escindida del hombre entre el ser y el deber ser, entre el mundo como es (para él) y como debería ser (para él). El mundo que piensa, que aparece en su saber, y el mundo que quiere, que su voluntad proyecta.

Pero el pasaje al mismo tiempo revela que el ser de ese mundo es sospechoso de ficción, de mera creación del sujeto; es un mundo creado por y para el hombre, en el fondo el mundo deseado y necesitado por él. Con lo cual llega a esa autoconsciencia: fingiendo el mundo no escapa del mismo; la ficción no logra asentar su ser en el mundo. Se le revelan, pues, la debilidad y el engaño de la consciencia, de los saberes, que privan de sentido la existencia, que incomoda cualquier actitud ante el mundo, y determinan esa consciencia sufriente y desgraciada concretada en la figura del “en vano”. Los viejos saberes y los viejos valores, que antes sirvieron, ya no proporcionan seguridad y sentido.

Ese *pathos* nihilista, esa “conclusión”, según sugiere Nietzsche, es una *inconsecuencia*: esa conclusión es un *saber*, que el nihilista en su inconsecuencia acepta como definitivo, como fijo, como verdad; es un saber al que le da el valor de corregir el engaño, y que en el silencio, en lo no dicho, apunta a un nuevo destino (la nada), que aporta un nuevo sentido: la *voluntad de nada*. “Inconsecuencia”, sin duda, pues querer la

respetar su pesimismo”. 10[142]; “Amo el soberbio alborozo de una fiera joven, que juguetea grácilmente y que desgarrar mientras juega” 1[193].

⁴ FP. 9 [60].

nada es ya voluntad de poder, voluntad de determinación, de dominio, es ya un valor; el budismo implica una autodisciplina, responde a una moral, con reglas instauradas como verdad. “Inconsecuencia”, porque el “no querer” como propuesta es también un destino, es también un valor, es volver a la farsa. “Inconsecuencia”, porque la voluntad de poder es el *factum* insondable de lo en sí, es la voluntad de Schopenhauer que entre bastidores provoca la representación; toda referencia a determinar la voluntad es volver al pasado, a la metafísica, donde la voluntad es una *facultad* que quiere mediada por la consciencia, más o menos controlada y subordinada al conocimiento. “Inconsecuencia”, en fin, porque ese nihilista interpreta el nihilismo desde su consciencia, como realidad acabada y redonda, sin poder sospechar que el incómodo huésped es un viajero de mil rostros que no se deja reducir a una esencia. Ignora que el nihilismo psicológico es la aparición del nihilismo al atardecer, al final del ciclo, como el valor de cambio es la aparición del valor. Y, de forma análoga en ambos casos, al final lo que aparece es lo que ya era: una representación ficticia, engañosa, de la realidad, del *ser*, construida para mantener a la conciencia en la creencia, resistente al virus nihilista, pero inevitablemente finita, con muerte anunciada. Por tanto, es razonable pensar que, aquello cuyo derrumbe nos lleva al nihilismo era como una medicina, que retrasa el mal por medio de veneno⁵. No está mal la metáfora, la medicina es siempre veneno.

Pero fijémonos en el final de la cita anterior, cuando señala el *pathos* del “en vano” como genuinamente nihilista. Si nos lo tomamos en serio, los grandes creadores de ficciones metafísica o sistemas de valores morales no se sienten nihilistas, no son *para sí* nihilista, no tienen consciencia del “en vano”. Aportan sentido, distribuyen seguridad para gestionar la vida, producen lo que el hombre necesita, mostrando así que la voluntad de poder es fuerte en ellos, que no está enferma o feneciente. Ahora bien, los más débiles, los creyentes y no creadores de las ficciones, sin ese poder de creación, en rigor tampoco se sentirían nihilistas, no sufrirían ese *pathos* del “en vano”. El mismo Nietzsche dice:

“Quien no es capaz de poner su voluntad en las cosas, el falto de voluntad y de fuerza, como mínimo pone en ellas todavía un sentido, es decir: la creencia de que en ellas ya estaría una voluntad, la cual dentro de las cosas quiere o debe querer”⁶.

Crear en ellas, bajo cualquier representación, supone ya la presencia en el sujeto de cierta voluntad de poder; la fuerza de crear no es la de crear, ciertamente, pero puede verse como manifestación o sucedáneo de voluntad de poder. Al fin, esa creencia pone un sentido, la voluntad de crear consigue cierta seguridad en el ser en el mundo, su afirmación ante las cosas. *Voluntad de crear* y *voluntad de creer*, pues, son medicinas contra el nihilismo.

⁵ “Pobreza, humildad y castidad. -Ideales peligrosos y difamadores, pero, como los venenos, remedios útiles en ciertas enfermedades, por ejemplo, en la época imperial romana. Todos los ideales son peligrosos porque rebajan y estigmatizan lo real, todos son venenos, pero imprescindibles como remedio provisional” (2 [98]).

⁶ *FP*. 9 [60].

Ahora bien, sabemos que tanto la *voluntad de creer* como la *voluntad de verdad* no son para Nietzsche cualidades propias del suprahombre; son formas de la voluntad de poder que aparecen en el hombre, en su lucha por poner sentido en el mundo, por no caer en el “en vano”, por resistirse a rodar por el desbarrancadero del nihilismo. Esa voluntad de creer, nos dice, “es un barómetro de la fuerza de voluntad”, que nos mide “hasta qué punto podemos prescindir del sentido en las cosas, hasta qué punto se soporta vivir en un mundo sin sentido, porque uno mismo se organiza una pequeña parte de él”⁷. O sea, nos mide la cantidad de voluntad de poder que cada hombre carga; y, en consecuencia, su distancia al *Übermensch*. Será en éste donde la voluntad de poder haya vencido definitivamente, donde se afirme hegemónica y absolutamente creadora, cual rey absoluto, sin límites, condiciones, fines ni valores; sin necesidad de verdad, belleza o bien; la voluntad de poder como inocente actividad demiúrgica.

El ultrahombre o transhombre es fuera de la historia, más allá del bien y del mal, que llegará con la *muerte* del hombre. Para su llegada tuvo que morir Dios y tiene que morir el Hombre. Y éste ha de morir en su lucha por la vida y por ser sí mismo en esa vida, luchando por vivir como humano, cualquiera que sea en cada momento la idea que tenga de “humanidad”, cualquiera que sea la “esencia” que en ese momento persigue y lo constituye. La voluntad de poder culminará su obra de creación de individuo humano con la muerte definitiva por innecesaria de la idea de hombre, con la aniquilación de todas sus figuras “humanas”, de todas esas máscaras o sucedáneos con las que se constituyó; máscaras como la voluntad de verdad, de creencia, de justicia, de orden...; máscaras de los valores, del sujeto, de la comunidad...; incluso la máscara de la *voluntad de crear*, pues la voluntad de poder acabada niega toda finalidad, por noble y libre que sea.

Se entiende así que Heidegger, consciente de que el nombre “voluntad de poder” arrastra reminiscencias de una voluntad subordinada a un fin (el poder), enfatiza que en Nietzsche “poder” no es poder político, poder como dominio sobre las cosas o los hombres, sino potencia de crear, potencia de ser. Pero, además, propone una nueva fase de la voluntad, que llama “voluntad de voluntad”, en la que la voluntad ya no quiere nada exterior a ella, ya sólo se quiere a sí misma, sólo quiere *ser* sí misma. Pues bien, yo entiendo que en esa lógica la “voluntad” sin determinaciones, que no quiere nada, ni siquiera quiere ser sí misma, debería dejar de querer, y pasar a ser nombre del *ser*, de ese principio de donde todo procede. El suprahombre, como Dios en la idea del hombre, no tiene voluntad: simplemente es, simplemente habla y al hablar da el ser a las cosas.

Pero, mientras tanto, mientras llega ese final, la voluntad de poder opera en el hombre, es humana, y toma esas formas una y otra vez. La forma de negarlas y avanzar es comprendiendo su sentido, incluso su necesidad; uno no se libera de la ilusión al reconocerla, pero sí se libra del culto a la misma, sí del “error” de creerla verdad. El error de la

⁷ FP. 9[60].

metafísica, como ilusión necesaria, no es el carácter ficticio de la representación del mundo que propone e impone, sino su pretensión de que sea considerada como verdad, la voluntad de verdad que está en su base; el error yace en poner la representación (*Vorstellung*) como conocimiento, en vez de como instrumento de la voluntad (*Wille*) para intervenir en el mundo o para soportar el vacío de sentido con su simulacro.

La consciencia, dirigida por la voluntad de poder, avanza y se niega a sí misma sin destruir ese sofisticado juguete de la metafísica, pues necesitaría un sustituto; avanza tomando consciencia de que es sólo un juguete, un instrumento que necesita el hombre, no el suprahombre; tomando consciencia de que lo ha producido no por su verdad, sino por su eficiencia en el dominio del mundo y de la existencia humana, como aportación de sentido, que exige su finitud. Tomando consciencia, incluso, de que presentar la ficción por verdad necesita previamente la ficción de la verdad, instaurar ésta como referente de estabilidad, seguridad y valor, poniéndola como regla y deber. Es decir, se avanza mediante la autoconsciencia de que bajo la verdad opera el poder, viene a decirnos Nietzsche. Por ello sigue insistiendo en que reconocer el “deber ser”, todo lo ficticio que sea, incluye la voluntad de poder, mientras reconciliarse con el ser, por objetivo que parezca, “puede ser así un signo de la pobreza de voluntad y de fuerza”⁸. Reflexión a subrayar, pues con frecuencia el mismo Nietzsche la olvida, en el fragor de su apasionada lucha contra la metafísica.

Es curiosa la distinción que establece en este fragmento entre los “conocedores” y los “artistas”, quienes se entregan a conocer lo que es y quienes buscan producir algo nuevo:

“los «conocedores» que tan sólo quieren establecer lo que es son los que no pueden establecer nada tal como debe ser; los artistas -un tipo intermedio- establecen al menos un símil de lo que debe ser. Son productivos en la medida que realmente modifican y transforman; no como los conocedores que lo dejan todo tal cual es”⁹.

Los “conocedores”, los amantes del saber, expresan la debilidad de la potencia de crear de la voluntad de poder; por eso los filósofos han de ser superados, y han de serlo mediante “la aniquilación del mundo del ente”. El mundo del ente es el mundo cosificado, pensado como articulación de cosas o individuos separados, desvinculados e indiferentes; el mundo del ente es el mundo pensado de la única manera que puede pensarlo la metafísica, fraccionado y muerto, congelado en la eternidad del infinito reposo de las ideas. Por eso se necesita un “período intermedio del nihilismo”, una transición, hasta que sea posible “dar la vuelta a los valores”, hasta que se pueda “divinizar-ratificar lo que deviene, el mundo aparente, como el único mundo”¹⁰. Ese es el destino, salir de la metafísica recuperando la unidad del mundo y devolviendo el ser a su originario y eterno lugar, el *devenir*.

⁸ FP. 9 [60].

⁹ FP. 9 [60].

¹⁰ FP. 9 [60].

La conclusión, pues, es que el nihilismo es un “fenómeno normal”, que forma parte de nuestra vida, que manifiesta nuestro estado existencial; y que, como tal, “puede ser un síntoma de fuerza creciente o de debilidad creciente”, es decir, que unas veces manifiesta la suficiencia de la voluntad de poder y otras su indigencia. Lo primero, cuando “la fuerza de crear, de querer, ha crecido hasta no necesitar nunca más esas interpretaciones de conjunto e incrustaciones de sentido («tareas más inmediatas», Estado, etc.)”¹¹; cuando la voluntad de poder prescinde de esas estrategias necesarias en su debilidad, cuando no necesita ni sentido, ni seguridad, ni finalidad, ni criterio alguno para actuar; cuando no necesita de la metafísica, ni de la verdad, ni de la moral, estrategias paradigmáticas de la debilidad. Éste es el rostro del nihilismo joven, gay, fresco e inocente como el niño, emancipado de todas las muletas, de todos los apoyos, que crea sin juzgar, que juega la vida.

Lo segundo, cuando “remite la fuerza creadora -de crear sentido-, y la desilusión se convierte en el estado dominante”; cuando el pesimismo generalizado y la desconfianza en sí mismo del individuo hacen que ni su cuerpo ni su alma sean lugares apropiado para la voluntad de poder, tal que ésta desaparece, huye de un cuerpo que anuncia la muerte; huye de una vida con “incapacidad de creer en un «sentido»”, inundada de “incredulidad”, ahogada por el nihilismo.

Son esos los dos rostros (psicológicos) del nihilismo. El nihilismo como “signo de fuerza y autodomínio”, de seguridad y suficiencia, como “poder-prescindir de mundos de ilusiones redentoras y consoladoras”¹²; y el nihilismo como debilitación de la vida, como veneno que corroe su fuerza y silencia su querer vivir; como enfermedad “minadora, seccionadora, desilusionante, debilitadora...”, que huele a muerte. Hemos de tener muy en cuenta estas dos figuras, la del pesimista, (*nihilismo pasivo*), que acaba adorando a la nada, y la del confiado, (*nihilismo activo*), que acaba adorándose a sí mismo. En ambos casos adolecen del mismo problema: la ausencia del ser, su sustitución por el valor, la ignorancia de que la escena y la escenografía es obra de la voluntad, y sale una u otra según la impotencia de ésta.

2. El huésped invisible de la metafísica.

“Parménides dijo «no se puede pensar lo que no es». Nosotros estamos en el otro extremo y decimos «lo que puede ser pensado, sin duda tiene que ser una ficción». El pensamiento no tiene ningún asidero en lo real, sino tan sólo en* ”. 14[148]

El nihilismo, como pathos de la consciencia (del saber), es un conjunto de *síntomas* de problemas o desajustes en el saber, de distinto tipo, que provienen de las distintas esferas de la consciencia. Síntomas de la metafísica, síntomas de la moral (posición de valor), síntomas de la religión, síntomas de la concepción de la historia, síntomas de la voluntad de poder.... Y síntomas de la posición política. Ya los iremos abordando.

¹¹ FP. 9[60].

¹² FP. 9[60].

Hoy aquí nos limitaremos a la esfera metafísica, nos centraremos en algunas de sus más relevantes categorías.

2.1. (*La razón, el poder obscuro*). No deja de ser paradójica la figura jánica de la razón que dibuja Nietzsche: instrumento de la voluntad de poder indispensable en el saber y el hacer del hombre, y al mismo tiempo alma y fuente del nihilismo. Hay un fragmento especialmente provocador, donde dice “[...] Resultado: la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo”¹³. Parece paradójico que la razón, al fin instrumento poderoso de la voluntad de poder, sea pensada *causa* del nihilismo.

Su argumento es interesante, pues nos revela que para entender a Nietzsche siempre hemos de poner en contexto el fragmento; y que hay que tener en cuenta su tendencia inconsciente a introducir una ontología dialéctica. En éste, al hacer tan provocativa afirmación, está pensando en los valores, en cómo valores puestos para estimar al mundo, para dar sentido a nuestra vida, acaban desmoronándose, perdiendo fuerza, por tanto, perdiendo valor; todo ello en un movimiento regido por la necesidad, pues necesario fue poner esos valores y necesario fue rechazarlos, pues el valor pasó de ser medio útil del proceso de individuación a obstáculo del mismo. Ante esta experiencia de la necesidad de la contradicción, trata de indagar el motivo.

Considera que al otorgar valores a las cosas del mundo hemos recurrido, inexorablemente, a referentes “que se refieren a un mundo puramente fingido”¹⁴. Pensar el mundo es fijar sus fenómenos en conceptos, sus relaciones en leyes; el movimiento ontológico, el fluir del ser, no puede ser pensado sin fijarlo. ¿Dónde estará ya el *rio* de Heráclito? Y no obstante seguimos hablando de él. Pensamos con universales y conceptos que fijan el mundo, convirtiéndolo en esencia inmutable; así atrapamos su “ser”, pero se nos escapa lo que realmente es en sí, su propio eterno devenir. Por tanto, cuando conocemos, necesariamente relegamos el devenir y nos quedamos con una versión de la realidad que ha sustituido el irrepresentable devenir por una imagen fija del mismo.

Este *factum* del conocer responde a dos determinaciones, las dos ajenas al conocimiento como aprehensión de su verdad, las dos dificultades para el mismo: nuestro lenguaje, que ha sido construido así, y ahora nos impone sus límites, y nuestros intereses, que impone al conocimiento una determinación biológica de fondo. Ambos, lenguaje e intereses, son determinaciones de la voluntad de poder, son dispositivos construidos por la voluntad de poder, por tanto, subordinados a las necesidades del individuo. Nietzsche, en esta perspectiva, podrá decir que el “error” (error de creer que el conocimiento es una actividad especulativa, meramente gnoseológica) proviene de que al pensar el mundo le hemos aplicado valores extraños a su ser aunque íntimos y queridos por el individuo humano; éste, como individuo que se enfrenta a un mundo imprevisible, variado y hostil, valora importante lo fijo, lo

¹³ FP. 11 [99].

¹⁴ FP. 11 [99].

estable, lo previsible, lo calculable..., en fin, todo aquello que permite trazar estrategias adecuadas y exitosas; en un modo imprevisible, reino de la indeterminación, el ser humano pierde los referentes, se encuentra desvalido.

Deberíamos entender bien este argumento. En el mundo encantado en que durante siglos hubo de vivir la especie humana, sometido a la arbitrariedad de las fuerzas sobrenaturales, los hombres buscaron introducir cierta lógica, aunque fuera ganando las voluntades de los dioses con rituales y ofrendas; se entiende que el “desencantamiento” del mundo mediante la racionalización, modo de eliminar la arbitrariedad e indeterminación de la existencia, fuera el recurso de la voluntad de poder para conseguir imponer, o sustituir, el orden y la lógica al devenir. Pero esa racionalización, esa lectura racional del mundo, que sustituía a la siempre indefinida e incognoscible “providencia”, era el modo humano de representarse el mundo para poder vivir con éxito en el mismo. Las representaciones, pues, no responden a la voluntad de verdad sino a la voluntad de poder, a la voluntad de ser.

En definitiva, viene a decir Nietzsche, hemos impuesto al mundo valores (fijeza, regularidad, lógica, previsibilidad...) que le son ajenos; hemos falseado el valor del mundo real, lo hemos vestido de ficción para amarlo. En consecuencia, no debíamos sorprendernos, con esos valores con los que hemos intentado hacer estimable el mundo hemos llegado a estimar un mundo imaginario; de ahí que no debíamos ahora desesperarnos cuando, revelada la ficción, terminada la farsa, los valores sobrepuestos se han desvalorizado, han fracasado, porque “se mostraron inaplicables”.

Si profundizamos un poco más, constatamos que todos esos valores tenían una marca común, la de su *finalidad*; eran valores para intervenir y dominar el mundo, no eran valores noéticos ni éticos, eran técnicos, instrumentales, utilitarios:

“todos estos valores son, considerados psicológicamente, resultados de determinadas perspectivas de la utilidad para mantener y aumentar las formaciones de dominación humana, sólo que falsamente proyectadas en la esencia de las cosas”¹⁵.

Valores para dominar, inútiles para el conocimiento del ser del mundo, contingentes, importados, ficticios, condenados a fenecer. Esa es la explicación de que Nietzsche considere a la razón, que ha puesto esos valores, que ha impuesto esas representaciones, causa del nihilismo: no porque sean falsos, porque no sean verdaderos, pues al fin no es esa su función esencial; sino porque, presentándose como verdad, cuando llegan al inevitable fracaso, a mostrar su inutilidad, arrastran al individuo al desengaño, y así ahondan en lo “en vano”. La especie de corolario que cierra la reflexión es elocuente: “continúa siendo la ingenuidad hiperbólica del hombre lo que le lleva a considerarse el sentido y la medida del valor de las cosas...”¹⁶. Esa pretensión de dominar la realidad, de crearla aunque sea en la ficción, de otorgarle valores aunque sean subjetivos, de

¹⁵ FP. 11 [99].

¹⁶ FP. 11 [99].

hacerla *para nosotros* aunque sólo recreemos un “para nosotros” de ocasión..., he ahí el fondo de la culpa.

Ahora bien, la cuestión abierta sobre el nihilismo, la de su relación con la voluntad de poder, sigue exigiendo respuestas; si la razón es un instrumento de la voluntad de poder, no se ven los motivos para condenarla como causa de la ilusión gnoseológica cuyo desvelamiento llevará al nihilismo. Esa “ingenuidad hiperbólica” del hombre, que dice Nietzsche, ¿no es una determinación, una exigencia, de la voluntad de poder? ¿No la necesita para ser? ¿No será ése su modo de ser, que no lo elige en el bazar? Una vez más recordemos a Sartre, que veía en el hombre un proyecto inútil; inútil pero inevitable.

Nietzsche siempre se resiste a conceder a la razón la función de utilidad contra el nihilismo; ni siquiera como subsumida en la voluntad de poder, como uno de sus múltiples instrumentos; ni siquiera como una determinación perversa de la misma. La razón es *fuelle*, y en absoluto *medicina*, del nihilismo, nos dice; y fuente *ilegítima*, pues en el fondo responde a motivos o fuerzas exteriores a ella, la enraíza con la contingencia y al azar; en base a ello la sitúa como causa -aunque sea causa remota- del nihilismo.

En alguna ocasión, respecto a las categorías que la razón construye y usa, reconoce de mala gana que “podrían, después de muchos tanteos y ensayos, haberse hecho valer por su relativa utilidad”¹⁷ Pero no sigue en esta línea, sino que enfatiza su sospechosa función de control. Si las suyas hubieran sido producciones ocasionales, para salir del hoyo, de usar y tirar, tendrían su justificación efímera; pero no, la razón no ha operado así con el instrumental teórico que ha producido; lo ha elaborado, conservado, estructurado, impuesto con pretensiones de eternidad, un conjunto de conceptos, principios, esquemas, reglas..., trascendiendo su campo y tiempo de validez:

“llegó un punto donde se las recopiló, tomándose conciencia de ellas como un todo, y donde se las prescribió... es decir, valían como prescripciones... A partir de entonces son valoradas como *a priori*..., como transcendentales a la experiencia, como irrefutables... E incluso quizás no expresan nada más que una determinada conveniencia propia de una raza o especie. Su «verdad» es meramente su utilidad”¹⁸.

En el contexto del fragmento se aprecia que aquí “utilidad” no es, como suele ser, un valor contra el nihilismo, sino un valor nihilista; Nietzsche deja ver su aristocratismo en su consideración de que la lucha por la vida real, vida sometida al control, a la razón y la moral, no engrandece al hombre, sino que lo empequeñece. Sobrevivir es, en su concreción inmediata, vida sin valor, nihilismo¹⁹.

Esta función de sustituir el ser por el valor la lleva a cabo la razón construyendo las categorías y elaborando con ellas una representación “racional”, un mundo inteligible, separado y ajeno al del devenir. De ahí que Nietzsche vea en la metafísica un juego sucio, una estrategia de los

¹⁷ FP. 14 [105].

¹⁸ FP.14 [105].

¹⁹ Aunque aquí no lo abordaremos, recomiendo la lectura del apartado dedicado a la “La razón en filosofía” en *El ocaso de los ídolos*.

débiles; estrategia inútil, condenada al fracaso, pues su éxito momentáneo es provisional y aparente, mera ficción. Todas las categorías de la metafísica llevan esa doble marca: producida por la razón y condenada al nihilismo. La razón es el poderoso instrumento que materialmente destinado a defender la vida y formalmente incompatible con ella (como el Leviatán con la Libertad), crea y organiza la representación metafísica del mundo, su orden y entramado categorial. Su estrategia pasa necesariamente por suplir el ser, su otro, por el valor, su obra. La metafísica, “saber del ser”, resulta un saber de lo más allá del ser; resulta ausencia del ser, usurpación de su privilegio por el valor. Ese recurso de la razón es el veneno que calma el dolor pero que conduce a la muerte.

La razón opera siempre ocultando y negando el mundo real, de producción y devenir constante. Por ejemplo, refiriéndose a la *causa* y al *efecto*, cuya sofisticada relación es obra genuina de la razón, resalta que obtiene *dos* entidades distintas y separadas al romper la fluida y dialéctica relación entre acontecimientos; dos cosas fijas y distintas, que luego irá cargando de propiedades y funciones fijas y distintas, que se obtienen de una falsificación del continuo de la vida causa-efecto y posterior cosificación de sus términos. O sea, del continuo e indeterminado fluir del ser se obtienen los entes determinados, con sus roles fijos, bien jerarquizados, bien valorados. Nos dice:

“La disociación entre «acción» y «agente», entre lo que acontece y algo que hace acontecer, entre el proceso y algo que no es proceso, sino que es duradero, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc.; la tentativa de comprender el acontecer como una especie de desviación y permutación del «ente», de lo perdurable; esta vieja mitología ha fijado la creencia en «causa y efecto» después que hubo encontrado una forma fija en las funciones gramaticales del lenguaje”²⁰.

Fijémonos en la cita, en su referencia a la “distinción” entre los términos de una relación (“proceso”/“algo que no es proceso”, acción/agente, acontecimiento y autor del acontecimiento, ser/devenir...). Esa *distinción* tiene la misma función y el mismo origen en los diversos casos. Esa distinción es síntoma de nihilismo, de debilidad. Y aquí podemos entender bien qué significa “debilidad” en Nietzsche: huida de la realidad, evasión, intento de eludir lo inevitable. Es, pues, debilidad, aunque aparece como estrategia de lucha, de defensa, como recurso de los fuertes, en definitiva, como presencia de la voluntad de poder.

2.2. (*El primer axioma*). La razón pone no sólo las categorías, conceptos y representaciones de la metafísica; también su tratamiento lógico o lingüístico. De hecho el ser que la razón piensa es un ser *ad hoc* para ser pensado. O sea, la razón, instrumento del pensar, exige a la realidad que sea pensable, le impone el vestuario con el que se ha de presentar. Para ello sus categorías han de estar adaptadas al lenguaje, es éste el que está en el puesto de mando. La crítica nietzscheana, por consiguiente, se extiende al territorio de los criterios, principios, axiomas lógicos y demás reglas del pensar, a las que se somete la representación:

²⁰ FP. 2 [139].

reglas que imponen el uso de las categorías, su manipulación lingüística, pero también los límites a su contenido, como productos formados para ser pensados, para ser usado en el lenguaje.

Veámoslo en su fragmento 9[97], dedicado al “primer axioma”. El primer axioma es el principio de no contradicción, ya bien formulado por Aristóteles. Su fundamento, su verdad, deriva de su aparente *necesidad*, que se constata subjetivamente, nos dice Nietzsche, en sus efectos prácticos: “Fracasamos al afirmar y negar una y la misma cosa”²¹. Parece evidente que violar el principio nos lleva a la confusión y el sin sentido; luego es necesario evitar la contradicción, que nos arrastra al fracaso. Aunque, si lo pensamos con detenimiento, ese fracaso podría ser un efecto contingente, derivado de nuestra impotencia para vivir en un mundo así; tal vez el mundo resistiría ser contradictorio. Nietzsche lo sospecha y dice que, bien mirado, “éste es un principio empírico subjetivo en el que no se expresa ninguna «necesidad», sino solamente una impotencia”²². No hay necesidad, el mundo del devenir -no el inteligible que creamos nosotros y para nosotros- soporta la contradicción. Por tanto, situemos nuestra sospecha, introduzcamos la duda, en la decisión de elegir la *necesidad* lógica y no la *impotencia* subjetiva como base del fundamento del principio de no contradicción. Una duda tanto más necesaria cuanto más importancia se concede a este principio. Como dice Nietzsche,

“Si, según Aristóteles, el principio de contradicción es el más cierto de todos los principios, si es el último y el más básico, al que se remite toda demostración; si en él reside el principio de todos los demás axiomas, entonces se debería sopesar con el mayor rigor qué aseveraciones presupone ya en el fondo”²³.

Por tanto, introduzcamos la duda, suspendamos el juicio y pensemos qué es lo que afirmamos con el principio. ¿Afirmamos algo perteneciente a la realidad? ¿Afirmamos que predicados contradictorios no pueden ser aplicados a esa realidad? Si fuere así, como suele ser, entonces estaríamos suponiendo falazmente que la conocemos previamente; si no es así, si no la conocemos, esa afirmación sería arbitraria. ¿O acaso, bajo la forma de la afirmación, lo que realmente queremos decir es que “los predicados contradictorios *no deben* serle aplicados”? Si fuera este el caso, y suele ser el caso, la forma de enunciación afirmativa realmente enmascara un imperativo, una imposición; o sea, la no contradictoriedad no responde a una necesidad de la cosa que ésta imponga al conocimiento, una determinación de la idea por la realidad, sino que se trata de una necesidad de nuestra representación, una regla impuesta a la misma para poder llamarla conocimiento, para poder considerar una interpretación conocimiento “verdadero”.

En palabras de Nietzsche, “En este caso, la lógica sería un imperativo, no para el conocimiento de lo verdadero, sino para sentar y disponer un mundo que nosotros debemos llamar verdadero”²⁴. Es decir, en esta segunda perspectiva el imperativo que formula el principio de no

²¹ FP. 9 [97].

²² FP. 9 [97].

²³ FP. 9 [97].

²⁴ FP. 9 [97].

contradicción no deriva de la necesidad impuesta por la realidad, derivada de su modo de ser, sino de la necesidad subjetiva de ordenar nuestra representación. En otras palabras, no deriva de una necesidad objetiva, puesta por la cosa, para el conocimiento verdadero de la misma, sino de una impotencia del sujeto, una exigencia de sus representaciones, de su creación de la realidad, de su elaboración del concepto. En consecuencia, como quedan abiertas ambas perspectivas, queda abierto el problema de decidir si “los axiomas lógicos son adecuados a lo real, o bien son normas y medios propios para crear lo real, para fijar el concepto de «realidad»”²⁵.

Con la cuestión abierta, volvamos a repasar las dos alternativas. Para poder afirmar que la no-contradicción pertenece a la cosa, que es una exigencia que la cosa impone al conocimiento, es preciso conocerla previamente, ya lo hemos dicho; pero ese conocimiento previo es absurdo, anularía el problema, pues éste surge al plantearse el conocimiento de la cosa. Por tanto, la única perspectiva aplicable es la segunda. Y ello nos lleva a admitir que el principio no prescribe el imperativo, sino que éste formula el principio. Que es tanto como decir que en el fondo del principio opera la arbitrariedad del imperativo, o sea, que la regla de evitar la contradicción está inducida por exigencia del sujeto, por su impotencia, por su necesidad, a la hora de producir la representación, a la hora de formar el concepto. Nietzsche lo describe así de contundente: “el principio no comporta ningún criterio de verdad, sino un imperativo sobre lo que *debe* valer como verdadero”²⁶. O sea, el principio no surge del ser, no dice nada del ser, sino del conocer, de cómo debe ser la representación para que tenga sentido para el sujeto. Por eso, por impotencia de éste, el *ser* es sustituido por el *ser-conocido*; el ser real, por el ser en la representación. Perspectiva que abre la puerta a esa sospecha del conocimiento como máscara de la realidad adaptada al rostro, que lo encubre y lo sustituye.

Las consecuencias son obvias. Si ya asumimos “que no existe en absoluto esa A idéntica a sí misma”, como presuponen y exigen la lógica y la matemática apoyadas en el principio de no contradicción, habremos de asumir que, si hablamos de ella, hablamos de una “apariencia”, de una ficción. En consecuencia, “la lógica tendría como presuposición un mundo meramente aparente”²⁷. Mera apariencia que subsiste y se mantiene, aunque carezcamos de la experiencia para confirmar su existencia. Aunque no vemos *la cosa*, aunque sólo vemos sus rostros, su fluir, su devenir, hablamos de la *cosa* como existente, como un substrato necesario; aunque veamos el fluir de los acontecimientos hablamos de causa y efecto. Creemos en la cosa porque la lógica nos exige pensar en un substrato bajo el devenir: “nuestra creencia en «cosas», es la presuposición de nuestra creencia en la lógica”, dice Nietzsche.

Es así y no hay nada de malo en ello, no hay nada reprochable en esa indigencia del sujeto para conocer la realidad; lo reprochable es, como diría Kant -ese Kant al que Nietzsche tanto desprecia- deslizarse del *canon* al *organon*. En palabras de Nietzsche:

²⁵ FP. 9 [97].

²⁶ FP. 9 [97].

²⁷ FP. 9 [97].

“En la medida que no comprendemos eso y que hacemos de la lógica un criterio del verdadero ser, estamos ya en trance de sentar como realidades todas estas hipótesis: substancia, predicado, objeto, sujeto, acción, etc.; es decir: concebir un mundo metafísico, esto es: un «mundo verdadero» (el cual no obstante es otra vez el mundo aparente)”²⁸.

El error se produce cuando el orden necesario en el concepto se traspasa a la realidad, cuando se otorga *existencia* y *necesidad* a las reglas lógicas, sólo necesarias en la representación; sí, cuando el *canon* se metamorfosea en *organon*.

Nietzsche no dice nada contra la aplicación del principio de no contradicción en el concepto, en el discurso, en el decir; él lo cuida y lo mima, no escribe contradiciéndose a conciencia; a lo que se resiste y contra lo que clama es a la exigencia de aceptar que dicha regla venga impuesta por la realidad, venga dada por necesidad de ésta, y por la necesidad de adecuación de la idea a la cosa; en definitiva, rechaza la creencia en que la cosa en su ser es no-contradictoria. O sea, vale la no contradicción en el decir, como regla útil para la representación, y vale la contradicción en lo dicho, en la cosa.

Su crítica no acaba aquí, en la restricción de la exigencia de no contradicción en la lógica, aplicado al conocer y no al ser, sino que apuntará más allá. Desde la creencia en el primer axioma, junto a otra -creencia en la *verdad material-* que entiende que el concepto “no sólo denomina lo verdadero de una cosa, sino que lo atrapa”, la no-contradicción de la realidad se había de respetar en la no-contradicción del concepto. Pero, roto ese esquema, establecido que la no contradicción es una exigencia de la lógica, y que la lógica “sólo trata de verdades ficticias que nosotros hemos creado” (en rigor, trata de reglas del decir, ajenas al criterio verdad-falsedad), la cosa real queda libre de esa sumisión a la regla lingüística, y la exigencia de la regla pasa a tener su reino en los límites del concepto, en las ficciones. Lo cual le permite concluir, con fuerza y convencimiento, de manera lúcida: “La lógica es el intento de comprender el mundo real según un esquema del ser puesto por nosotros mismos, [un intento] de hacerlo más exacto, formulable para nosotros, calculable...”²⁹. Con lo cual el imperativo de huir de la contradicción deja ver que apuntaba más lejos del mero conocimiento; ahora se ve que rompe con los límites del conocimiento, deja de ser una regla del sujeto para conocer el mundo a su manera, y pasa a extenderse a otras esferas, las del poder: la no contradicción en el concepto no sólo *no permite* conocer el mundo verdadero, pues lo sustituye por un mundo-representado, sino que no lo pretende, pues su función es la de permitir la intervención del sujeto en el mundo, facilitar su dominio del mundo, para lo cual necesita que sea regular, uniforme y calculable. La no-contradicción contribuye a ese modelo que disfraza como voluntad de verdad la voluntad de dominio.

²⁸ FP. 9 [97].

²⁹ FP. 9 [97].

2.3. (*Verdad y creencia*). La razón también pone los criterios de validez de las representaciones, su valor de verdad. Nietzsche se hace eco de este problema, aunque nunca lo aborda *in extenso* y de forma definitiva; en coherencia con sus presupuestos, no puede cerrar el ser ni el pensar sobre el ser. Por ejemplo, cuando se refiere a la “verdad” y la caracteriza de “creencia”. Nos dice al respecto: “la valoración «creo que eso y aquello es así» es la *esencia* de la «verdad»”. La verdad es así certeza, un estado de consciencia, una posición ante las cosas; es una actitud ante el mundo, que encierra implícitas, escondidas, valoraciones, fines, ideales etc. Nietzsche observa con cierta precisión esta categoría de “verdad”, que considera presente en la creencia, que está hecha de creencia; la ve subsumida en la creencia, presente como componente activo de ésta; entiende sutilmente la verdad como elemento que fortalece la creencia e induce a la acción.

¿Cómo ejerce la verdad esa función de fortalecer la creencia y llevarla a determinar la actitud ante el mundo, acción o evasión? Mediante la valoración. La verdad es valor. Es una valoración sobre algo, sobre un aspecto de la realidad; decir que algo es, es otorgarle valor; designarlo como verdadero es valorarlo. Ahora bien, como toda valoración responde a necesidades de la vida, la verdad no escapa a esta determinación. La *verdad* de la verdad, la *esencia* de la verdad, es su valor de verdad, y consiste en que es *útil* para la vida biológica y para la vida humana. O sea, su esencia no es su verdad como conocimiento, su verdad gnoseológica, sino su verdad como utilidad, como ayuda a la conservación y el crecimiento de la vida. Dice:

“En las valoraciones se expresan condiciones de conservación y de crecimiento. Todos nuestros órganos de conocimiento y sentidos han sido desarrollados tan sólo en relación a condiciones de conservación y crecimiento. La confianza en la razón y en sus categorías, en la dialéctica, y por tanto la valoración de la lógica, prueban tan sólo su utilidad para la vida (demostrada mediante la experiencia), no su «verdad»”³⁰.

La verdad refuerza la creencia, y la creencia sostiene la vida. El individuo ha de actuar, y en ese actuar siempre es preferible la presencia de la seguridad y la ausencia de la duda; ante el mundo ha de disponer de “una multitud de creencias que permitan juzgar, eliminar la duda en relación con todos los valores esenciales”. Esta necesidad de actuar y de seguridad en el actuar no es algo opcional, elegido, contingente, sino que pertenece al ser vivo, “esa es la condición previa de todo viviente y de su vida”. Es su determinación ontológica, es su límite. Las creencias constituyen las condiciones de posibilidad, son un transcendental de la existencia humana. Enfatizo: se trata de la *creencia* en la verdad, no de la *verdad*; ésta no es necesaria para actuar, la creencia en ella sí lo es: “es necesario que algo tenga que ser considerado verdadero, no que algo sea verdadero”³¹.

Esto le permite a Nietzsche encontrar una explicación a ese problema que hemos planteado más arriba sobre la posibilidad de que las representaciones sean falsas, -mejor, sean falsificaciones-, cuando se

³⁰ FP. 9 [38].

³¹ FP. 9 [38].

trata de unas creencias puestas por la voluntad de poder; le permite explicar que el mundo real haya sido silenciado y reducido en la representación metafísica a mundo aparente, y sustituido por otro inteligible, mera ficción, falsificación o fábula, considerado por todos verdadero sólo porque fortalecía su posición en el mundo. Imponer esa creencia es un acto de fuertes, no de débiles; es efecto de la voluntad de poder, no de su debilidad o ausencia. ¿Cómo se puede valorar la razón como debilidad si expresa poder?

Efectivamente, la voluntad de poder está operando y determinando bajo nuestra actitud y sentimientos ante el mundo, bajo los instrumentos que producimos y ponemos en juego en esa relación, y en especial bajo las representaciones racionales que elaboramos. Todas esas creaciones intelectuales, cuya razón y función obedece a nuestras necesidades de conservación, crecimiento y reconocimiento, y que forman parte de nuestra representación del mundo, se las atribuimos al mundo, a la realidad, como propiedades o determinaciones objetivas suyas: “hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general”³². Por tanto, aunque sean ficciones, aunque pertenezcan al sujeto, no son “errores” *nuestros*, pues son determinaciones *puestas* por la voluntad de poder; ni siquiera son “errores”, pues el error refiere a la verdad, al conocimiento, y la voluntad de poder no tiene pretensión ni función cognitiva alguna; sus “falsificaciones” no son tales, en tanto su estatus no es cognitivo, sino práctico y creativo, y debe valorarse en términos de éxito o fracaso, de fuerza o debilidad.

En el actuar en el mundo, hemos dicho, el individuo necesita seguridad, certeza, confianza, que son signos de fuerza de la voluntad de poder; y resulta negativa la duda, la inseguridad, la incertidumbre o el pesimismo, signos de la debilidad de la voluntad de poder. Por tanto, la seguridad en el actuar, de la que depende la vida del individuo, requiere una *creencia fuerte*, pues en ello se juega su éxito; y la *fuerza de la creencia* viene apoyada en la *idea de verdad*, que es puesta por la *voluntad de verdad*, aquí figura de la *voluntad de poder*. Y en este círculo entre la seguridad y la voluntad de poder, en que aparece la solución, también aparece el problema de la ficción: “El tener que estar firmes en nuestra creencia para prosperar nos ha hecho concluir que el mundo «verdadero» no está en mutación ni en devenir, sino que es un ente”³³. O sea, la estabilidad de la creencia (que llegamos a llamar verdad), condición de la salud y fuerza de la acción en el mundo, es la que nos arrastra a cosificar el mundo, a convertir su *ser* (devenir) en *ente* (cosa); y la que nos arrastra a construir y fingir la verdad. Esa sería la explicación. Por tanto, se mantiene la *open question* que venimos señalando: si incluso la ficción metafísica es respuesta de la voluntad de poder del individuo para librarse de la incertidumbre y la indeterminación, ¿cómo seguir poniendo el nihilismo como obra de la razón? Dicho lo dicho, sentado esto, puesta la metafísica como necesaria, como obra de la voluntad de poder, ¿por qué juzgarla y condenarla? A no ser que sea el concepto de voluntad de poder el que ha de desarrollarse, que tenga una historia, una lógica propia, que vaya

³² FP. 9 [38].

³³ FP. 9 [38].

negando sus formas...; o sea, a no ser que la voluntad de poder sea una nueva substancia-sujeto. Pero en Nietzsche no lo es, aunque a veces en su decir lo parece; en Nietzsche no hay una metafísica de la voluntad de poder, aunque a veces nos engañe³⁴.

2.4. (*Postulados y conceptos*). Esta idea nietzscheana, según la cual en el conocimiento se debilita su referente de verdad y se acentúa el de intervención, el de dominio; se debilita la *noesis* y se acentúa la *praxis*, la creación de un mundo para la vida, tiene mucha importancia. De entrada, parece sugerirnos que la voluntad de poder ocupa un puesto elevado en su ontología, pues se presenta como productora de los conceptos; por tanto, nos empuja a replantear la función de la metafísica, obra de la voluntad de poder, en el nihilismo; en consecuencia, debemos revisar a fondo y valorar adecuadamente los embates intempestivos de Nietzsche contra la metafísica. Y podríamos, tal vez deberíamos, preguntarnos si esa capacidad del sujeto para construir conceptos, mundos ficticios, expresa decadencia o muestra su fuerza, sus notables capacidades para vivir, para vivir como se puede, para evitar el pesimismo y el “en vano”, los síntomas terminales del nihilismo.

En un momento dado, Nietzsche insiste en lo ya sabido, en que los conceptos metafísicos son falsos y aparentes. Dice:

“La forma, la especie, la ley, la idea, el fin, en todo ello se ha cometido el mismo error de introducir una falsa realidad en una ficción: como si el acontecimiento llevara en sí algún tipo de obediencia”³⁵.

Insiste en esa confusión entre lo que es objetivo y lo que pone el sujeto; critica incansable que se ponga la realidad como fundamento de lo que es sólo una exigencia de la lógica. Y entiende que esa tendencia responde a la búsqueda, a la necesidad, de lo idéntico; es decir, el concepto expresa esa reducción de la diversidad irreductible a unidad uniforme que requiere la lógica; así se reducen los *individuos* a la *especie* o al *género*, así los *casos* a la *ley*, lo *particular* a lo *universal*. Pues bien, siguiendo esa deflexión nos dice:

“Esa *compulsión* por formar conceptos, especies, formas, fines, leyes, «un mundo de casos idénticos», no hay que entenderla como si con ella estuviéramos en condiciones de fijar el mundo verdadero, sino como compulsión por disponer un mundo donde fuese posible nuestra existencia. Creamos con ello un mundo que para nosotros es calculable, simplificado, comprensible, etc...”³⁶

La voluntad de verdad se nos revela como una máscara de la “compulsión” a imaginar un mundo en el que podamos vivir; y un mundo adaptado a nuestras necesidades ha de ser también un mundo en el que sirvan nuestros instrumentos. Y éstos, nuestra lógica, nuestro lenguaje, nuestra consciencia, requieren esa regularidad del mundo, necesitan (han sido contruidos para ello) que lo imaginemos homogéneo y uniforme³⁷.

³⁴ En la Sesión 3ª abordaremos esta cuestión con detenimiento.

³⁵ FP. 9 [144].

³⁶ FP. 9 [144].

³⁷ No debería extrañarnos, así operan las ciencias. Suponen, imaginan, el “éter”, el “vacío”, el “agujero negro”, la “antimateria”, el “Big-bang” ..., y los vas sustituyendo, corrigiendo, reformulando... para que las fórmulas encaje. Como la ciencia necesita, exige, impone, que sus

Es la misma idea, pero quiero destacar la interpretación explícita que hace de esta “compulsión”, de este *conatus*, en tanto se dirige a “disponer de un mundo donde fuese posible nuestra existencia”.

Esta tendencia, esta fuerza, es sin duda la voluntad de poder, aunque aquí no se nombre. Es una fuerza que opera en todos los lugares del cuerpo, siempre en la misma dirección; opera en el entendimiento, pero también en los sentidos:

“Esta misma compulsión existe en la actividad de los sentidos que auxilia al entendimiento por ese simplificar, esquematizar, subrayar y elaborar sobre los que reposa todo «re-conocer», toda posibilidad de hacerse inteligible”³⁸.

Sí, los sentidos, siempre pegados a lo sensible, también cooperan en esa función de crear los conceptos, de producir el mundo ficticio, parece conceder por una vez al menos Nietzsche, quien observa: “Nuestras necesidades han hecho tan precisos nuestros sentidos que el «mundo de los fenómenos iguales» siempre se repite y por tanto adquiere la apariencia de la realidad”³⁹. Esta presencia y complicidad de los sentidos en la formación del mundo de la metafísica, en otras palabras, en la producción de una representación del mundo conforme a la lógica, conforme a la gramática, abre una perspectiva interesante, pues le lleva a remontarse a los orígenes. Esa función global de los dispositivos del cuerpo en la tarea de construcción de los conceptos viene de lejos, se remonta a los orígenes del pensamiento; se pierde en los tiempos, de ahí nuestra natural “subjetiva compulsión a creer en la lógica”. Aunque en otros momentos la lógica es el referente del deslizamiento a la metafísica, ahora esos referentes van más allá, se remontan a un movimiento en el cual la lógica es un producto más, aparece en un momento del mismo. Nos dice: “mucho tiempo antes de haber tenido conciencia de la lógica, no hemos hecho otra cosa que *introducir* sus postulados en el acontecimiento”⁴⁰. ¿Por qué? Silencio, esos postulados se pierden en los enigmas de la voluntad de poder, en su lucha por abrirse paso en un mundo hostil. Los hombres fueron postulando entes, reglas, límites, fines; fueron autodeterminándose como pudieron y supieron. Mucho tiempo más tarde, cuando la consciencia se desarrolla, encuentran en ella esos postulados e imperativos que entonces pusieron; vividos como puestos allí desde siempre, se tomaron por puestos por las cosas. Por tanto, “ahora no podemos hacer otra cosa que encontrarnos en el acontecimiento y entonces suponer que esa compulsión garantiza algo sobre la «verdad»”⁴¹.

Claro, Nietzsche concluye esta reflexión diciendo que “nosotros somos los que hemos creado «la cosa», la «cosa idéntica», el sujeto, el predicado, la acción, el objeto, la substancia, la forma, después que hemos tratado al máximo de hacer igual, de hacer aproximado y simple”, y tiene razón. Pero guarda silencio sobre el enigma: ¿por qué aparecieron esos presupuestos e imperativos en la consciencia? ¿Cómo la actividad

medios, sus dispositivos técnicos de intervención, sirvan en el mundo, ha de inventar éste y adecuarlo a sus determinaciones.

³⁸ FP., 9 [144].

³⁹ FP., 9 [144].

⁴⁰ FP. 9 [144].

⁴¹ FP. 9 [144].

de ésta los fue produciendo, seleccionando y conservando? ¿Por qué presuponer que ya existía la escisión en lugar de partir, como Hegel, de la identidad? ¿Por qué no pensar que, en los orígenes, cuando la potencia de ficción era débil, el ser dejara allí sus huellas? Nietzsche guarda silencio. No quiere especular. Pero a veces los silencios son el trampolín de la especulación. Cuando cierra el fragmento con la rotunda y bella sentencia “*el mundo nos parece lógico, porque primero nosotros lo hemos logificado*”, ¿por qué elevarse a los efectos sin querer preguntarse por la causa?

2.5. (*El ser del devenir*). Además de la epistemología, la razón es el demiurgo de la ontología metafísica. Comencemos por un fragmento nada fácil de interpretar, y que parece contener un principio clave: “Imprimir al devenir el carácter del ser es la suprema voluntad de poder”⁴². Pensar el devenir como ser, pensar el modo de ser del devenir, es pura e ilimitada voluntad de poder; ahí no hay nihilismo. Por tanto, podríamos suponer que buena parte de la filosofía, -y tal vez todos los intentos de la filosofía, al margen de su resultado-, han sido puestos por la voluntad de poder, son manifestaciones de ésta. En consecuencia, podríamos sospechar que esas representaciones no deben ser juzgadas por su origen, y tampoco por sus resultados, ya que en definitiva dependen de la salud, de la fuerza, de la voluntad de poder actuante. ¿Es esto lo que piensa Nietzsche?

Que la voluntad de poder esté en el origen y calidad de los resultados no evita que éstos sean una “falsificación”. Nietzsche implacable habla de una “doble falsificación, a partir de los sentidos y a partir del espíritu”; y relaciona ambas falsificaciones con la voluntad de “mantener un mundo del ente, de lo permanente, de lo equivalente”. Insinúa, pues, que en esa necesidad de pensar el devenir como ser, como mundo unitario, en esa “aproximación del mundo del devenir al del ser”, se produce la falsificación. El mundo del devenir pensado, reducido a *ente*, no cumple con el carácter del ser. Y es así porque pensar el mundo como ente implica una posición de valor; pensar las cosas es otorgarles valores. Por tanto, “en los valores que acompañan al ente tiene su *origen* la condena e insatisfacción de lo que deviene, justo después que ha sido inventado un tal mundo del ser”⁴³. Parece, pues, que el origen del nihilismo radica en la esencia misma del pensar: al pensar el *ser* (indeterminado e imprevisible) se le reduce a *ente* (determinado y predecible) y, además, esa determinación se hace escondida tras una posición de valor. Pensar es así determinar y valorar, dos máscaras tras las que se esconde el ser. La crítica de Nietzsche a la metafísica es que habla del ser desde la determinación de valor, que subsume el ser en el valor.

Ahora bien, una vez se establece que pensar el ser del ente conlleva la contaminación del valor, la cuestión a plantearse será la *selección* de esos valores, si responde o no a límites de la voluntad de poder, y en su caso cómo superar esa condición. Lo que si tiene claro es que, en el

⁴² FP. 7 [54].

⁴³ FP. 7 [54].

momento histórico en que piensa, esa carencia proviene de la “inutilidad de los viejos ideales para la interpretación de todo el acontecer, (...) todos en contradicción con la vida”. Incluso la teoría mecanicista, tan materialista y apagada a la tierra, adolece de ese mal, “da la impresión de falta de sentido”. En realidad, ese mal, esa enfermedad, ha recorrido la historia, ha estado presente en todos sus momentos, en “todo el idealismo de la humanidad tradicional”. Ha sido una larga y prolongada falsificación del ser del mundo, del ser del devenir; de ahí que ahora todo “está a punto de transformarse bruscamente en nihilismo -en la creencia en la absoluta falta de valor, es decir falta de sentido...”⁴⁴.

Una vez reconocemos que al atardecer, desde el final, se ve claro que bajo la filosofía, bajo esa voluntad de pensar el ser del devenir, o el devenir como ser, siempre ha estado operando la voluntad de poder, debemos plantear las siguientes tres cuestiones:

A) ¿Hemos de concluir que esa larga y variada historia de falsificación expresa la debilidad de la voluntad de poder en ella?

B) ¿Acaso deberíamos sospechar que esas falsificaciones son estrategias -por su debilidad o por su genio- de la insondable voluntad de poder?

C) En fin, ¿desde qué instancia podemos arrogarnos juzgar a la voluntad de poder, decidir sobre su fuerza o debilidad, sobre la adecuación de sus tácticas y estrategias, a lo largo de la historia, si sería ella la que hoy, al hacer el diagnóstico por mediación nuestra, decidiría sobre nuestro juicio y los valores que pone en juego?

Las dejo abiertas, para que las vayamos contestando sobre la marcha. Pero sugiero las repuesta. Ra) No, la voluntad de poder es fuerte, ha creado el individuo y su evolución. Rb) No hay falsificaciones, la voluntad de poder genera dispositivos, que se valoran por su eficacia, no por su verdad. Rc) La voluntad de poder está subsumida, como elemento constituyente, en el individuo, en gran parte su obra; la podemos juzgar desde el individuo, desde su consciencia, desde su saber.

2.6. (*El Todo y el Telos*). Otra categoría que repasa Nietzsche es el de *totalidad*, representación de la *unidad* del todo. Ve en la tradición filosófica, en la metafísica, la necesidad de representarse las cosas como totalidades unitarias, compactas, internamente coherentes y consistentes; unidades en la que cada parte sostiene a las otras, todas subordinadas a la totalidad. Aunque los más no lo aprecien, “los menos” ven con claridad que “el punto de vista de la deseabilidad”, cuando se aplica a partes o individuos, en realidad afecta al todo; juzgar y condenar una parte “implica en sí mismo una condena de la marcha global de las cosas”⁴⁵.

Cuando se dice respecto a algo que “así debería ser, pero no lo es”, o bien “así debería haber sido”, en rigor se apunta a un todo, pues “no hay nada aislado”, pues “lo más pequeño soporta el todo”, o “sobre tu

⁴⁴ FP. 7 [54].

⁴⁵ FP. 7 [62].

pequeña injusticia reposa el gran edificio del futuro”. En definitiva, cuando se critica y niega lo particular y minúsculo se condena la totalidad en su conjunto. De ahí que, desde su posición ontológica, le parezca importante, esencial, “desembarazarse del todo, de la unidad, de cualquier fuerza-una y absoluto”, liberarse de esas categorías que más que representar la realidad la falsifican y la fingen.

De hecho, la “cosa” es un resultado de ese uso del lenguaje. Como la experiencia nos muestra los fenómenos unidos, fundidos en la unidad, y como a ese conjunto de fenómenos lo denominamos “cosa”, nos vemos arrastrados a verlos como momentos, manifestaciones o apariencias de la cosa. El resultado es que el conjunto de esos acontecimientos los interpretamos como fenómenos de la cosa; o sea, cosificamos el conjunto de relaciones entre las partes. Las cosas se constituyen por *cosificación* de un conjunto de fenómenos asociados, convertidos así en una totalidad. Como en nuestra representación del mundo las cosas entran a formar parte como elementos de una totalización superior, por el mismo mecanismo de cosificación vamos construyendo totalidades más amplias y complejas. En el límite tenemos esa totalidad que llamamos “mundo”, el todo por excelencia, al cual sacralizamos e incluso divinizamos, “pues no podríamos menos que tomarlo como instancia suprema y bautizarlo Dios”⁴⁶.

Pues bien, para Nietzsche esa totalidad unitaria es la clave de la metafísica y, su categoría esencial, entidad construida por ella; y en la medida en que ésta es falsificación del mundo real del devenir, ve en ella la fuente universal del nihilismo. Así se comprende el rotundo rechazo por Nietzsche: “Se tiene que volar en pedazos el todo; desaprender el respeto por el todo; lo que hemos otorgado a lo desconocido y al todo, hay que recuperarlo para lo más cercano, para lo nuestro”⁴⁷. Hay que aniquilar la totalidad metafísica, representación unitaria de un mundo fingido; hay que aniquilar el respeto y veneración con que la tratamos y recuperar el reconocimiento y admiración por nuestro mundo cercano, cambiante y efímero, pero real.

Junto al rechazo al todo metafísico, y ligado al mismo, nos encontramos con su rechazo al *telos*, otras de las grandes categorías metafísicas. En la conducta humana, en su ser en el mundo, el fin suele estar presente como principio y valor. La experiencia inmediata del individuo, de su ser en el mundo, es el deseo; y éste implica objetivos, fines, para satisfacerlos. Como dice Nietzsche, en la acción humana opera el “para qué”; el fin forma parte de la estructura de su ser, es componente del mismo.

A simple vista podemos suponer que un mundo como reino de los fines casa mal con la voluntad de poder. Pero eso ocurre sólo cuando hemos cosificado los fines, cuando los hemos convertido en determinaciones fijas y esenciales de los individuos, como determinaciones transcendentales. En ese caso, ciertamente, la voluntad de poder constituyente del individuo estaría subordinada a una

⁴⁶ FP. 7 [62].

⁴⁷ FP. 7 [62].

exterioridad, sería una voluntad dirigida a fines metafísicos, estaría dirigida desde fuera; o, lo que sería aún más sorprendente, sería una voluntad que ha interiorizado esos fines, que estaría constituida por ellos. En todo caso perdería su condición, esencial en la interpretación nietzscheana de la misma, de fuerza creadora incondicionada, y devendría instrumento. Nietzsche no puede asumir esa sustantivación o reificación de los fines.

A lo largo de la tradición filosófica el fin, -de la acción humana, de las instituciones o del mundo, formando parte de la esencia-, siempre aparece puesto y exigido por “alguna autoridad suprahumana”. Cuando al fin se deja descansar a Dios de su arduo papel de providente del mundo, se ha buscado un sustituto, “otra autoridad que supiese hablar con absolutez y pudiese ordenar fines y tareas”⁴⁸. Decaída la teología, la moral ha proporcionado el sustituto adecuado: la *consciencia*, que “se coloca en este momento en primera línea”. También, en algunos casos, se ha recurrido a “la autoridad de la *razón*” como proveedora de los fines. Incluso a veces se recurre a la *masa*, al “instinto social”, sea bajo el lema de Mandeville, “vicios privados, virtudes públicas”, sea la misteriosa mano invisible de Adam Smith⁴⁹, que cual mano de Dios escribe derecho con renglones torcidos. Nietzsche nos recuerda cómo en la concepción de la historia que pone en escena la ilustración encierra esa regla de obediencia en ella, en su lógica inmanente que nos lleva al bien; creer que se rige por “un espíritu inmanente, que posee su fin en ella misma y a la que nos podemos confiar”⁵⁰.

En definitiva, Nietzsche resalta su tesis de que bajo distintas formas, expresadas en sus correspondientes categorías, la metafísica siempre ha pensado el devenir del mundo, o el mundo como devenir, como si estuviera ordenado a un fin, transcendente o inmanente, pero constante, eterno, constituyendo su esencia como *ente*, (*ente en su totalidad*) como ser pensado, como cosa. Ese *telos* es incompatible con su concepto de voluntad de poder; por tanto, ha de negarlo, ha de aniquilarlo, quitarlo del camino .

Ahora bien, el fin, el objetivo, ha constituido siempre una condición de seguridad, de sentido, en el ser en el mundo del hombre; he dicho que debe pensarse como formando parte constituyente del individuo humano; por tanto, parece lógico que sea pensado como puesto por la voluntad de poder. ¿No resulta contradictorio? Pienso que no, pues Nietzsche distingue el concepto metafísico de fin -determinación fija y eterna, transcendental o transcendente, del ser humano pensado como un sujeto, como una esencia- del concepto antropológico, empírico, que se describe mejor como objetivo que se persigue, variable, adaptado a cada momento

⁴⁸ FP. 9 [43].

⁴⁹ Nos cuenta Smith que “los ricos... a pesar de su egoísmo y avaricia naturales, buscando su propia conveniencia, con el único fin de satisfacer sus insaciables deseos, acaban compartiendo los frutos del progreso con los pobres. Una mano invisible les lleva a hacer un reparto de las cosas necesarias para la vida como el que habría ocurrido bajo un reparto igualitario de la tierra entre todos sus habitantes; así, sin saberlo ni quererlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie”. (*Teoría de los sentimientos morales*, IV, i, §10). En *La riqueza de las naciones* (IV, ii, §9) encontramos la misma idea.

⁵⁰ FP. 9 [43].

de la existencia. Este concepto de *fi*, como objetivo o finalidad móvil, lejos de ser contradictorio con la voluntad de poder es un dispositivo puesto por ella en su determinación de la existencia. Lo que Nietzsche nos recuerda, en todo caso, es que evitemos su cosificación, que evitemos la tentación de elevarlo a regla fija y universal, que dejemos que surja y se metamorfosee en nosotros sin sacralizar ninguno de sus momentos.

2.7. (*Substancia y sujeto*). Contra lo que se suele creer a simple vista, nos dice Nietzsche, el concepto de sujeto es más básico que el de substancia; de hecho éste es una consecuencia de aquél. Interpretación un tanto enigmática, pues el sujeto suele ser pensado como substancia, como una de las dos substancias (descartes), o modos o atributos (Spinoza) de la misma. La idea de un sujeto sin substancia parece contradictoria; pero Nietzsche parece sostenerlo.

Su argumento es interesante, pues nos dice de manera enigmática que poner el sujeto es condición *sine qua non* para poder poner la substancia, ya que, si lo sacrificamos, “Se obtienen grados del ente, pero se pierde el ente”⁵¹. Lo que parece querer decirnos es que nosotros, al pensar el ente, lo hacemos atribuyéndole “más o menos grado de realidad”, un cierto grado de ser. Este grado, esta medida, es como la intensidad de la percepción, un “grado de sentimiento de vida y de poder”, que refiere a la fuerza de lo experimentado, a su consistencia, a su lógica, a su conexión; este grado “nos da la medida del «ser», de la «realidad», de la no-apariencia”⁵². Por tanto, esta medida del ser nos la da el sujeto, es impensable sin el sujeto. El “sujeto” es el término que expresa “nuestra creencia en una unidad bajo todos los distintos momentos del supremo sentimiento de realidad”; por tanto, en la base del ser está la creencia del sujeto; y es el sujeto el que entiende esa creencia suya, afecto en su ser, “como efecto de una causa”.

Ahora bien, “creemos tanto en nuestra creencia que, en resumidas cuentas, por culpa suya nos imaginamos la «verdad», la «realidad», la «substancialidad»”⁵³. «Sujeto» sólo es eso, una *ficción*, el resultado de imaginar que “muchos estados iguales” que percibimos son “el efecto de un sustrato”. De nuestras percepciones sucesivas de las imágenes derivamos la creencia en un *sustrato-substancia extensa*; y de las percepciones sucesivas de nuestros estados de consciencia derivamos la creencia en un *sustrato-substancia pensante* que llamamos “sujeto”. En ambos casos, antes de imaginar el sustrato, hemos tenido que percibir esos estados, que establecer su relación y su “igualdad”, y “ponerlos en orden”; sin esas operaciones previas, que equivale a dar entrada al sujeto, no podríamos poner la substancia⁵⁴.

En otro momento revisa la *argumentatio* cartesiana, que le viene a medida para apoyar su tesis: “Se piensa, luego hay pensador”. Hay una actividad, luego hay un sujeto. No es una deducción lógica, a no ser que

⁵¹ FP. 10 [9].

⁵² FP. 10 [9].

⁵³ FP. 10 [9].

⁵⁴ FP. 10 [9].

se suponga implícita otra premisa: a saber, que “toda acción la realiza un agente”, o algo así. Pero, claro está, eso es introducir subrepticamente el *explicandum* que se busca en la explicación. Es decir, “implica presuponer como «verdadera a priori» nuestra creencia habitual en el concepto de substancia, que es lo que está en cuestión. Vaya, es hacerse trampas al solitario. En realidad, se trata simplemente de una fórmula de nuestro hábito gramatical de que a todo acto le pone un autor; hábito de creer que, si se piensa, tiene que haber algo «que piensa». Como dice Nietzsche, aquí “se impone ya un postulado lógico metafísico”; una imposición, no una constatación; un imperativo, no un conocimiento. “Por la vía de Descartes no se llega a algo con certeza absoluta, sino tan sólo a un *factum* de una muy fuerte creencia”⁵⁵.

Persiste en esta línea en el fragmento 11[113], cuando habla del “mundo interior”, el mundo de la psicología y de la teoría del conocimiento, de los sentimientos y pasiones y del pensamiento. Del mismo modo que antes veíamos cómo el “sujeto” y la “cosa” eran dos sustratos, dos ficciones lógicas para dar cuenta de una serie de fenómenos similares, conexionados, entrelazados..., ahora insiste en la similitud de ambos ámbitos, de ambos mundos, ambos campos de fenómenos. Pone la mirada en el ámbito del sujeto, en la “fenomenalidad del mundo interior”; o sea, en la consciencia entendida como “todo lo que se nos hace consciente”, ese conjunto de percepciones que se nos presenta como un producto, un objeto muy elaborado, pues “previamente y de cabo a rabo, ha sido preparado, simplificado, esquematizado, interpretado”⁵⁶. Es decir, la consciencia también se nos da como proceso y producto elaborado; cuando nos aparece, ya tiene esa forma de objeto, ya es resultado de una producción que ha tenido lugar en las sombras, ocultando las condiciones y huellas de su elaboración; actúa al modo de la mercancía en el mercado, que oculta su procedencia, que enmascara el origen de su valor, las condiciones sociales de su producción. Nietzsche nos dice:

“el proceso real de la «percepción» interior, el encadenamiento causal entre pensamientos, sentimientos, anhelos, así como entre sujeto y objeto, nos son absolutamente ocultos -y quizás una pura imaginación”⁵⁷.

Permitidme estirar la anterior de la analogía. El proceso real de la “producción” en la fábrica, el encadenamiento entre *fuerza de trabajo* y *medios de producción*, entre producción de *valor de uso* y *valor*, entre *capital* y *trabajo*..., quedan ocultos en los sótanos de la fábrica, deformados y suplantados por la metamorfosis en el mercado, lugar de la imaginación. La diferencia está en que Nietzsche hace esta descripción para mostrar la homogeneidad formal entre el “aparente mundo interior” y el “mundo exterior”; Marx, en cambio, para invitarnos a salir de la ilusión de las formas del mercado y visitar, aunque sea entre sombras, la realidad de la fábrica. Ya se sabe, las analogías sirven para lo que sirven.

Sí, Nietzsche acerca ambos mundos, los pone similares, los trata de la misma forma y con los mismos procedimientos. Quiere argumentar que ni

⁵⁵ FP. 10 [18].

⁵⁶ FP. 11 [113].

⁵⁷ FP. 11 [113].

en uno ni en otro “nos encontramos con *hechos*”; que ni en uno ni en otro llegamos a una realidad última y definitiva que sostenga la verdad de nuestras representaciones.

Cuando el filósofo, mirando en el mundo interior, encuentra en el fondo “placer y displacer”, nos dice, no han encontrado un punto sólido de donde partir, esos elementos son sólo “fenómenos intelectuales tardíos y derivados...”⁵⁸ El origen y la causa entre sentimientos, emociones o pensamientos se nos escapan; el vínculo de causalidad se nos disuelve; “admitir entre pensamientos un originario vínculo inmediato como hace la lógica es consecuencia de la observación más grosera y más burda”⁵⁹. El mundo interior y el exterior son campos de fenómenos organizados por la subjetividad pero sin determinación ontológica o principio lógico alguno, nos dice Nietzsche. Las relaciones entre los pensamientos, o entre los sentimientos, o entre unos y otros, son movimientos “demasiado rápidos y por ello los desconocemos, los negamos...”.

No hay lógica del sentir, pero tampoco del pensar; no se piensa conforme a una teoría. Las teorías del conocer que propone la filosofía no describen la realidad, no captan la verdad, son producciones artificiosas:

“se trata de una ficción completamente arbitraria, obtenida mediante la extracción de un elemento del proceso y la sustracción de todo el resto, una artificial disposición con la finalidad de la comprensibilidad...”⁶⁰

En el pensar en sí, en la producción de ideas, como fenómeno del mundo interior, no hay orden; al igual que en el mundo natural, no hay elementos (pensamientos) que se relacionen entre sí conforme a leyes. El saber es ya una totalidad de ideas ordenadas, sometidas a leyes. Las leyes, tanto en relación a los fenómenos del mundo interior como del exterior, no son propiedades del ser, ni de las ideas como producción. Son artificios, instrumentos, para elaborar representaciones inteligibles, manipulables, que a su vez sirvan para intervenir en el mundo

Si los elementos del pensar no tienen en sí leyes, el pensar el mundo, el saber, sí las tiene. Debido a que, al igual que ante el mundo material, nos conviene, necesitamos representarnos el saber y la producción del saber como totalidades ordenadas y regulares, las construimos con reglas; al mismo modo, como es saber del mundo, proyectamos este orden sobre el mundo; y nos acostumbramos a creer que es así y debe ser así porque nos lo representamos así.

Después, en una segunda fase lógica, reconocido el pensar (como movimiento, como proceso) pasamos a creer que bajo el pensar hay un sujeto que piensa. Lo llamamos “espíritu”, a veces “espíritu puro”, y en el éxtasis llegamos a hablar de “espíritu absoluto”. Lo llamamos así, pero no lo sabemos, no tenemos su conocimiento; no responde a una aprehensión de la realidad, a la captación de su verdad. En definitiva, de una “falsa observación de sí mismo que cree en el *pensar*” pasamos a una imaginaria constatación de un espíritu que piensa. Nietzsche lo describe con contundencia:

⁵⁸ FP. 11 [113].

⁵⁹ FP. 11 [113].

⁶⁰ FP. 11 [113].

“aquí en primer lugar se ha imaginado un acto que no existe, «el pensar», y en segundo lugar, se ha imaginado un sustrato-sujeto en el que tiene origen todo acto de ese pensar y nada más: es decir no sólo el acto sino que incluso el actor es fingido”⁶¹.

Esta argumentación antimetafísica hay que ponerla en el contexto del nihilismo. Nietzsche la usa para apoyar que la metafísica -la razón y sus categorías- está en la base del nihilismo, es su manifestación, o una de sus formas de manifestarse. Ahora bien, es difícil negar que todo ese juego de ficciones responde a la necesidad, tiene un sentido, aunque sólo sea el sentido que Nietzsche le atribuye en otros momentos: el de un hombre indigente buscando seguridad y consuelo, buscando razones para no caer en el “en vano”. Cierto, se puede juzgar que se trata de salidas ficticias, engañosas, que al final desvelan su fraude y abocan al nihilismo; y Nietzsche apunta en esa dirección. Pero, aun así, en el intento absurdo y al fin suicida de salvarse como el Barón de Münchhausen, tirando de sus barbas, es innegable que el individuo manifiesta su voluntad de vivir, su lucha por ser, su resistencia a aceptar su hundimiento; y esa resistencia no puede ser despreciada, y menos con un juicio de valor sobre su verdad.

Por otro lado, Nietzsche parece caer en la falacia performativa, o en la “inconsistencia existencial”, pues al mostrar el error y la ilusión presente en todas esas piruetas metafísicas del hombre por escapar al nihilismo, él se está poniendo de juez, fingiéndose en posesión de la verdad. Y lo hace de manera sospechosamente próxima al de ciertas religiones que claman contra la ficción de dar valor a las cosas de la vida, o contra la creencia en el mérito de la virtud para la salvación, o en la voz del patrón anunciando al obrero que su huelga sólo le traerá más hambre y miseria. Esa posición de juez, esa posición de valor, no parece compatible con su propuesta, pues incluye en el *decir* la corrupción que condena en lo *dicho*, la cosificación del “sujeto” hablante.

Lo que quiero decir, en definitiva, es que Nietzsche habla ya desde otra posición filosófica, desde la metafísica de la voluntad de poder, y se enfrenta a las otras en defensa de la propia; por tanto, no deja de ser complicado querer negar o quitar valor a las posiciones rivales, a las que él mismo considera, en coherencia con su metafísica, manifestaciones de la voluntad de poder, formas de ésta abriéndose paso en la vida, creando el ser como pueden. Desmitificada la verdad, toda actividad del espíritu ha de ser vista igualmente como creación, y toda actividad “espiritual”, aunque carezca del sujeto, ha de ser entendida como creación, venga de donde venga y persiga lo que persiga.

Un ejemplo de estas inconsistencias nietzscheanas nos lo ofrece en sus reflexiones sobre los ideales, que él mismo considera anclados en el deseo de algo, de justicia, de salvación, de sentido... Le parece que “ideal” es una de esas “grandes palabras” que aborrece; tal vez por “grandes”, aunque tantas veces lo elogie. Pues bien, aquí nos dice:

“Estoy lleno de sospecha y de malicia contra lo que se denomina «ideal»: aquí estriba mi pesimismo, en haber reconocido cómo los «sentimientos elevados»

⁶¹ FP. 11[113].

son fuente de desgracia, esto es de empequeñecimiento y desvalorización del hombre”⁶².

No es que añore lo pequeño, odia lo grande cuando es falso, vacío. Y lo odia porque lo “grande”, lo “elevado”, cuando es ficción, conduce a la desgracia, arrastra al hombre al otro lado de la grandeza, al del “empequeñecimiento y desvalorización”. Sorprende encontrar esta argumentación en Nietzsche, pues no parece propia de su posición filosófica. Él sabe que los ideales no son ni verdaderos ni falsos, que su realidad es la “idealidad”, la ficción; no están hecho, no han sido producidos, por los dioses, por hombres autosuficientes, sino por hombres indigentes; no sirven para vivir en ellos, pero sí para resistir la vida, para agarrarse y no deslizarse por el desbarrancadero del nihilismo. No se comprende, pues, cómo los ideales podrían producir el mal, aunque sí puede que no logren evitarlo; no se ve cómo pueden desvalorizar y hacer pequeños a los hombres, si tienen talla de ideales. Esta pequeñez y desvalorización, síntomas del nihilismo, aparecen cuando el ideal ha dejado de ser ideal, ha dejado de ser guía para la superación, de generar esperanza; cuando el hombre no tiene fuerzas para seguirlo. El ideal, por tanto, en coherencia con la posición nietzscheana, no me parece que pueda ser considerado causa de nihilismo.

Otra cosa es idealizar la situación, la positividad; considerar lo fáctico como ideal realizado. Entonces sí tiene sentido decir: “Hasta hoy cada triunfo de un ideal ha sido un movimiento retrógrado”⁶³. Ciertamente, porque el ideal no se realiza, su realización es ficticia, es engañosa, es falsificadora; lo antinatural es, pues, creer en su realización; una voluntad de poder entregada a apuntalar un ideal realizado es una voluntad perversa. Esa falsa realización ha borrado el ideal del horizonte, desde donde actuaba; y en su falsa realización atrae ahora la voluntad, el esfuerzo de conservación, la defensa de la positividad, la resistencia al cambio.... Ahora sí tiene razón Nietzsche. La tiene cuando dice:

“cristianismo, revolución, abolición de la esclavitud, igualdad de derechos, filantropía, amor a la paz, justicia, verdad: todas estas grandes palabras sólo tienen valor en la lucha y como estandarte: no como realidades, sino como palabras pomposas destinadas para algo muy diferente (¡incluso opuesto!)”⁶⁴.

Claro, sólo tienen valor en su modo de ser, en el modo de ser que les es propio, en su función de orientación y estímulo, de “estandarte y guía”, de mantener la voluntad de poder, que es fuerza constituyente, que muere siempre en tanto realidad constituida.

En definitiva, en coherencia con su propia posición, Nietzsche debería reconocer la función del ideal, su valor como *fuerza*. Es lo que hace en numerosas ocasiones. Dice, por ejemplo, que deberíamos construir “un orden científico de los valores simplemente sobre una escala numérica y cuantitativa de la fuerza”; ya que a la ciencia le gustan los números y la medida, hacer lo propio en la moral, dice provocadoramente. Una escala en la que el ascenso significa aumento en valor y el descenso disminución

⁶² FP. 11 [135].

⁶³ FP. 11 [135].

⁶⁴ FP. 11 [135].

del valor. Porque, en realidad, así es como se ha establecido una moral, una posición de valor:

“Una moral, un modo vital demostrado a través de larga experiencia y largamente puesto a prueba termina por imprimirse en la conciencia como ley, como dominante... Y de esta manera todo un grupo de emparentados valores y estados se integran en ella: la moral deviene venerable, invulnerable, sagrada, verdadera”⁶⁵.

Así se ha establecido la jerarquía entre los valores, de modo anárquico e incontrolado, aunque con el tiempo “se olvide su origen”. En ese proceso se ha establecido alguno como dominante, y ahora su eminencia nos parece obvia, acostumbrados a reconocerla hemos acabado por creer en ella.

2.8. (*Metafísica y voluntad de poder*) Pensemos ahora, para finalizar este largo ajuste de cuentas nietzscheano con la metafísica, su relación global, como sistema, como *Weltanschauung*, con la voluntad de poder. Como acabamos de ver en su tratamiento de las categorías ontológicas y epistemológicas, la representación metafísica del mundo, y el teleologismo como variante, no son para Nietzsche condiciones previas e inexorables del pensar, no son causas supremas que se imponen apodícticamente a la conciencia, ni formas o determinaciones constitutivas del saber. Son determinaciones históricas. Son *productos*, son efectos o consecuencias, surgidos de las necesidades de la vida, de ser en el mundo, a las que responde la voluntad de poder. Nietzsche dirá que “la creencia en el ente”, y cuanto acompaña a esa creencia, “se muestra tan sólo como una consecuencia”; la causa, “el auténtico *primum mobile*” que lleva a la metafísica y a la creencia en la verdad del mundo reducido a ente (cosificado), hay que buscarla en una situación previa y exterior al pensar; hay que buscarla en la acción del individuo en el mundo. Una situación que también es existencial, que también refiere al hombre como ser en el mundo, en su necesidad de intervenir en el mundo; pero que es más global y lógicamente anterior al pensar, que forma parte de aquélla.

Pues bien, esa situación general del hombre es descrita por Nietzsche con varios rasgos: “la incredulidad en lo que deviene, la desconfianza frente a lo que deviene, el menosprecio de todo devenir...”⁶⁶. Son esas carencias, esa indigencia ontológica del ser humano, la base que le empuja a buscar seguridad, sentido y consuelo. Sobre este diagnóstico nos preguntamos, ¿puede el hombre pensar en esas condiciones? Sin duda, pero sus pensamientos serían los de un tipo de hombre afectado de esas determinaciones, de esa indigencia de su ser. Serían reflexiones de “un tipo sufriente e improductivo, un tipo cansado de vivir”⁶⁷. Esto conduce a un *nihilismo pasivo*, decadente, feneciente; bajo el mismo el hombre reconoce y acepta que el mundo es como es y no puede ser de otra manera, no vale la pena intentarlo.

⁶⁵ FP. 14 [105].

⁶⁶ FP. 9 [60].

⁶⁷ FP. 9 [60].

Como en ese hombre la voluntad de poder no encuentra el cuerpo adecuado para vivir y crear, la voluntad de poder buscará otros lugares, otros tipos de hombre, cuyos cuerpos y espíritus no ofrezcan resistencias: “si nos imaginamos el tipo opuesto de hombre, entonces éste no tendría necesidad de creencia en el ente, más aún lo despreciaría en tanto que muerto, aburrido, indiferente...”⁶⁸. La voluntad de poder florece en hombres que no necesitan que el mundo sea un ente, que sea de una manera determinada; no necesita ni pensar que el mundo “es como es y no puede ser de otro modo”, ni pensar que “es así pero puede ser de otra manera”. En el primer caso estamos en la tónica vía del *nihilismo pasivo*, en el segundo en un *nihilismo activista* que tampoco agrada mucho a Nietzsche.

Efectivamente, aquí aparece con claridad la relación compleja entre nihilismo (entendido como saber, como “representación”) y voluntad de poder (entendida como principio, como “ser en sí”); y también la relación entre ésta y voluntad de vida. Subrayo que la voluntad de poder sólo aparece en su esencia y esplendor en los sujetos que no juzgan al mundo, los sujetos que enfrentan el ser sin mediación de valor. Donde hay juicio al ser del mundo, no crece plena la voluntad de poder; en esas condiciones la crítica al mundo es ya expresión de la debilidad o ausencia de voluntad de poder. En cambio, la ontología en la que no se cuestiona el ser del mundo, en la que éste se acepta tal cual es, responde a una voluntad de poder fuerte que hace que el filósofo piense el mundo como creación de esa voluntad. Por tanto, cualquier representación del ser del mundo abstracta, separada de su relación con la voluntad de poder (que es relación con la fuerza del individuo), es una visión metafísica, y oculta la sumisión de ésta al conocimiento, al juicio de valor sobre el ser del mundo.

En la perspectiva señalada, establecido el ser, tal como es o como debería ser, la voluntad queda negada como voluntad de poder, rebajada a instrumento al servicio del conocimiento, subordinada al ser pensado, al ente. En ese escenario es irrelevante que el juicio sobre el ser sea del tipo “*el mundo es como es, y no puede ser de otra manera*” o “*el mundo es, pero no como debería ser*”. En ambos casos no hay lugar para la “voluntad de poder” que piensa Nietzsche, que se presenta como creación del individuo y, por su mediación, de su mundo.

Con ello parece advertirnos Nietzsche contra el espejismo del *activismo voluntarista*, en el que la voluntad del sujeto se opone y niega al mundo actual pero acepta y se somete al mundo de mañana; se opone al que ve y se subordina al que sueña. Y como esos dos mundos, *el que ve* y *el que sueña*, son dos productos del conocimiento metafísico -dos ficciones, dos constructos que, en tanto representaciones, fijan y falsifican el mundo del devenir- la opción por uno u otro resulta irrelevante. El activismo moral voluntarista procede también de una visión metafísica del mismo, que pone su ser más allá de su aparecer.

El activismo moral es un activismo del *deber ser*, que responde a una posición moral, tal que a la positividad del ser, como aparece y es, le

⁶⁸ FP. 9 [60].

opone un deber ser, un ideal; en esa actitud el hombre desafía el ser del mundo y, a su manera, se erige contra él, se erige en demiurgo de lo real. En el fondo, en tanto se rebela y se opone, puede considerarse una forma de la voluntad de poder; pero es reactiva, negativa, no creadora, en cuanto somete a la voluntad a un “deber ser” establecido subjetivamente (con metafísica encubierta), dando la espalda al mundo del devenir. En definitiva, este activismo sustituye el ser por el valor.

Frente a este activismo moral Nietzsche señala otro, un activismo metafísico (de metafísica explícita), fundado en la visión *dualista* del mundo, en la escisión de éste en dos: el inteligible, ficticio, que pasa a considerarse *real* y *verdadero*, y el empírico, real, que pasa a considerarse apariencia y no-ser. Establecidos los dos mundos, la posición moral queda “aparentemente” subordinada a la representación metafísica, el valor sometido al ser: el ser que no es pasa a tener valor, y queda puesto como verdadero ser; el ser que es, depreciado ontológicamente en apariencia de ser, queda a su vez devaluado, objeto a negar. Frente al activismo moral, que viene a decir que es lo que no debe ser y debe ser lo que no es, este activismo metafísico dice que el mundo inteligible debe ser y realmente es, y el sensible lo parece, pero no es.

En conclusión, el *activista metafísico* reconoce los dos mundos, el que es (inteligible) y el que *no es* (sensible); y quiere los dos, pero éste como sombra o signo de aquél. Prefiere, por tanto, el mundo que cree verdadero y da la espalda al mundo que es verdadero. A la mirada crítica ese sujeto deja de querer al mundo que es y quiere instaurar el mundo que piensa que es (y que a efectos prácticos cree que *debe ser*); en definitiva, quiere la nada. Por su parte, el *activismo moral* niega igualmente el mundo que es, en este caso porque es, y quiere poner otro que *debe ser*, no porque sea verdadero, no entra en estas cuestiones, sino porque lo quiere, porque impone la voluntad al ser. Niega el mundo existente y afirma la bondad, si no la verdad, del otro, que debe ser; o sea, quiere también la nada.

Nietzsche dice que en el *activista moral* hay rebelión y fuerza, ve allí la mano de la voluntad de poder, al menos en la forma, aunque en el contenido resulte contagiado por esa enfermedad de la metafísica que consiste en subsumir el ser en el valor. En cambio, en el *activismo metafísico* ve una militancia ajena a la voluntad de poder; ve allí una voluntad enfermiza, sometida a una valoración, a un juicio de valor, a su vez sometido a una idea, una representación, del ser del mundo. Aunque parezca poner el ser sobre el valor, ejemplifica la forma (enfermedad) de representación metafísica, en la que impera el valor pero escondido tras la máscara del ser. Ya lo sabemos, la ontología simula ser el fundamento cuando en realidad está subordinada a una moral. En todo caso, ambos activismos, el moral y el metafísico, esconden las grietas de la voluntad de poder en cada uno: que tras el valor, en el puesto de mando, están las fuerzas oscuras de la vida, la voluntad de poder, que ambos gustan de disimular.

Aunque no simpatice con ninguna de esas figuras del activismo, Nietzsche rechaza especialmente el metafísico porque fija y cosifica la ficción, el mundo como “debería ser”; al menos el activista moral lo

mantiene móvil, impreciso, constantemente revisándose. Dice al respecto que “la creencia en que el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser”⁶⁹. El mundo como debería ser es el que sueñan los activistas morales, y es un ideal indefinido y móvil; los activistas metafísicos han cosificado ese ideal, lo han fijado, lo han puesto exterior a la voluntad y al hombre. “Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él”, nos dice. Lo han puesto no como acto de la voluntad de poder, sino como reconocimiento de su existencia y de su ser, legitimado por el conocimiento. Y como para Nietzsche la voluntad de poder no sigue al conocimiento sino que ha de estar operando bajo todo movimiento del cuerpo o del espíritu, reconocerá que ese mundo inteligible ha sido puesto por la voluntad, pero por la “voluntad de verdad”. Voluntad de verdad que así parece otra y opuesta a la voluntad de poder, pero que tal vez es una forma de la misma, como sugiere su dictamen: “«Voluntad de verdad» como impotencia de la voluntad de crear”⁷⁰. Relación compleja, que habremos de ir precisando.

Nietzsche no dice que la voluntad de verdad sea una forma débil, decadente, enfermiza, de la voluntad de poder; dice que es “impotencia” de ésta, una descripción ambigua, pues tanto alude a una metamorfosis de la voluntad de poder cuando es débil y necesita seguir adelante, como a una nueva figura de la voluntad que surge cuando la voluntad de poder está ausente, negada por otras fuerzas. La cuestión queda abierta: o las igualamos en rango como dos formas de la voluntad (o de la voluntad de vivir), o ponemos la voluntad de verdad como un modo de la voluntad de poder, subsumido en ésta. Nietzsche, como casi siempre, nos da pocas pistas y confusas. Prefiere enumerar tareas pendientes, sin darnos la solución:

“Conocer que algo es así y así. Hacer que algo devenga así y así. Antagonismo en los grados de fuerza de la naturaleza. Ficción de un mundo que coincide con nuestros deseos, artificios e interpretaciones psicológicos para vincular todo lo que honramos y encontramos agradable con este mundo verdadero”⁷¹.

Pero nos sugiere una vía para su distinción. Entiende que la “voluntad de verdad” es esencialmente “arte de la interpretación”; interpretar no es contemplar, no es percibir, no tiene que ver con la *aletheia*; al contrario, es una producción, requiere fuerza, una “fuerza de interpretación”. La verdad es un producto y resultado de un forcejeo; hay sabiduría de la voluntad de poder en sus venas. Eso se aprecia en los grandes hombres, los capaces de poner e imponer potentes interpretaciones; y se aprecia también en los débiles, impotentes en esa misión. Por tanto, hay activistas metafísicos poderosos, que construyen grandes ficciones, que crean la “verdad”; y hay activistas metafísicos que no lo logran y caminan al vacío: “Esa misma especie de hombre de un nivel todavía más pobre, no poseyendo la fuerza de interpretar, de crear ficciones, constituye el nihilista”⁷².

⁶⁹ FP. 9 [60].

⁷⁰ FP. 9 [60].

⁷¹ FP. 9 [60].

⁷² FP. 9 [60].

El nihilista, pues, no es tanto el que crea ficciones como quien se somete a ellas; el creador de esas grandes ficciones, al fin, se autodetermina, se da dioses y reglas a si mismo; el nihilista, privado de esa potencia, se entrega a lo que han creado otros. El creador de ficciones no las fija, no se cierra el paso para crear otras si no le sirven; el seguidor de esas ficciones las venera como mundo posible, se somete a sus límites⁷³. Vive entregado a la nada.

Pero no es tan claro como parece. Lo cierto es que el concepto de nihilismo sigue necesitando desarrollo, nuevas experiencias. El criterio aún no está bien definido; ya sabemos, sólo estará al final. No obstante, sabemos hacia donde apunta Nietzsche, hacia un concepto de nihilismo basado en la resistencia o negación por parte del hombre a dar paso a individuos superiores. Conforme al mismo, nihilista es el individuo triste perdido en el “en vano” y el exaltado perdido en la metafísica; el individuo solo del rebaño y el igualmente solo animal de presa; el entregado a cualquier dios y el último hombre. No perdamos de vista ese criterio, que nos irá apareciendo poco a poco.

J.M. Bermudo (2022)

⁷³ Nietzsche acostumbra a señalar niveles de la voluntad de poder, que se corresponden con tipos de hombre, más o menos afectados de nihilismo: “Quiero esto y aquello”, «me gustaría que esto y aquello fuera así», «sé que esto y aquello es así». Los grados de la fuerza: el hombre de la voluntad, el hombre del deseo, el hombre de la creencia” 9[104].