

La actual contribución de Nietzsche a la racionalidad hermenéutica y política

Lo primero que puede llamar la atención en el propio título es que Nietzsche tenga algo que decir con respecto a la racionalidad. ¿No ha sido Nietzsche un abanderado de la irracionalidad? ¿No se recurre constantemente a él para poner de relieve y desenmascarar lo otro de la razón? ¿No constituye su proceder, más que un método racional, una sospecha seductora? ¿Qué puede esperar entonces de semejante pensamiento «salvaje» para los concienzudos esfuerzos de la metódica racionalidad contemporánea?

Y tan sorprendente como la anterior apreciación o más puede resultar que nos dirijamos a Nietzsche para encontrar algo que ilumine y oriente la actual acción política. ¿No ha llevado a cabo Nietzsche una crítica radical de la modernidad y sus fundamentos? ¿No se siguen moviendo nuestras políticas bajo los auspicios de las instituciones modernas, como el mercado, el estado, el derecho natural (racional), el parlamentarismo y la opinión pública? ¿No siguen siendo el liberalismo y el socialismo las ideologías que sostienen las fuerzas políticas en nuestra sociedad? ¿Qué racionalidad política puede ofrecer hoy quien ha criticado todas y cada una de estas instituciones modernas, y ha pretendido situarse más allá de la democracia y de los derechos humanos? ¹.

1 J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 8.

A continuación quisiera mostrar que Nietzsche contribuye a radicalizar y profundizar el pensamiento hermenéutico actual al introducir perspectivas y niveles que no se suelen tener en cuenta en otras posiciones hermenéuticas; y que precisamente algunas de sus innovaciones hermenéuticas tienen relevancia política.

1. HERMENEUTICA GENEALOGICA

A pesar de las dificultades que muchos han tenido y siguen teniendo para considerar a Nietzsche como filósofo, no resulta raro encuadrar su pensamiento dentro del ámbito hermenéutico de la filosofía. Pues, si bien es cierto que hasta hace relativamente poco tiempo no se ha llevado a cabo ningún intento de exposición sistemática de las relaciones entre Nietzsche y la hermenéutica, la problemática de la interpretación como tal no ha pasado inadvertida a quienes se han ocupado con cierta profundidad de Nietzsche². Lo que ocurre es que siempre se ha tratado de aspectos parciales o puntuales de este problema, cuando lo principal es situar el pensamiento de Nietzsche dentro de la modalidad del pensamiento hermenéutico como tal. Y aquí Nietzsche aporta ya una radicalización fundamental: el giro o la transformación hermenéutica de la filosofía. La primera gran aportación nietzscheana consiste en hacernos ver que no hay otro modo posible de seguir pensando más que en sentido hermenéutico.

Si esto se confirma, ya no habrá motivo alguno para seguir temiendo que con Nietzsche nos deslizamos hacia lo irracional. Pues la hermenéutica es una manera de entender la racionalidad, que ha de tenerse en cuenta —al menos— en el debate actual acerca de los modelos de racionalidad. Lo que tendremos que resaltar será su peculiar modo de entender el proceder hermenéutico y sus resultados.

Lo peculiar de la hermenéutica nietzscheana estriba en su genealogía. En ella se presenta una «historia genética» (*Entstehungsgeschichte*) y una «historia evolutiva» (*Entwicklungsgeschichte*) de los fenómenos de la experiencia. Este enfoque le permite descubrir y llegar a

2 J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, De Gruyter, Berlin 1982.

niveles que otros ensayos hermenéuticos han olvidado y silenciado. La orientación nietzscheana de la hermenéutica, aunque tiene puntos de contacto, difiere de las de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Apel y Ricoeur, por citar algunos puntos de referencia bien cualificados. Cada una de estas relaciones precisa de un estudio específico, que no es ahora momento de desarrollar, pero que es muy aconsejable para orientar la investigación en este campo.

No obstante, para poner de manifiesto la peculiaridad nietzscheana no hay más remedio que aludir a algunos aspectos de su hermenéutica que completan los otros intentos. En concreto nos referimos de modo especial a los fenómenos del cuerpo, del poder, del valor y del sufrimiento, a través de los cuáles surge otro modo de entender la racionalidad, la realidad, el sentido, la experiencia, el lenguaje y la interpretación, es decir, prácticamente todo el complejo hermenéutico.

Se podría decir que la hermenéutica nietzscheana se rige «según el hilo conductor del cuerpo». A diferencia de la gadameriana, que expresamente constituye un intento de llevar a cabo una ontología hermenéutica «según el hilo conductor del lenguaje», y de la apelianna, que también se restringe a ser una «hermenéutica lingüística», la inspiración nietzscheana sitúa el cuerpo en el centro mismo de su indagación hermenéutica. Y no es que no pudiera haber algún punto de conexión entre Nietzsche y Apel, ya que éste último, en su Gno-seoantropología³, pretendió complementar el *a priori* de la conciencia con un denominado «*Leibapriori*»; pero este proyecto no ha sido desarrollado por el propio Apel más allá de la mera alusión. Por eso he creído conveniente iniciar un estudio de lo que supone tomar en serio el fenómeno del cuerpo para la racionalidad en lo que podría denominarse «una antropología de la experiencia»⁴, de tal manera que deberíamos hablar de una «razón experiencial». Ahora bien, entonces el cuerpo deja de ser un mero *a priori* en el ámbito de la reflexión transcendental y se convierte en auténtico fenómeno hermenéutico, al modo como Nietzsche propuso.

3 K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 12.

4 J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 4.

Pero tampoco el modelo heideggeriano es el más adecuado para expresar la innovación nietzscheana⁵. La corporalidad no fue elevada al rango de «existenciario» por parte de Heidegger. Su hermenéutica se rige por el problema del ser, constituye, sí, una hermenéutica ontológica, pero no una hermenéutica corporal. Y ésta no conduce primordialmente en Nietzsche a una ontología en sentido estricto (ni en sentido heideggeriano) sino hacia «nuevos mares». Hay problemas más radicales que el problema del ser y mucho menos ha de aceptarse la salida heideggeriana. Porque primero hemos de ver a qué nos abre el cuerpo. Ya Plessner⁶ criticó en este sentido a Heidegger.

«Esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. El es el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el espíritu»⁷.

Para Nietzsche no hay lugar a dudas: hay que partir del cuerpo, si se quiere lograr una investigación radical. El cuerpo constituye el centro de las interpretaciones. En él es donde se digieren las vivencias y «cuando “no acaba” con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra». Sin embargo, para evitar toda posible confusión agrega Nietzsche: «aun pensando así, se puede continuar siendo (...) el más riguroso adversario de todo materialismo»⁸. Hay que partir de la «realidad de hecho» (*Thatbestand*) del cuerpo, de su «fuerza asimiladora» y apropiadora, de su «fuerza digestiva», porque en todas las manifestaciones de la cultura, incluso de la «cultura superior», pervive la animalidad (el «animal salvaje»), pues —como precisa Nietzsche—

«a lo que más se asemeja “el espíritu” es a un estómago»⁹.

5 Como parece defender J. Figl, op. cit.

6 H. Plessner, *Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975, 3.ª ed., pp. XII-XIII.

7 F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= KGW), hrsg. v. G. Colli y M. Montinari, VII, 40 (15); cf. W. Stegmaier, 'Leib und Leben', en *Hegel-Studien* 20 (1985), 173-198.

8 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (= GM), III, 16.

9 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (= MBM), 230.

Por eso, cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la «experiencia vital» y comprenderemos, por haberlas vivido, «las razones de mis opiniones», de modo que «el espíritu» ya no será más que «un modo de expresarse», un mundo de símbolos¹⁰.

De ahí que la «tarea» consista en «reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura* (el hombre naturaleza)»¹¹. Creo que deberíamos ver en el cuerpo ese texto, al que Nietzsche alude; esa es la «naturaleza», la animalidad humana, a la que hay que «retraducir» las «vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias», que se han ido produciendo. Porque, si cumplimos esta tarea, lograremos que «el hombre se enfrente al hombre», se enfrente a su sí mismo más profundo, al «*inframundo*» de todos los ideales posibles.

A partir de este «texto básico *homo natura*», que es el cuerpo humano, la «naturaleza humana se ha transformado» y el hombre se ha convertido en un «animal fantástico», «que ha de cumplir una condición existencial más que cualquier otro animal: el hombre *tiene que* creer de tiempo en tiempo que sabe *por qué* existe, su especie no puede desarrollarse sin una confianza periódica en la vida! ¡Sin creer en la *razón en la vida (Vernunft im Leben)*»¹².

Pero nunca hay que olvidar que somos cuerpo y que en él radica la auténtica razón:

«cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único sentido...*»¹³.

Todo lo demás son «instrumentos» del cuerpo: «el sentido» y «el espíritu» o la «pequeña razón»; el «cuerpo creador» se los creó para sentir y pensar. Y en el cuerpo habita el «sí-mismo»:

10 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (= Za), II, «De los poetas».

11 MBM, 231; *Ecce Homo* (= EH), pp. 83 y 80.

12 F. Nietzsche, *El gay saber* (= GS), 1.

13 Za., pp. 60 ss.

«detrás de tus pensamientos y sentimientos (...) se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo»¹⁴.

El «sí-mismo» no ha de confundirse con el «yo». Este está subordinado a aquél: el sí mismo es «el dominador del yo». «El sí mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor», «y el valor y la voluntad». «El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad»¹⁵. Por consiguiente, en el cuerpo hay una «razón» (*Vernunft im Leibe*) y una oculta sabiduría, la sabiduría del cuerpo y de la vida, que detenta un sí-mismo, sabio y poderoso, cuya «gran razón» «no dice yo, pero hace yo».

El cuerpo es, pues, un centro de *sabiduría* y de *acción*; es el verdadero centro de gravedad del ser humano, desde donde surgen todas las creaciones vitales. El núcleo del ser humano ha dejado de ser la conciencia, como venía siendo habitual en las corrientes preponderantes de la filosofía moderna, y se traslada al organismo corporal. Por eso, la medida básica no podrá consistir en criterios derivados, provenientes de alguno de los instrumentos del cuerpo, como por ejemplo la verdad, sino que «la fuerza de los conocimientos (...) (reside) en su edad, en su incorporabilidad (*Einverleibtheit*), en su carácter de condición vital»¹⁶. Lo decisivo es la capacidad para incorporar algo; sin la experiencia de la incorporación, falta la sabiduría reguladora, falta el experimento decisivo. En el cuerpo se encuentran las *fuerzas de la vida*.

La hermenéutica genealógica de Nietzsche tendrá la peculiaridad de llegar hasta este nivel orgánico del cuerpo y sus fuerzas vitales. Así ha de entenderse su nueva concepción de la filología, consistente en «el arte de leer *bien*» a diferencia de «el arte de leer correctamente», que cuenta ya con el perspectivismo vital que se origina en el cuerpo¹⁷. La hermenéutica filológica se abre, por exigencias genealógicas, a la *fisiología*. El propio Nietzsche lo reconoce explí-

14 Ibid.

15 Ibid.

16 GS 110 y 11.

17 F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, I 270, I 80.

citamente en su visión retrospectiva de *Ecce homo*¹⁸. Se siente impulsado a corregir su tarea filológica y a superar todo enfoque idealista accediendo a lo que ahora considera «las realidades» más básicas, que no son otras que las que nos ofrece el cuerpo humano:

«Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales».

Y es que la única manera de superar todo idealismo y toda «necesidad metafísica» (en el sentido nietzscheano de metafísica) estriba en decidirse a llegar hasta las infraestructuras del «hombre físico», profundizando más allá de la lógica del pensamiento del «hombre moral». El camino de este proyecto es la hermenéutica genealógica, que sigue el hilo conductor del cuerpo.

Este enfoque perdura hasta el final y penetra todas las dimensiones de la filosofía nietzscheana. Tendremos ocasión de comprobarlo cuando esta racionalidad hermenéutico-genealógica se desarrolle en su sentido político (la «gran política», según Nietzsche), pero sirva de anuncio la siguiente anotación «... la *gran* política convierte a la fisiología en señora de todas las otras cuestiones...»¹⁹.

Pues bien, esta peculiar hermenéutica genealógica se conecta, a mi juicio, mucho mejor con una tradición, que se remonta a la antigüedad y se desarrolló en los siglos XVI-XVIII, normalmente entre médicos, y que empezó a aparecer bajo el rótulo de «antropología», con la pretensión de no recurrir ni a la metafísica ni a la física, sino a la «descripción natural y a la experiencia de la vida»²⁰. Esta tradición ha proseguido en parte de la antropología contemporánea, como la de Scheler, Plessner y Gehlen, que buscan, a partir de las ciencias positivas, una combinación entre naturaleza y espíritu en el cuerpo humano como «base existencial natural». Curiosamente este enfoque de una filosofía del cuerpo, y en conexión con Nietzsche, persiste en

18 EH, pp. 79 ss.

19 KGW VIII 3, p. 452.

20 O. Marquard, 'Anthropologie', en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, vol. 1, Darmstadt, 1971, 362-374.

los círculos médicos, como es el caso de Hermann Schmitz²¹ y de Heinrich Schipperges²², que consideran los procesos orgánicos como procesos de un continuo interpretar en el ámbito del centro hermenéutico del cuerpo y desde esta corporalidad hermenéutica tratan de reconstruir sistemáticamente las categorías del pensamiento humano.

También conectaría con una fenomenología de la corporalidad y del mundo de la vida a partir de Husserl²³ y Merleau-Ponty²⁴. Y, entre nosotros, con la fenomenología hermenéutica del raciovitalismo orteguiano, la noología genealógica y antropológica de Zubiri, así como con la teoría del cuerpo humano de Laín Entralgo²⁵. Sin olvidar su parentesco con las actuales tendencias de la biología evolutiva del conocimiento y de la acción (Lorenz, Vollmer, Riedl...) ²⁶.

Sirvan estas meras alusiones para señalar que la orientación de la hermenéutica genealógica abre un nuevo marco, diferente del heideggeriano, porque al partir del cuerpo humano ofrece un nuevo punto de referencia diferente del de la conciencia, pero por otra vía que la heideggeriana, temerosa siempre de la animalidad humana. La hermenéutica genealógica arranca de ese inframundo de la animalidad y corporalidad humanas, del hombre físico, del sí-mismo corporal como sabio soberano, creador de todas las demás manifestaciones. Es decir, se profundiza no biologicistamente en la biología y fisiología humanas. Se hermeneutiza (valga la expresión) el mundo de la fisiología, al estílo como han hecho los médicos en la sintomatología. En ocasiones así lo expresa el propio Nietzsche: su propósito es la «salud» radical frente a las tendencias enfermizas que debilitan²⁷, como «presupuesto fisiológico».

21 H. Schmitz, *Sistem der Philosophie*, vol. 2, parte 1, Bonn, 1965.

22 H. Schipperges, *Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes*, Stuttgart 1981.

23 E. Husserl, *Krisis*, Husserliana, vol. VI, 1962.

24 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, cf. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt 1980.

25 P. Lain Entralgo, *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989; De. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989.

26 K. Lorenz, 'Kants Lehre vom Apriorischen in Lichte gegenwärtiger Biologie', en *Blätter für Deutsche Philosophie*, 15 (1941), 94-125; G. Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1975; R. Riedl, *Biología del conocimiento*, Barcelona 1983.

27 GS 382; EH, p. 95.

El propio Heidegger defiende a Nietzsche del «presunto biologicismo»²⁸, recordando el rico sentido del término griego «*bios*», más cercano al biográfico; y, por tanto, una biología como teoría de la vida abarcaría todo lo viviente, desde sus niveles inferiores hasta la psicología (como ocurre en Aristóteles). Pero al cabo, Heidegger no hace justicia a Nietzsche debido, a mi juicio, a una inadecuada concepción de las relaciones entre la filosofía y las ciencias; y, por supuesto, por su amañada y fija interpretación metafísica de toda la filosofía nietzscheana. La relación entre filosofía y ciencia constituye una cruz para Heidegger, que se resuelve mediante su mutua exclusión, por su miedo —por otra parte comprensible— a que el cientificismo invada por completo el reino del pensamiento y llegue a anularlo en su peculiaridad esencial. Pero tal vez existan otras posibilidades de interseccionar las interpretaciones científicas y filosóficas; y esto es lo que se ofrece en la hermenéutica genealógica nietzscheana (y en las tendencias filosóficas que antes hemos vinculado con ella).

Por otra parte, si bien es cierto que el uso de términos biológicos por parte de Nietzsche no ha de entenderse en su sentido puramente biologicista, la solución no se encuentra en la vía interpretativa de Heidegger, según la cual Nietzsche utiliza términos como «vida» (por tanto, valdría lo mismo decir, «cuerpo» como centro de fuerzas vitales) en sentido propiamente metafísico tradicional: en Nietzsche alcanzaría su plenitud lo que desde el comienzo de la filosofía se expresó como *physis*. Esta apreciación heideggeriana, entendida en un sentido metafísico tradicional fijo, me parece inapropiada e incluso incoherente con otras reflexiones que el propio Heidegger ofrece sobre la interpretación biológica del conocimiento en Nietzsche. Tal vez prestando atención brevemente a este punto comprendamos mejor el significado de la hermenéutica genealógica a partir del cuerpo y, por tanto, de la vida.

Cuando Heidegger reflexiona sobre lo que significa la interpretación nietzscheana del conocimiento, destaca que el pensamiento categorial tiene carácter perspectivista, porque depende de las condiciones vitales. La necesidad de pensar de un modo determinado tiene su origen en razones biológicas y vitales. Así, por ejemplo, la necesi-

28 M. Heidegger, *Nietzsche I*, pp. 517 ss, 590 ss.

dad subjetiva de no caer en contradicción surge de una necesidad vital. De modo que lo que habitualmente se ha considerado como un principio básico de la razón, el principio de no-contradicción, constituye una necesidad subjetiva para evitar efectos indeseables en la vida humana. Pero con tal principio no se expresa ninguna necesidad real, puesto que algo contradictorio no excluye su realidad, según Nietzsche. Lo que expresa es una «incapacidad». El «*adýnaton*» aristotélico expresa una imposibilidad. Pero ¿dónde radica tal imposibilidad? ¿En las cosas, en el pensamiento? Heidegger reconoce que Nietzsche ve tal imposibilidad en nuestra capacidad humana de pensar, en nuestra constitución biológica. Por consiguiente, el principio de contradicción, que en Aristóteles tenía un valor ontológico, en Nietzsche se interpreta como un mandato y un imperativo de la vida misma. La imposibilidad no es radicalmente ontológica, ni siquiera lógica, sino vital. Hemos pasado desde la ontología, a través de la lógica, a la biología del pensamiento. Pero se trata de una peculiar biología, que no se puede reducir a la interpretación metafísica tradicional que hace Heidegger. Porque la vida del cuerpo humano constituye la raíz originaria de la creación de formas, perspectivas, horizontes y mandatos, desde su profundo sí-mismo, sabio y poderoso creador de todos los medios necesarios para vivir. Lo biológico adquiere el carácter de foco de libre creación hermenéutica. La hermenéutica genealógica indaga el origen y evolución de los fenómenos desde esa fuente vital que es el cuerpo humano.

Como ya insinuamos desde un comienzo, el enfoque de la hermenéutica genealógica de Nietzsche pone de relieve fenómenos que otras hermenéuticas silencian y que, sin embargo, tienen enorme importancia para una profunda comprensión de la experiencia humana, del sentido vital, del lenguaje y, por supuesto, de lo que significa radicalmente «interpretar», es decir, lo que en último término puede significar el pensamiento, la razón y la vida.

«Siguiendo el hilo conductor del cuerpo (...) aprendemos que nuestra vida es posible por un juego combinado de muchas inteligencias de muy distinto valor»²⁹.

29 KGW VII 3, 37 (4), p. 304.

La corporalidad es una pluralidad de fuerzas y de impulsos. «Desde cada uno de nuestros impulsos fundamentales existe una distinta apreciación perspectivista» y es imposible reducirlos a una unidad común: «*el hombre es una pluralidad de "voluntades de poder": cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas*»³⁰. Aquí está el origen de nuestras valoraciones y de las interpretaciones, por ejemplo, nuestras valoraciones veritativas, morales, artísticas, religiosas, que se expresan en las interpretaciones (artística, científica, religiosa, moral) del mundo surgen de los impulsos y de las condiciones vitales (de las condiciones de conservación y crecimiento). Y desde ahí se proyectan en las diversas formas aludidas; pero las relaciones entre «verdadero y «aparente», los «predicados del ser», es decir, todos los productos de nuestro intelecto, de nuestros sentidos y de nuestra voluntad nos remiten a «*relaciones de valor*», cuyas «*instancias valorativas*» son los impulsos dominantes, que quieren ser considerados como «*poderes creativos y gobernantes*»³¹. Todos los impulsos quieren dominar, por consiguiente, no puede haber unidad, sino un antagonismo en el que los impulsos buscan imponer su dominio y convertirse en instancia valorativa suprema: *dominio* en vez de unidad es la estructura que aquí se descubre.

«(Las valoraciones) se hallan en correspondencia con nuestros impulsos y con sus condiciones de existencia. Nuestros impulsos son reductibles a la *voluntad de poder*.

La voluntad de poder es el *factum* último a que descendemos»³².

Son las condiciones de existencia, nuestras necesidades, las que suscitan nuestros impulsos, cada uno de los cuáles intenta dominar e imponer su perspectiva a los demás, *su* interpretación del mundo. Pero las condiciones de existencia son variables, estimulando en cada tiempo unos impulsos, unos afectos y hasta unos instintos diferentes³³. De ahí que las diversas valoraciones e interpretaciones sean sínto-

30 KGW 1 (58).

31 KGW 7 (3), 9 (38).

32 KGW 40 (61).

33 KGW VII 2, 27 (29), p. 283; 25 (462), p. 132; VIII 1, 7 (60), p. 323.

mas de los impulsos, de los afectos, de los instintos y sus condiciones de existencia, pues, en último término, «nuestras necesidades son las que interpretan el mundo».

La hermenéutica genealógica nos conduce hasta las profundidades de la voluntad de poder, desde donde a través de los impulsos y los afectos se valora e interpreta; de este modo se puede llegar a sopesar «el valor de las interpretaciones». La cuestión del valor se convierte en un asunto central y básico de la nueva hermenéutica. Hace falta una hermenéutica de los valores y aquí se nos presenta una. Su carácter hermenéutico queda bien patente, cuando Nietzsche en el contexto de su propuesta de valoración de las interpretaciones (de las ficciones regulativas) deja bien claro que no se trata ya de la cuestión «esto es», sino de «esto significa»³⁴:

«sea cual sea el “esto es” que haya sido postulado hasta ahora, una época posterior y más aguzada ha puesto siempre una y otra vez de manifiesto que “esto es” no es más que “esto significa”».

La hermenéutica genealógica es la «verdadera crítica», que es capaz de conducirnos hasta la raíz de las *valoraciones* que están en juego en las *interpretaciones*.

Esta hermenéutica nos revela los procesos orgánicos que se presupone antes de entrar en el ámbito de la conciencia, de la lógica (conceptos, juicios), de la moral, etc. Partiendo del cuerpo descubrimos que la «función orgánica fundamental» es «el impulso de la asimilación», por el que opera la voluntad de poder. Antes de cualquier proceso lógico hay un proceso orgánico de «asimilación», «una actividad intelectual que no entra en la conciencia»³⁵. Hay una actividad inteligente antes de los procesos lógicos (conceptuales y judicativos) y racionales, «un acontecer interno», que tiene carácter volitivo, factitivo, impulsivo y orgánico. Es un «querer», un «hacer», un impulso

34 KGW 43 (1); 40 (27).

35 KGW 40 (15); 40 (7); 40 (33). Para la relación con Zubiri, cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, cap. 6 y *El enigma del animal fantástico*, cap. 4.

orgánico radical, un acontecer inteligente, origen de las valoraciones e interpretaciones ulteriores en sentido lógico y moral de la conciencia racional.

La hermenéutica como «historia genealógica» (*Entstehungsgeschichte*), siguiendo el hilo conductor del cuerpo, descubre una sabiduría y una actividad orgánica más profunda y básica que la del espíritu: «nuestro cuerpo es más sabio que nuestro espíritu»³⁶. En nuestro cuerpo opera una actividad inteligente, una «inteligencia (*Klugheit*) vigilante separadora apropiadora de mi organismo entero»³⁷. ¿En qué consiste fundamentalmente esta inteligencia corporal? En una fuerza determinadora, que crea (inventa) formas y ritmos, impone esquemas en sus procesos de apropiación e incorporación, es decir, un dinamismo inteligente a través de la invención de formas (*Erfinden von Gestalten*)³⁸. La superioridad «intelectual» del cuerpo sobre el espíritu se muestra, en este contexto nietzscheano, en que en el cuerpo se produce un «entendimiento» (*Verständigung*) originario muy rápido por procedimientos prediscursivos y prerracionales (prelógicos)³⁹. El centro neurálgico de la inteligencia y de las interpretaciones se halla en el cuerpo: en él hay que situar los procesos, por los que Nietzsche afirma que antes de haber pensado («*gedacht*») se tiene que haber inventado, compuesto y poetizado («*gedichtet*») ⁴⁰. A partir de este acontecer y actuar originarios surgen las interpretaciones lógicas y morales; y si el mundo nos «aparece» (*erscheint*) lógicamente estructurado, se debe a que «nosotros lo hemos logicizado primero»⁴¹, es decir, debido a que hay una actividad inteligente primordial, que está interpretando continuamente. De ahí procede igualmente el carácter poético que se ha atribuido a la razón. El desarrollo de la razón depende de los procesos corporales de interpretación y de invención de formas.

La fuerza determinadora que actúa continuamente interpretando en todos los procesos orgánicos es, en último término, la voluntad de poder:

36 KGW VII 2, 26 (355), p. 242.

37 KGW VII 3, 34 (46), p. 154.

38 KGW VII 3, 38 (10), pp. 336-7; VII 2, 25 (263), p. 132.

39 KGW VII 3, 37 (4), pp. 302 ss.

40 KGW VIII 10 (159).

«La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados y diferencias de poder. (...).

El proceso orgánico supone un continuo INTERPRETAR» ⁴².

Y este «*factum* último» de la voluntad de poder como fuerza interpretadora originaria constituye, a su vez, según Nietzsche, aquello que se ha denominado «libertad»:

«El ansia más terrible y más fundamental del hombre, su impulso en busca de poder —a este impulso se la llama “libertad”» ⁴³.

En el cuerpo se origina ineludiblemente esta «apetencia de poder» del «individuo tiránico», del «sí-mismo» sabio y poderoso, creador de formas y ritmos.

2. HERMENEUTICA GENEALOGICA Y POLITICA

La hermenéutica genealógica ha puesto de manifiesto una racionalidad a partir del cuerpo, que tiene la virtualidad de incorporar, por tanto, las interpretaciones, valoraciones, el sufrimiento y la realidad, en una experiencia agonal de la vida. Normalmente se recurre a un modelo estético para iluminar la comprensión de tal racionalidad, y en alguna ocasión el propio Nietzsche ha utilizado la expresión «fisiología de la estética» y ha indicado que en el estado estético se produce una transfiguración de la sensibilidad-sensualidad (*Sinnlichkeit*). Pero ya hemos observado que lo decisivo no es el carácter estético en un sentido restringido, sino el carácter experiencial, corporal, vital, real de la racionalidad. Esta modalidad hermenéutica de la racionalidad sirve para descubrir lo otro de lo ideal, el inframundo de la propia razón impura, que una «fisiología» ha de poner de

41 KGW VIII 2, 9 (144), pp. 81-82.

42 KGW 2 (148).

43 KGW VIII 1, 1 (33).

manifiesto: una fisiología de la razón impura (una crítica hermenéutica-genealógica), de lo otro de la razón pura ideal.

Pues bien, esta hermenéutica genealógica de la razón ha descubierto la fuerza de donde emerge la actividad fundamental. Esa fuerza emergente proviene de la voluntad de poder y consiste en un interpretar transvalorizador: *Umwertung*. En esta transvaloración de la voluntad de poder va inscrito un momento de *dominio*, que queda patente en el giro «político» de la última fase del pensamiento nietzscheano. Porque aquellos que puedan dar un sentido superior a la existencia tendrán que dominar en virtud de su transvaloración, es decir, de su potencia hermenéutica. De este modo lo que parecía una «fisiología de la estética» (del estado estético) pasa ahora en un nuevo estadio de la filosofía nietzscheana a convertirse en una «fisiología del poder»; más que una «estética» encontramos una «política»: «... la *gran* política convierte a la fisiología en señora de todas las otras cuestiones». La razón estética ha de convertirse en razón política, ya que no basta el bello ideal de la soledad del espíritu libre, la tolerancia y una especie de vida contemplativa, retirada y marginal. Hace falta incorporar también la capacidad de dominio (*Herrschaft*), la soberanía dominadora.

Si bien es cierto que hay textos donde se rechaza o parece rechazarse el momento del dominio y de la imposición, de los que pueden servir de ejemplo el siguiente: «¿Dominar? ¿Imponer mi tipo a otros? ¡Horrible! ¿No es mi felicidad contemplar a muchos *otros*?»⁴⁴; sin embargo, el pensamiento abismal tendrá que fortalecer y endurecer, tendrá que impulsar al dominio y a la transvaloración del sentido de la existencia: «Zaratustra 3: el tránsito del espíritu libre y solitario al tener que *dominar* (*Herrschen-Müssen*)...»⁴⁵.

No basta con ser «espíritu libre»; hay que dar un paso más. También «se podría llamar a Jesús un “espíritu libre”»⁴⁶, pero ni «genio» ni «héroe», sino «idiota». Porque fue incapaz de comprender la realidad y de luchar, no desarrolló los «instintos varoniles» (lucha, orgullo, heroísmo), antes bien, fue la «antítesis de toda pugna» y fue

44 KGW VII 1, p. 555.

45 KGW VII 1, p. 542.

46 *El Anticristo* (= AC), 32.

incapaz de «oponer resistencia» («no resistáis al mal»). La huida de la realidad le condujo a un mundo interior: la verdadera vida, el «reino de Dios», está «dentro de vosotros». En la «paz interior» de la «bienaventuranza» se vive el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia, pues todo hombre es hijo de Dios y el amor es como la «última posibilidad de vida». En ella se excluye toda enemistad y se prescinde de la «espada». La práctica de esta vida divina es la única realidad: la vivencia, la experiencia íntima, la luz interior, un estado del corazón, que vive el amor sin oponer resistencia ni al enemigo, con libertad frente al resentimiento y capaz de morir en la cruz (sin oponer resistencia por amor). A juicio de Nietzsche, aquí falta la fuerza de la resistencia por miedo a la realidad. Por eso afirma: «el miedo al dolor (...) no puede acabar de otro modo que en una *religión del amor*». Es incapaz de enfrentarse a la realidad y se retira a la vida interior, a la bienaventuranza de la vivencia de la reconciliación universal. Aquí falta, según Nietzsche, «la libre imaginación del poder-valorar-de-otro-modo» y del «poder-querer-de-otro-modo»⁴⁷.

Este paso más que falta al «espíritu libre» consiste en haber «llegado a ser libre»: «sólo nosotros, nosotros los espíritus que hemos llegado a ser libres», «hemos restablecido esa antítesis de valores» (la de los cristianos y los aristocráticos); y sólo el espíritu que se ha hecho libre se enfrenta a la realidad y transforma la práctica y la valoración en «acción»⁴⁸.

Por eso todos los intentos de eliminar las nociones de fuerza y dominio en la voluntad de poder, como si pudiera evitarse la dinámica de la lucha, de la dominación o de la violencia, no son más que interpretaciones esteticistas con carácter idealista y romántico, que, por consiguiente, se incapacitan para traspasar los límites de tal idealismo esteticista y para crear otro mundo que no sea un ámbito marginal, privado, íntimo, de vivencias marginales, sin ninguna relevancia pública y política.

Normalmente el esteticismo idealista proyectado sobre Nietzsche se alimenta de una definición esencialista (fijadora) del arte; una con-

47 AC 32, cf. fragmento póstumo en nota 70 de Andrés Sánchez Pascual.

48 AC 37 y 38.

cepción, pues, esteticista acrítica, que confía en un presunto «modelo estético» para interpretar a Nietzsche. Como si desde ahí pudiera surgir algo más que las vivencias estéticas en un mundo paralelo, ideal, marginal, pero carente de fuerza para transformar y crear eficazmente una nueva donación de sentido y una nueva acción sobre la tierra. El sentido esteticista sólo puede proponer una práctica de vida en privado, en la intimidad, en un reducto marginal, incapaz de enfrentarse a la realidad.

En cambio, el giro político del pensamiento de Nietzsche propicia otro estilo, otra actitud, otro enfoque, irreductible al esteticismo idealista (encerrado en un mundo marginal). La voluntad de poder no sólo se desarrolla mediante procesos de «sublimación», sino que ha de realizarse⁴⁹. Las «interpretaciones del mundo» (artística, científica, religiosa y moral) subliman los impulsos; pero «lo que es común» a todas estas interpretaciones es que son «síntomas de un impulso dominante», es decir, que «los impulsos dominantes» tienen pretensiones, «quieren ser considerados (...) como las instancias valorativas más altas en general, más aún, como poderes creativos y gobernantes». Y, por eso, estos impulsos «o se enemistan mutuamente, o se someten el uno al otro (...), o se alternan en el dominio», pero no puede dejarse de lado «su profundo antagonismo»⁵⁰.

Hay una serie de textos donde queda claro el nuevo sentido que toma la filosofía hermenéutico-política de Nietzsche. Hace falta la acción, una interpretación activa y eficaz, transvaloradora y transformadora. «No basta con ofrecer una doctrina: también se tiene que cambiar a la fuerza a los hombres para que la acepten! De esto se dio cuenta al final Zaratustra»⁵¹.

«Plan para Zaratustra III. Zaratustra 3: el tránsito del espíritu libre y solitario al tener-que-dominar (*Herrschen-Müssen*): el regalar se transforma —del dar surgió la voluntad de ejercer coerción (*Zwang*)-para-coger. *La tiranía del artista primero como autodomínio y autoendure-*

49 G. G. Grau, 'Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht?', en *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981-82), pp. 222 ss.

50 KGW 1, 7 (3), pp. 264-266 y VIII 2, 9 (38), p. 16-17.

51 KGW VII 1, 16 (60), p. 545.

cimiento; (El deseo de amigos se metamorfosea en deseo de herramientas del artista!)»⁵².

La función hermenéutica de la voluntad de poder es dinámica y fuerza a la superación; los procesos de valoración son también procesos de superación, que emergen de la voluntad de poder: «lo que hace que él domine y venza y brille (...) eso es para él lo elevado, lo primero, la medida, el sentido de todas las cosas». La valoración es el camino de la superación: «valorar es crear» (*Schätzen ist Schaffen*) y el «cambio de los valores - es cambio de los creadores»; pero para crear falta «aniquilar», «dominar»⁵³ y «mandar». Y lo que impulsa e induce a todo ello es la voluntad de poder como fuente de vida, es decir, de autosuperación. En la estructura de «mandar»-«obedecer», operante en todo lo vivo, se experimenta el «ensayo» y el «riesgo» por «amor al poder». La vida es lucha permanente por amor al poder. El proceso de valoración autosuperadora no se produce sin riesgo, sin lucha, ni siquiera sin «violencia»: «con vuestros valores y vuestras palabras del bien y del mal ejercéis violencia, valoradores: y ése es vuestro oculto amor»; «y quien tiene que ser un creador (...) tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores».

La superación creadora ha de ser dominadora. Por la voluntad de poder se descubre la fuerza que puede superar la impotencia del deseo moral (ideal) de otro mundo. En la voluntad de poder se descubre la potencia para realizar el impulso por dominar el mundo. Que el deseo de otro mundo no se resuelva en la nada, sino en un efectivo dominio (*Überwältigung*). Ese es el sentido también del último aforismo de *La genealogía de la moral*: «el hombre prefiere querer la nada a no querer»; predomina «una voluntad de la nada» en el sentido moral de la existencia, en el ideal ascético. No ha habido otro *sentido* capaz de llenar el vacío de la vida humana y de justificar (dar sentido) al sufrimiento. No ha habido otra *meta* que la ofrecida por los «ideales ascéticos». Ha faltado otra interpretación del «para qué» del hombre. Una salvación de la voluntad, que no esté fundada en la nada, «la *voluntad* de hombre y de tierra». Para lo cual el carácter *hermenéutico* de la voluntad de poder deviene *político*: «la lucha por

52 KGW VII 2, 16 (51).

53 Za., pp. 96 y 172.

el dominio de la tierra», «una nueva casta que dominase sobre Europa», «la coacción a hacer una política grande»⁵⁴.

Nietzsche se ve forzado a sacar las consecuencias políticas de su hermenéutica genealógica, porque ha descubierto que los procesos de valoración han infectado la política moderna. El cambio del centro de gravedad de la vida, las valoraciones anti-aristocráticas que rigen (envenenan) y socavan los presupuestos de toda posible «elevación», «crecimiento» y «altura», se ha introducido fatalmente en la política como una enfermedad, que hace «vivir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir»⁵⁵. Se requiere el paso a la «gran política» como consecuencia y prolongación complementaria de la peculiar razón hermenéutica nietzscheana de la transvaloración (interpretación valoradora y creadora), ya que ésta exige superación soberana (dominadora). Un sentido real de la voluntad de poder y no el sentido de los ideales ascéticos. En vez de voluntad de nada, voluntad de poder: voluntad de realidad y realidad de la voluntad. El sentido de la tierra, «la *única* meta».

Esta complementariedad o vinculación entre hermenéutica y política en Nietzsche está atestiguada de modo especial en su último período: en él se encuentra un programa hermenéutico de interpretación transvaloradora y a la vez, intrínsecamente conectado con él, la insistencia en el aspecto «político» de su pensamiento. La relación entre hermenéutica y política a través de la transvaloración es patente en su último tramo. En él se detecta una preocupación política peculiar, alguno de cuyos ingredientes principales vamos a considerar a continuación, a fin de entresacar algunas de sus contribuciones a una «racionalidad política» contemporánea.

Nietzsche propone una transvaloración como interpretación activa y se pregunta cómo formar hombres que emprendan esta tarea, para hacer frente al nihilismo pasivo y promover un «*nihilismo de la acción*». La actitud es ahora activa y la crisis nihilista sirve para purificar y restablecer el orden sano de la jerarquía de poder⁵⁶.

54 MBM 208.

55 AC 43.

56 KGW 2 (131), 9 (43), 9 (48) etc.

El carácter de la transvaloración va adquiriendo cada vez más importancia para comprender el propósito final de Nietzsche y va adoptando paulatinamente un sentido «político». La *Genealogía* se interpreta como trabajo preliminar para una transvaloración de todos los valores⁵⁷, el subtítulo de la obra que tuvo el propósito de escribir con el título «La voluntad de poder» (hasta el 26 de agosto de 1888) era «Ensayo de una transvaloración de todos los valores»⁵⁸; al abandonar este propósito Nietzsche tiene la intención de redactar una obra titulada «Transvaloración de todos los valores», parte de cuyo programa lo publica en el *Crepúsculo de los ídolos*, al que considera «una especie de iniciación (...) para mi *Transvaloración de los valores*»⁵⁹. Al final del *Crepúsculo* reinterpreta su obra *El nacimiento de la tragedia* como su «primera transvaloración de todos los valores»⁶⁰. El 30 de septiembre de 1888 Nietzsche termina *El Anticristo*, que dentro de su plan en ese momento constituye el primer libro de la *Transvaloración*. Y escribe a G. Brandes a principios de diciembre diciéndole: «Dentro de tres semanas daré orden de que se imprima mi manuscrito *El Anticristo. Transvaloración de todos los valores*; permanecerá completamente esondido; me servirá de edición para la agitación»⁶¹.

Nietzsche convierte su *Transvaloración* en lo que podríamos llamar su última filosofía política. La transvaloración que, según el propio Nietzsche, se remonta a su obra de juventud, en cuanto allí se presenta una hermenéutica transvalorada, se convierte paulatinamente en acción: sentido activo transvalorador y dominador, capaz de imponerse y dominar. Su transvaloración es un sentido para la agitación: sentido como acción. Porque de lo que en último término se trata es del dominio del mundo: «después de que el viejo Dios ha sido eliminado, yo estoy dispuesto a *gobernar el mundo*»⁶². La transvaloración, tal como se presenta en *El Anticristo*, es la versión política final de su sentido hermenéutico: otra interpretación de la vida

57 EH, p. 110.

58 Cf. Introducción de A. Sánchez Pascual a *El crepúsculo de los ídolos* (= CI) y a *El Anticristo*.

59 Cf. Introducción de A. Sánchez Pascual a AC.

60 CI, p. 136.

61 Cf. Introducción de A. Sánchez Pascual a AC.

62 KGW VIII 3, 25 (19), p. 460.

que tiene poder para cambiar los resortes del sentido y dominio de la vida del hombre sobre la tierra. De hecho, este sentido activo, de combate y *político* de su transvaloración en la versión de *El Anticristo* fue percibido por Franz Overbeck (quien recogió el manuscrito), como expresa comentando la obra en carta a Peter Gast: «la concepción que Nietzsche tiene del cristianismo me parece demasiado política»⁶³.

El sentido, pues, de la transvaloración es *hermenéutico* y *político*. Por una parte, la transvaloración es la «fórmula para designar un acto de suprema autognosis (*Selbstbesinnung*) de la humanidad»; esta reflexión hermenéutica nos permite «recapacitar» y descubrir las fuentes de energía que todavía le restan al hombre. Hay que descubrir la «mentira como mentira» y percatarse de si todavía existe esperanza alguna. Pero, por otra parte, esta hermenéutica que transvalora todos los valores, llegando al fondo desde donde se establecen las valoraciones, promueve una «guerra», una lucha, de *valores*, de *sentidos*, de *poder*; y éste es el sentido político: «el concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire —todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*»⁶⁴.

La hermenéutica genealógica transvaloradora acaba en una política del sentido como acción eficaz y dominadora de la tierra. Es una filosofía para la acción política en el orden del sentido y del valor de la vida, pues es desde ahí desde donde se determina la interpretación que nos permite vivir de una determinada manera. Ese será el sentido de *El Anticristo*, es decir, de la filosofía del Anticristo. Otra *interpretación*, otra *valoración*, otro *sentido*: otra hermenéutica vital para la acción en el mundo. La hermenéutica de la transvaloración deviene filosofía política y tiene su expresión culminante (última, radical, afirmativa) en *El Anticristo*.

63 Cf. Introducción de A. Sánchez Pascual a AC.

64 EH, p. 124.

3. LA TRANSVALORACION CON SENTIDO 'POLITICO'

La tarea de la filosofía habrá de centrarse en la cuestión del valor y, por tanto, en la jerarquía de valores. La crítica hermenéutica del valor tiene un lugar relevante en este pensamiento. Esta hermenéutica del valor (transvaloradora) se encuentra ligada en Nietzsche a lo que él denomina «fisiología». En cierto momento de su vida y, posteriormente, hasta el final, se dio cuenta de la decisiva importancia de la «fisiología» para liberarse del idealismo. Su hermenéutica genealógica cuenta con esta vertiente fisiológica, mediante la cual puede descubrir el «*inframundo* del ideal». Su reflexión sobre sí le abría un mundo de «realidades»: «a partir de ese momento no he cultivado de hecho más que fisiología...»⁶⁵. En diversas ocasiones encontramos su propósito de una «fisiología de la estética», de «fisiología del arte» y de «fisiología del poder». Y es que la transvaloración nietzscheana es una forma de hermenéutica, cuya interpretación activa se rige por parámetros suministrados desde una fisiología que tiene relevancia política; de ahí que la transvaloración sea hermenéutica fisiológica y tenga relevancia o carácter político (constituya también una empresa política), porque tiene como resultado la transformación de las estructuras de poder y las formas de existencia⁶⁶. La peculiar *transvaloración* nietzscheana se convierte en una empresa política. No olvidemos que el componente fisiológico de la transvaloración sigue presente hasta el final en la filosofía política de Nietzsche: «la *gran* política convierte a la fisiología en señora de todas las otras cuestiones»⁶⁷.

La actitud de Nietzsche ante la política varió a lo largo de su producción. En su primer época habría que destacar la supremacía concedida a la cultura por encima de la economía y la política. El economicismo y politicismo, tanto de burgueses capitalistas como de socialistas, están basados en el optimismo, en el eudemonismo (incluso hedonismo), y se rigen por los ideales de la seguridad y el bienes-

65 EH, p. 82.

66 T. Strong, *F. Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California, Berkeley 1975.

67 KGW VII 3, 25 (1), p. 452.

tar. Frente a este modelo Nietzsche siente la «necesidad de vivir libre de la política» y suspira por curarse de ella ⁶⁸. «Tiene que haber círculos como fueron las órdenes monásticas, con un contenido más amplio». Nietzsche desarrolla una filosofía suprapolítica, con un sentido de «antimodernidad moderna» (políticamente antimoderno, estéticamente moderno).

Nietzsche adopta un modelo diferente al moderno: recurre a la cultura «agonal» (aristocrática, heroica) frente a las ideas burguesas y socialistas. En esta forma de entender la vida, ofrecida por la cultura antigua, el sentido de la lucha (*agón*) y de la disputa (*eris*) es el de la competición, por la cual se genera y crece el nivel cultural. Las ideas que rigen el modo de vida no son la seguridad y el bienestar. Se cuenta con otro ideal de vida y de humanidad: la del crecimiento, la del juego y la divinización o elevación del hombre. A esta época corresponderá una metafísica de artista y un regreso al mito trágico, que es de donde hay que partir para entender la clave de la política en esta etapa de su pensamiento.

En *El nacimiento de la tragedia* se presenta una justificación de la existencia y una pretensión de «redención» diferente de la que ofrecen las políticas burguesa y socialista. El punto de referencia nietzscheano se encuentra en la *tragedia* ⁶⁹. Ni el eudemonismo, ni el hedonismo, son los que defienden acertadamente la vida; esta se encuentra en los «misterios». Ni el capitalismo ni el socialismo pueden redimir el sufrimiento universal. La justificación de la existencia, la auténtica valoración de la vida se encuentra en la tragedia, que se convierte en una «patodicea», porque en la tensión agonal se experimenta la vida y se aboga por ella.

A mitad de los años setenta (1876-82) se produce un cambio significativo. Nietzsche se inclina hacia el modelo de un «espíritu libre», hacia una forma de Ilustración peculiar, en la que se valora la independencia, la autonomía soberana, una forma de emancipación, que no se confundirá con las de la modernidad democrática. Sin embargo, cuenta ya con la permanencia irresistible de la «indetenible» (*unaufhaltsam*) democratización y lo que plantea en ocasiones es la

68 KGW III 4, p. 390.

69 H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1987.

manera de aprovechar la democracia para superarla. Porque el verdadero poder de la época, el de la economía, según Nietzsche deforma (desbarata) el desarrollo de la vida auténtica y no es capaz de garantizar los valores vitales (un sano mundo vital). El poder de la economía (el secreto de la política) para el capitalismo y el socialismo vincula a la humanidad alrededor de la seguridad y el bienestar, ya sea a través del mercado o del Estado (en realidad por medio de ambos). Pero en ningún caso se puede garantizar el mundo de los valores vitales y los presupuestos radicales de la cultura ⁷⁰.

En esta época se encuentra una crítica de las instituciones modernas, como el Estado, y sus formas democráticas. Especialmente porque en las ideas modernas detecta un «plebeyismo» y una despersonalización ⁷¹, que destruyen las fuentes de energía vital en función de la nivelación, la igualación, la seguridad y el bienestar. En cambio, Nietzsche quiere rescatar el sentido vital del «ensayo», en su sentido de experimento y tentación, propio del «espíritu libre», porque, al margen de capitalismo y socialismo (a los que considera hermanos), lo que hace realmente falta es una transformación del «sentido», que promueva una forma post-burguesa y post-socialista de vida, más allá de las organizaciones políticas típicamente modernas ⁷². Porque el utilitarismo y el darwinismo social se basan en un concepto de «adaptación» que va contra el sentido del «espíritu libre»; y lo mismo ocurre con las ideas socialistas, que contribuyen a destruir al individuo autónomo y a consolidar el despotismo.

La transformación del sentido vital es la tarea del «espíritu libre» (postburgués y postsocialista), que rescata la raíz de las formas de vida, que las instituciones modernas amenazan erradicar en nombre de la libertad y de la justicia igualitaria, pero en realidad están regidas por la seguridad y el bienestar de una cierta mayoría. En realidad se trata de las ideologías del «rebaño autónomo» ⁷³, que el «espíritu libre» rebasará por su afán de radicalizar la autonomía individual (personal).

70 Ibid.

71 MBM 253.

72 H. Ottmann, op. cit.

73 MBM 202.

La transvaloración con sentido político, que implica una transformación del sentido vital ha de desarrollar una política grande. En la «gran política» de Nietzsche se revela una conciencia de misión universal: la posible configuración de un mundo ateniéndose a las exigencias de la transvaloración⁷⁴. Hay una gran «tarea» por delante: la transvaloración superadora del nihilismo. La realidad mundial exige «fines ecuménicos»⁷⁵ si queremos crear las «condiciones» para la «elevación» del hombre. Esto indica que Nietzsche, a su modo, contribuye a profundizar en la «conciencia histórica» (cfr. II Consideración Intempestiva), se da cuenta de la creciente interdependencia de todos los pueblos (del significado ecuménico de la tarea) y de la responsabilidad en la configuración del mundo. Está, pues, interesado por una reflexión sobre las bases de una acción política, por una filosofía de la acción y para la acción.

Ahora bien, el planteamiento «político» de Nietzsche no se circunscribe al modo habitual de entender la política. De hecho condena y ataca todas las alternativas políticas de su tiempo (liberalismo, socialismos...). Critica la modernidad política y económica, el mercado y el Estado democrático, regidos por las ideas de la seguridad y el bienestar, porque al final van en detrimento de la «persona individual» (*Solitär-Person*)⁷⁶. Su preocupación se centra en la «administración de la tierra» y en la «educación del hombre»⁷⁷. La lucha por el dominio de la tierra consiste, según Nietzsche, fundamentalmente en una lucha hermenéutica, una batalla entre interpretaciones (universos simbólicos) que conduce a una nueva determinación de los valores superiores. Y lo que quiere Nietzsche es «forzar a la humanidad» a resolverse sobre la radical cuestión de los valores que han de regir el modo de vida. Esta es la tarea de la transvaloración y sus repercusiones alcanzan el nivel de la configuración del mundo y de la formación del hombre. La nueva determinación de los valores implica revisar las ideas políticas y económicas que orientan nuestra vida y la futura educación del hombre. Nietzsche contribuye, pues, a

74 K. Ulmer, 'Nietzsches Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Weltgesellschaft', en *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 51-79.

75 Ibid.

76 KGW VIII 2, 10 (61).

77 KGW VII 3, 306 (cf. K. Ulmer).

ampliar el horizonte de la racionalidad política, porque plantea el sentido mismo de la política, ya que fuerza a decidirse sobre una «política» del sentido, es decir, del valor de la vida. Una filosofía crítica de la política, que sitúa ésta en el horizonte *cultural* y *vital* (que trasciende, pero nutre la «pequeña política»).

JESÚS CONILL
Universidad de
Valencia