



Lo superficial y lo profundo en Nietzsche

ADOLFO LEÓN GRISALES VARGAS
Departamento de Filosofía
Universidad de Caldas

66561

Todos los hombres profundos consideran como su felicidad el imitar alguna vez al pez volador y jugar sobre lo más alto de la cresta de la ola; ellos aprecian como lo mejor de las cosas que éstas tengan una superficie: su piel - sit venia verbo [si se permite la expresión].

Friedrich Nietzsche
La ciencia jovial. *Aforismo 256*

RESUMEN

Este ensayo está constituido desde la intuición de que Nietzsche forma parte de la historia de la filosofía, precisamente en virtud de su lenguaje, de su estilo y de su carácter, y no a pesar de ellos. De ahí que sea necesario considerar estos factores como algo esencial a sus ideas, y no apenas accidental, al margen de ellas. Esto se argumenta acudiendo a los planteamientos de Nietzsche en relación con lo superficial y lo profundo.

Palabras clave: estilo cuerpo, la verdad, poesía, profundidad y superficialidad.

ABSTRACT

The superficial and the deep in Nietzsche

This essay has been built out of the intuition that Nietzsche partakes the history of philosophy precisely because of his language, style, and character, and not in spite of them. This is why it is necessary for these factors to be considered as



Discusiones Filosóficas
Departamento de Filosofía
Universidad de Caldas
No. 4 Julio-Diciembre de 2001

something essential to his ideas, and not as something barely accidental, in the margin. This is posed by approaching Nietzsche's views in relation to both the superficial and the deep.

Key Words: Style, body, truth, poetry, depth and superficiality.

Introducción

¿Qué es lo fundamental para Nietzsche, cuando él invierte la relación entre superficie y profundidad, entre lo trivial y lo fundamental y sugiere que lo fundamental es lo superficial?

El propósito de este ensayo es dilucidar el sentido de tal afirmación, tanto desde lo que, con relación a esta idea, se puede rastrear en la obra de Nietzsche, como desde lo que según cierta óptica debe ser considerado irrelevante en filosofía, es decir, la propia personalidad del filósofo, en este caso la emotividad, petulancia y arrogancia de Nietzsche, así como su estilo fragmentario y personal. Valga decir que, más que pretender explicar y aclarar de manera definitiva las ideas de Nietzsche, lo que hay acá es un simple intento por pensarlo desde el supuesto de que lo mencionado anteriormente no son aspectos meramente accidentales, sino que forman una unidad con su filosofía. De forma que sería incompleto —y

correría el peligro de malinterpretarlo— un estudio que disociara el pensamiento de Nietzsche de estos aspectos.

1. La superficialidad

Una de las cosas por las que sorprende de la lectura de una obra como *Ecce Homo* es la insistencia de Nietzsche en hacer de las cosas triviales el fundamento de su filosofía: “estas cosas pequeñas - alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo - son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante [...] Por el hecho de haber aprendido a despreciar las *cosas pequeñas*, quiero decir, los asuntos fundamentales de la vida misma, nuestra cultura es ambigua en sumo grado”.¹

Nietzsche se refiere repetidamente a la importancia de la alimentación, a la conveniencia del té, a lo benéfico que resulta caminar cuando se quiere pensar (y a lo enfermizo de hacerlo

sentado), se deleita en describirnos minuciosamente sus hábitos alimenticios y sus molestias gástricas. Pero ¿puede este inventario de asuntos domésticos formar parte de la filosofía? Y esta pregunta, sumada a la de si Nietzsche fue poeta o filósofo, nos lleva de nuevo a cuestionar, ¿qué hace Nietzsche en la historia de la filosofía ocupando un lugar protagónico?

Hay una verdad evidente, nadie entra a formar parte de la historia de la filosofía por voluntad propia, ni por simple afinidad temática.² Aunque ambas cosas pudieran tener algún peso, es una cierta comunidad la que decide acogerlo o ignorarlo. De manera que si Nietzsche es protagonista de esta historia, lo es porque los filósofos posteriores a él lo han acogido como tal. No se puede negar la originalidad de Nietzsche, pero tampoco es menos cierto que dio con un mundo, digámoslo así, maduro para sus ideas (y esto lo afirmo en contra del propio Nietzsche, quien se consideraba extraviado en su época). Si hubiera escrito cien años antes o cien años después habría pasado desapercibido para la

historia. Todo cuanto dijo escandalizó, pero lo hizo justamente porque lo dicho ya formaba parte de lo posible. Cien años atrás su idea de las *cosas pequeñas* habría movido a risa, nadie lo habría tomado en serio, ni siquiera para irritarse, y tal vez hoy Nietzsche formaría parte de la historia de la comedia, pero cuando lo dijo escandalizó, porque de alguna manera su mundo ya temía que allí pudiera haber una verdad.

Planteado así, puede entenderse que si una obra de tan “dudosa calidad filosófica”, según algunos de sus críticos, forma parte de la historia de la filosofía, lo hace justamente por lo dudoso de su calidad, o sea, por su estilo poético y por su insistencia en tratar asuntos triviales y superficiales. Esto significa, por un lado, que no tiene validez la cuestión de si lo de Nietzsche es o no filosofía, porque de entrada se está suponiendo que sí lo es, y el verdadero sentido de la pregunta no apunta a incluirlo o excluirlo sino a entender lo que tuvo que suceder para que un pensamiento como el suyo formara parte de la filosofía.

² Vale la pena recordar acá la provocativa tesis de Rorty, según la cual no tendría mucho sentido hablar de una “historia de la filosofía” como si se tratara de una sucesión donde paulatinamente nos aproximamos a la descripción más adecuada de la realidad. La unidad de lo que llamamos historia de la filosofía, dirá Rorty, no está garantizada por unas preguntas que suponemos son las mismas desde hace dos mil quinientos años, y frente a las cuales sólo han cambiado las respuestas. No sólo han cambiado las respuestas, también las preguntas son siempre otras. Lo que ordenamos bajo el rótulo de historia de la filosofía corresponde al criterio de nuestras actuales preguntas y respuestas. Véase: RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995; cap. VI.

De otro lado, significa que su obra debe ser entendida como totalidad, sin aislar su contenido de lo excéntrico de su estilo y sin separar las obras de la conciencia que el autor tiene de ellas. Hay que modificar entonces la pregunta inicial y decir: ¿qué implicaciones tiene el haber aceptado un inventario de asuntos domésticos y un lenguaje poético como parte de la filosofía?

Es necesario insistir en que con lo anterior no se quiere decir que Nietzsche forma parte de la filosofía a pesar suyo, sólo que genialidad y voluntad no bastan; que aun al más elevado grado de conciencia subyace su correspondiente inocencia; que la conciencia nos desarraiga, pero a la vez nos instala en otro mundo.

Una primera consecuencia de todo esto es que lo superficial queda redefinido como lo fundamental. Al respecto señala Foucault:

Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad. Nietzsche pone de manifiesto que esta profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara [...]. La superficialidad no es, en sentido estricto, sino el revés de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego de

niños y un pliegue de la superficie. A medida que el mundo se vuelve más profundo ante la mirada del hombre, nos damos cuenta de que lo que ha significado profundidad del hombre no era sino un juego de niños.³

Para Nietzsche en este par de términos –superficialidad y profundidad–, reside la clave para comprender el fracaso de la filosofía, su gran error.

Cuando deja de ser evidente e inmediato el sentido de las palabras, cuando se hace problemático reconocer lo verdadero, nace la filosofía. Buscar la verdad implica suponer que está escondida. Este supuesto fue el que hizo extraviar la filosofía, pues condujo a un desprecio por lo evidente, lo que se muestra en la superficie; y a una sobrevaloración morbosa de lo oculto, lo misterioso, lo profundo. Lo que hay en el planteamiento de Nietzsche, que destaca Foucault, es también un descender a lo profundo para hallar la verdad, pero el supuesto de Nietzsche es distinto al socrático: la verdad está en el fondo no porque de hecho resida allí, sino porque siglos de filosofía han encubierto lo que antes no era otra cosa que superficie. Nietzsche descendiendo a lo profundo pero para rescatar la superficie. Para él la superficie no oculta sino que revela lo verdadero. ¿Qué se oculta detrás de la superficie? ¿Qué ocultan los fantasmas de-



bajo de sus sábanas? ¿Es posible ver un fantasma desnudo? ¿Qué hay detrás de un espejo? En *La Ciencia Jovial* nos dice:

Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni "saberlo" todo. ¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes? , preguntó una niña pequeña a su madre: *pero eso lo encuentro indecente* - ¡una señal para los filósofos! Se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores.⁴

Nietzsche diluye la dualidad. No considera que el mundo esté compuesto de cosas ocultas y verdaderas y de cosas inmediatas y falsas. Lo que vemos de las cosas es la parte más externa de su interior. Que sólo podamos conocer las cosas por su superficie no es una limitación, ni por ello hay que decir con resignación que las "cosas en sí" no las podemos conocer. El misterio es lo que se hace visible desde la superficie, y la superficie, a la vez que revela, mantiene al misterio como misterio. El misterio es el que le confiere densidad a la superficie, su posibilidad de verdad. La ver-

dad es la densidad de la superficie y no el misterio en abstracto, como tal e independiente de la superficie. Por debajo de la superficie lo único que podremos hallar será el cadáver de la verdad. Esto le plantea una nueva tarea a la filosofía: ya no se trata de destrozar el mundo para conocer la verdad que esconde, se trata de posibilitar la emergencia visible del misterio (¿Acaso la filosofía como una de las bellas artes, como sugiere Daniel Inerarity?).

Según Nietzsche, la inversión de valor de la profundidad hizo que el hombre sobrevalorara su conciencia y se engañara con respecto a su verdadero sentido: "Se piensa que aquí está el núcleo del hombre, ¡lo permanente, eterno, último y más originario en él! ¡Se considera a la claridad sobre sí mismo como una firme magnitud dada! ¡Negad su crecimiento, sus intermitencias! ¡Tomadla como *unidad del organismo!* Esta risible sobreestimación y desconocimiento de la conciencia [...]".⁵ La conciencia, como lo profundo, se asume como disociada del cuerpo, como la superficie. Se ha creído entonces que es la conciencia la que le dicta al cuerpo lo que debe hacer, que la conciencia no está ni determinada ni limitada por el cuerpo. Para que pudiera prosperar tal

⁴NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. "La Gaya Scienza". Caracas: Monte Ávila, 1999; p. 6
⁵ Ibid. Aforismo 11, p. 36

idea era necesario que la infinita cantidad de procesos vitales se consideraran algo sencillo y secundario, algo muy por debajo del prodigio de saberse y sentirse, era necesario considerar al cuerpo como la habitación accidental de la conciencia, como lo que podía ser de otra manera sin que se modificara la conciencia.

Las disertaciones de Nietzsche acerca de los climas benéficos, los alimentos, la recreación y todas aquellas pequeñas cosas que constituyen la vida cotidiana, están rescatando el valor de los procesos vitales, los está poniendo justo en el centro de las preocupaciones como lo que determina a la conciencia antes que lo que es determinado por ella. Nietzsche no niega que exista la conciencia, sino que determina su valor conforme a un baremo diferente. Para Nietzsche la conciencia es una función vital más, ni mejor ni peor que la digestión o la respiración. No habría, según eso, una distancia insalvable entre ella y el cuerpo; y, más que someter al cuerpo, se encuentra a su servicio. Ninguno de los dos es accidental, juntos constituyen la esencia. El cuerpo es la parte más exterior de la conciencia. La con-

ciencia es la parte más interior del cuerpo.⁶

De lo dicho se puede desprender otra consecuencia: lo que diferencia al hombre de los animales, eso que lo hace específicamente lo que es, no se encuentra en lo más profundo de su ser sino, por el contrario, en lo más externo, lo más superficial: incluso más allá de su piel lo que distingue al hombre es su vestido. El temor por la desnudez no es apenas un asunto moral: el vestido es a la vez metáfora y realización de lo que el ser humano es. El temor a la muerte—el específicamente humano, que es tan diferente del temor instintivo de los animales; el que hace que se llore a los seres queridos y se hagan festividades funerarias y se levanten mausoleos y jardines—no es, en sentido estricto, temor a la muerte como tal, sino pudor, conciencia repentina de que eso que se llama la vida está por encima de lo que materialmente es el hombre, como un lino que lo cubre y que oculta su real y verdadera pertenencia al movimiento caótico de la existencia bruta. La vida es superficie, es una gasa, un lino, un vapor ante los ojos, pero no es lo que constituye la materialidad

⁶ Gadamer argumenta en una dirección similar cuando sostiene, en *Elogio de la teoría*, que nuestra experiencia del cuerpo sería un argumento en contra de la primacía de la autoconciencia. Desde la autoconciencia el cuerpo debería ser experimentado como una cosa, como un peso, cuando realmente lo que sucede es que nos familiarizamos tanto con nuestro cuerpo que se nos hace, digamos, transparente, nuestra conciencia es una con nuestro cuerpo; y, cuando se rompe esta solidaridad, por el dolor por ejemplo o por una enfermedad, es que nos percatamos del cuerpo como cosa.



humana. Lo que el hombre teme perder con la muerte no es la vida sino el entramado que lo liga a su comunidad y al mundo. Un hombre puede darse por muerto cuando no se siente como perteneciendo a algo. La ropa es el vínculo cotidiano e inmediato que le garantiza al hombre su pertenencia al mundo. No es algo que se pueda quitar o poner sin consecuencias: cada vez que el hombre se desnuda se enfrenta con la muerte. En la prohibición moral por la desnudez se esconde un intento por negar que somos muerte; en el exhibicionismo habría en cambio una fascinación morbosa por la muerte; el erotismo, como la poesía, sería revelación y aceptación de nuestra condición original. Ignorar o despreciar la desnudez equivale a ignorar o despreciar que se es mortal, es engañarse respecto al hecho fundamental que nos define como humanos. La muerte no es un acontecimiento remoto que suceda después de la vida, nos acompaña todo el tiempo debajo de la ropa.

En la afirmación de que la vida es espejismo, superficie o, concretamente, como lo llama Nietzsche, fenómeno estético, pese a todo lo polémico que pueda resultar, hay un intento por dimensionar el valor de la vida, por hacerla valiosa sin sustraerla de la muerte. Vida y muerte fundidas, y no opuestas; simultáneas, y no sucesivas. Al rescatar la superficialidad, Nietzsche consigue mostrar que lo profundo forma parte

de lo superficial; lo que equivale a decir que la conciencia forma parte de la vida, y en ello no hay concesiones ni aceptaciones resignadas, la unidad no significa un acuerdo en el que se eliminan las diferencias. Rescatar la superficialidad no es para Nietzsche mera frivolidad, es una cuestión vital: se trata de recuperar del olvido la infinita pluralidad del mundo, de valorar lo accidental como lo que, justamente por ser diverso, unifica; de rescatar la piel como lo más profundo, no como el punto de acceso a lo profundo.

2. La escritura fragmentaria

Más allá de lo que se puede encontrar disperso en los diferentes aforismos de la obra nietzscheana sobre la noción de superficie, es el estilo de la obra lo que de manera más inmediata interroga al lector sobre el sentido de la profundidad. La escritura fragmentaria de Nietzsche impide que el lector se sumerja en la profundidad, se ve llevado a saltos por la superficie.

Sea para condenarlo o para destacarlo, no es posible permanecer indiferentes frente al estilo fragmentario de las obras de Nietzsche. En unas ocasiones las ideas son cortas, casi lapidarias; el entendimiento no se puede concentrar ni profundizar, es exigido a mantenerse siempre en la superficie. En otras, como en *Más allá del bien y*

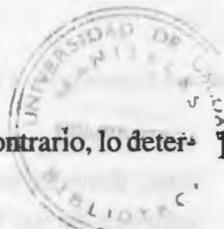
del mal y en la *Ciencia Jovial*, hay una elaboración más compleja, los aforismos son más extensos y aparecen descansos de aforismos breves, de ritmo más veloz; en *Así habló Zaratustra* la forma breve y juvenil es reemplazada por el discurso, pero cada unidad se sigue conservando como independiente y autosuficiente respecto a las demás. No hay, en general, ni una unidad temática ni argumentativa, como si la disposición de los textos correspondiera más a un criterio estético que racional. Intentar sacar deducciones desde la perspectiva de su forma de escribir, significa invertir los términos habituales de la investigación; significa buscar la coherencia en la superficie y no en lo que se esconde detrás de las palabras.

Frente a ese aparente caos es posible asumir diversas actitudes. Una podría ser reordenar y clasificar los fragmentos con el fin de conseguir una lectura coherente, jerarquizándolos de manera tal que resultara posible incluso justificar las contradicciones. Pero habría que renunciar a los textos tal como son y suponer que Nietzsche los organizó como lo hizo por mera negligencia o azar. Otra posibilidad sería aceptar los textos tal cual son, sin presuponer nada en ellos distinto de los presupuestos que exige cualquier texto; aceptando la fragmentación como algo definitivo y esencial y no como una simple falta.

¿Será válido suponer que Nietzsche se contradice por pura incoherencia?; ¿suponer que utiliza un lenguaje metafórico porque desconoce el lenguaje de la filosofía? O, ¿suponer que su subjetivismo es pura petulancia y su fragmentariedad es incapacidad de argumentar?

Independiente de la respuesta, el que sea necesario formular la pregunta ya tiene implicaciones. Desde una cierta mirada, la coherencia no es asunto del lenguaje, sino de las ideas. El lenguaje sirve como soporte, pero como tal no tiene ninguna implicación en el contenido mismo de lo expuesto, es apenas un instrumento dúctil y ajeno a las ideas que sustenta. Se lo puede utilizar para demostrar esto o aquello, independiente del sujeto que escribe, del que lee, o del asunto que trata. Es algo accesorio, accidental. Y de dicho carácter, según esta mirada instrumental del lenguaje, derivaría la diferencia central entre poesía y filosofía.

Sin embargo el texto fragmentario introduce la duda, la sospecha de que el contenido se articula con la forma de una manera no prevista por la tradición filosófica. Si bien puede resultar ridículo abordar a Kant desde la perspectiva de su estilo —que a Nietzsche le parecía desastroso—, a Nietzsche resulta indispensable estudiarlo desde esta perspectiva.



En una obra clásica de la filosofía las palabras están subordinadas a la idea; el papel del lenguaje es, en cierto sentido, marginal; las palabras son reemplazables; lo dicho siempre puede ser dicho de otro modo, y es claro el esfuerzo por dominar la inercia metafórica del lenguaje. La escritura fragmentaria de Nietzsche parece justamente el reverso de esto: las ideas no aparecen en contra de las palabras, sino precisamente desde su superficie. Su posibilidad de decir estriba en su misma esencia metafórica; no hay una racionalidad de fondo, abstracta, que garantice la coherencia, ésta sólo se logra desde la complicidad de la lectura. Lo dicho no es dicho a pesar de las palabras.

No es posible entender la fragmentariedad de la obra nietzscheana como una casualidad. Es una decisión y como tal está cargada de contenido: dice algo más de lo que por sí mismas denotan las palabras. Una consecuencia de tal decisión es afirmar que lo que hasta entonces había sido el ideal de la razón, conocer lo profundo de las cosas, llámese cosa en sí o esencia, carece de valor, pues lo que es realmente valioso de conocer es la superficie. Por conocer las entrañas, el ser humano se ha perdido de conocer y acariciar la piel del mundo. Otra consecuencia tiene que ver con la naturaleza del lenguaje: significa afirmar que el lenguaje no es accidental al contenido, que la forma no puede ser ajena

a éste y que, por el contrario, lo determina.

La filosofía clásica se había ocupado del lenguaje, pero la "corporalidad" de la palabra siempre fue denunciada como un extravío para la filosofía, así, por ejemplo, ocurre en el *Cratilo*. Platón denuncia allí los inconvenientes de pensar que, de alguna manera, las palabras sean un camino adecuado para encontrar la verdad de las cosas; y en San Agustín, si bien encontramos una reivindicación de la Palabra, es sólo como palabra interior, frente a la cual la palabra efectiva, la sonora, no es más que un accidente. Lo que queda claro en Nietzsche es que pensamiento y lenguaje forman una unidad inseparable y que no es la idea la que determina el tipo de lenguaje por utilizar, sino que del tipo de lenguaje depende el desarrollo de la idea. La idea está predeterminada por el lenguaje.

3. La verdad: del discurso a la vida

La intención de buscar la coherencia del contenido en el estilo significa afirmar la posibilidad de que lo accidental sea en realidad lo esencial. Cuando se trata de explicar a Nietzsche, es frecuente toparse con la dificultad de que sólo es posible remitirse a él citándolo textualmente, como si, al igual que en poesía, no tuviera validez de-

cir con otras palabras lo que quiso decirse. Tampoco parece factible hacer un resumen de sus ideas. Se puede establecer un inventario y, reagrupados los aforismos, intentar una síntesis de los temas, pero en rigor resulta insuficiente, pues en más de un caso sería cuestionable la pertenencia de un aforismo a una u otra síntesis. Asumir como verdadera o falsa alguna idea de Nietzsche no tiene nada que ver con la lógica de la argumentación, es decir, sus ideas no son verdaderas porque sean coherentes y no haya entre ellas contradicciones (para Nietzsche nadie es tan intolerante como aquel que exige y da demostraciones, como aquel que pretende demostrar que lo que dice ha de ser verdad). Es necesario entender la idea de lo verdadero en Nietzsche en un sentido próximo al de la verdad en la obra de arte, que no tiene nada que ver con la adecuación sino con la experiencia; sus ideas son verdaderas en tanto nos transformen: lo verdadero entendido como aquello que modifica lo que somos y no como algo que simplemente ensancha lo que sabemos; la verdad asumida desde una relación indiscernible entre ser y saber.

“Quien escribe con sangre y en forma de sentencias, ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria”.⁷

Nietzsche no quiere ser reducido a conceptos. Lo que dice no lo dice con miras a que se lo discuta o se lo apruebe; y la responsabilidad del contenido no reposa en una idea principal, sino en todas y cada una de las palabras: ninguna está de más, así como nunca está de más una gota de lluvia. Las palabras pierden en su filosofía el carácter instrumental, son esenciales, no son el soporte de sus ideas: ellas son sus ideas. Esto no significa que lo esencial no exista, significa que lo esencial y lo accidental forman también una unidad indisoluble. Nietzsche rescata lo accidental pero no al precio de lo esencial; se trata de romper nuevamente una dualidad por la vía de la unión. “No hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo”.⁸

Resulta evidente la analogía de lo dicho con la naturaleza del lenguaje poético. La denominación de fragmentos que hasta ahora hemos utilizado es en realidad imprecisa. Lo fragmentario nos remite a la idea de un texto no acabado, y esto no es lo que encontramos en Nietzsche. Cada fragmento se enuncia de manera definitiva, no quiere ser continuado ni explicado por otro, pero tampoco posee la suficiencia de la máxima. Blanchot la define así:

⁷ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1981; p. 69 (Del leer y el escribir)

134 ⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Op. cit; p. 69

Habla única, solitaria, fragmentada pero a título de fragmento ya completa, entera, en esa repartición, y de un resplandor que no remite a nada estallado [...] El habla del fragmento ignora la suficiencia, no basta, no se dice con miras a sí misma, no tiene por sentido su contenido. Pero tampoco entra a componerse con otros fragmentos para formar un pensamiento más completo, un conocimiento de conjunto.⁹

Las palabras adquieren un modo de aparecer y de significar del todo ajenos a la poesía y a la filosofía; no poseen todo el rigor de la filosofía, pero tampoco la entera libertad de la poesía. También en este nivel, la dicotomía se resuelve en unión. La distancia que las separa le parece superflua, de allí la posición ambigua de Nietzsche frente a la poesía. De un lado sostiene que la poesía es superficial y mentirosa:

Los poetas mienten demasiado.¹⁰

En lugar de alma he encontrado a menudo en ellos (los poetas) un légamo salado.¹¹

Todos ellos (los poetas) ensucian sus aguas para hacerlas parecer profundas.¹² El poeta ve en el mentiroso a su

hermano de leche, a quien él le ha bebido la leche, de tal manera que aquél se ha quedado como un desdichado y ni siquiera ha alcanzado a tener una buena conciencia.¹³

Pero, de otro lado, valora la grandeza de su propia obra justamente por su lenguaje poético: “antes de mi no se sabe lo que es posible hacer con la lengua alemana”.¹⁴ Y, a su vez, se considera poeta: “nosotros (los poetas) mentimos demasiado”.¹⁵ Su crítica a la poesía es una crítica a la estética formal, a la pura superficialidad: “Buen estilo en sí –una pura estupidez”.¹⁶ Pero igualmente critica a la filosofía por su pura profundidad, plantea que:

[...] ¡sólo se escribe buena prosa en vistas de la poesía! [...] Cuatro hombres muy raros y verdaderamente poetas fueron los que en este siglo accedieron hasta la maestría de la prosa, por la que, fuera de ellos, nada ha hecho este siglo –por falta de poesía, como se ha indicado. Dejando de lado a Goethe, quien con derecho reclama para sí el siglo que a él lo produjo, sólo veo como dignos de ser llamados maestros de la prosa a Giacomo Leopardi, Prosper Merimée, Ralph

⁹ BLANCHOT, Maurice. *Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Madrid: Villalar, 1978; p. 43

¹⁰ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Op. cit.; p. 132.

¹¹ Ibid. p. 191

¹² Ibid. p. 190

¹³ NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. Op. cit. Aforismo 222; p. 146

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Op. cit.; p. 61

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Op. cit.; p. 189

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Op. cit.; p. 61

Waldo Emerson y Walter Savage Landor, el autor de las *Imaginary Conversations*.¹⁷

La profundidad y la superficialidad forman una unidad, la una no puede ser entendida ni darse sin la otra.

Hay otras dos facetas del lenguaje de Nietzsche que no pueden pasar inadvertidas, que le han valido más de una enemistad: de un lado su lenguaje "emocional", poco técnico; y, de otro lado, lo que podríamos denominar su lenguaje petulante y soberbio, su convicción de ser diferente y mejor que el resto de los mortales. Acaso esto sea lo más importante del lenguaje nietzscheano, lo que consigue sacudirnos y, en ocasiones, nos exige asumir una actitud beligerante con él.

Si ya ha quedado establecido que en la obra de Nietzsche nada es superfluo, no hay porque suponer que la petulancia y la arrogancia sean dos cualidades de su personalidad que casualmente se colaron en los textos. De hecho lo que nos interesa no es la personalidad de Nietzsche, la petulancia y la arrogancia son datos del texto y los tenemos que asumir como tales. No se trata de pensar, por ejemplo, que el lenguaje de Kant es el normal y el de Nietzsche es el excéntrico: como ya se dijo, cada lenguaje se correspon-

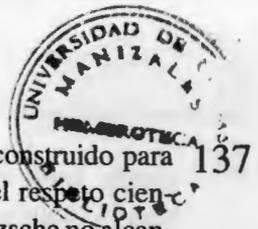
de con su filosofía. Desde esta perspectiva lo que encontramos en el lenguaje de Kant, objetivo e impersonal, es, aunque suene tautológico, confianza en que son posibles la objetividad y el "desinterés", y tal confianza se cimienta en el presupuesto de una distancia entre el sujeto y el objeto. Nietzsche, en cambio, no cree en tal distancia, y para ser consecuente con ello no puede utilizar un lenguaje impersonal y objetivo. Esto crea aun más dificultades para valorar la obra de Nietzsche como filosófica, y no como una simple suma de opiniones sin fundamento, por cuanto nos enfrenta a una idea de conocimiento arraigado en la subjetividad y el interés. El propio Nietzsche es conciente de ello. Por eso, en ocasiones, se ve obligado a aclarar que aun cuando sus ataques a diferentes ideas y corrientes parecen personales no lo son. A propósito del cristianismo dice: "Yo mismo, adversario de rigor del cristianismo, estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios".¹⁸

Nietzsche tiene su propia idea de la objetividad. En *Ecce Homo* dice: "Esta es la objetividad más extraña que puede existir: la absoluta certeza sobre lo que yo soy se proyectó sobre cualquier realidad casual".¹⁹ La objeti-

¹⁷ NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. Op. cit., aforismo 92; p.89

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Op cit.; p. 32

¹⁹ Ibid. p. 72



vidad involucra al sujeto, no puede ser impersonal. En ese mismo sentido emprende una fuerte crítica a uno de los conceptos centrales de la obra de Kant con relación al juicio de gusto, el de “desinterés”. Nietzsche se refiere al desinterés como a una enfermedad: “De hecho, hasta que llegué a los años de mi plena madurez yo he comido siempre y únicamente mal —expresado en términos morales—, he comido ‘impersonalmente’, ‘desinteresadamente’”.²⁰ En otra parte afirma: “Faltaba todo cuidado de sí un poco más delicado, toda protección procedente de un instinto que impartiese órdenes, era un equipararse a cualquiera, un ‘desinterés’, un olvidar la distancia propia - algo que no me perdonaré jamás”.²¹ Y más adelante: “Es este el caso excepcional en que contra mi regla y mi convencimiento, me incliné por lo impulsos ‘desinteresados’”.²²

Su lenguaje emotivo introduce otro elemento de escándalo para la filosofía: obras escritas en primera persona. Al hacerlo, Nietzsche se distancia de toda posible objetividad y con ello cuestiona una vieja ilusión de las ciencias humanas: alcanzar el rigor de las ciencias naturales. Nietzsche descarta también la terminología y la metodología

que la filosofía había construido para hacerse merecedora del respeto científico. Así, si bien Nietzsche no alcanza a plantearlo de una manera clara, queda por lo menos establecido que gran parte del “fracaso” de la filosofía se debe a su vana pretensión de objetividad y científicidad. Y que el dominio de la verdad científica, sus métodos y su razón, no son algo universal sino restringido. Si la filosofía quiere volver a ser posible debe hallar un lenguaje, un método y una razón propios. “El cultivo moderno de la ciencia barbariza”.²³

Toda la obra de Nietzsche se puede mirar como la propuesta de ese lenguaje, ese método y esa verdad propios. El lenguaje sería uno cuyo ideal no fuera la univocidad, la correspondencia indiscutible de un nombre con su cosa, sino el sentido, con toda la pluralidad de voces que lo nombran, un lenguaje del que incluso la metáfora pudiera formar parte. Así, la labor del filósofo está emparentada con la del poeta, deja de ser la de delimitar el sentido de las palabras, para ser la de potenciar y actualizar dicho sentido.

Y ese método sería, quizá, más cercano al arte que a la ciencia, ello por lo menos en cuanto al sentido que ad-

²⁰ Ibid. p. 36

²¹ Ibid. p. 41

²² Ibid. p. 51

²³ Ibid. p. 73

quiere, tanto en su obra como en el arte, lo singular, y a la disolución que ambas expresan de una totalidad abstracta. Y no es que las obras de Nietzsche sean una pura dispersión de aforismos, es sólo que la idea de totalidad, con respecto de la cual cada aforismo tendría su sentido, no es una totalidad que trascienda en un más allá cada aforismo, es una totalidad arraigada en cada uno de ellos. Sus obras son, digámoslo así, escritas desde una perspectiva humana, no divina; y la razón expresada en ellas es, de nuevo, una razón humana, finita, fragmentada, incierta, no absoluta.

Su petulancia también se puede entender como expresión suprema de la decadencia de uno de los máximos logros de la modernidad: la autoconciencia. Una cosa es escribir buenos libros o, mejor, libros que luego otros catalogarán de buenos, y otra cosa es saber que sus libros son buenos; una cosa es ser inteligente y otra es presumir de ello; una cosa es creer en la importancia de lo que se dice y otra creer que se es un destino; una cosa es ser sabio y otra saberse sabio. Si miramos todas estas expresiones, muy frecuentes en la obra de Nietzsche, encontramos que la diferencia en cada caso es la conciencia. Como si las expresiones de Nietzsche sobre sí mismo delataran el punto culminante de una conciencia que se asume apartada de

todo, que lo ha superado todo y ahora sólo le resta volcarse sobre sí. Como si lo que hubiera en Nietzsche fuera una conciencia infatigable, atroz, que no lo deja descansar. El añora la inocencia de los griegos, su capacidad de crear y crear sin darse cuenta. Dice de ellos:

Un creador permanente, una "madre" de hombres, en el gran sentido de la palabra, uno que no sabe ni escucha de nada más que de embarazos y partos de su espíritu, al que no le queda ningún tiempo para meditar sobre sí mismo y su obra y para hacer comparaciones, el que tampoco está dispuesto ya a ejercitar todavía su gusto y simplemente lo olvida, es decir, lo deja parado, abandonado o caído —alguien como él tal vez produce obras, finalmente, que exceden con mucho a su juicio: de tal modo que dice —dice y piensa— tonterías sobre ellas y sobre sí mismo [...] y esto es válido incluso, para tomar un ejemplo enorme, con respecto a todo el mundo griego de poetas y artistas: nunca "supo" lo que hizo...²⁴

La petulancia parece ser su manera de afirmar que sabe qué es lo que está haciendo, que lo que hace, lo hace por su voluntad y con conocimiento de lo que hace. Su petulancia no es apenas un rasgo inconsciente de su personalidad que se filtra en sus obras, es, me atrevo a pensar, la máxima expresión de su conciencia; a él mismo no le resulta ajena su petulancia: "Profundi-



dad y petulancia van tiernamente unidos de la mano”.²⁵

La petulancia y la arrogancia parecen, además, las respuestas que Nietzsche contraponen al altruismo cristiano y a la conciencia desgarrada de los románticos. Su petulancia es una reivindicación del egoísmo, de lo que, como instintivo, ha depositado la especie en cada individuo para su preservación. El ‘desinterés’, la ‘objetividad’ y el altruismo son pecados contra la naturaleza, su obsesión por ellos es lo que ha hecho de la nuestra una cultura enferma. Para Nietzsche “el hombre más dañino es, con respecto a la conservación de la especie, tal vez aun el más útil; pues él alimenta a instintos en sí mismo, o a través de su acción alimenta los instintos de otros, sin los cuales la humanidad se habría debilitado o corrompido hace largo tiempo”.²⁶ Quererse a sí mismo no es una opción moral, es un deber:

“Yo —dice Nietzsche— no he tenido jamás que elegir”.²⁷

“No hay ni acciones egoístas ni acciones no-egoístas: ambos conceptos son un contrasentido psicológico. O la tesis ‘el hombre aspira a la felicidad’ [...] o la tesis ‘la felicidad es una recompensa de la virtud’ [...] o la tesis ‘placer y displacer son términos contra-

puestos’ [...] La Circe de la humanidad, la moral, ha falseado —moralizado— de pies a cabeza todos los asuntos psicológicos hasta llegar a aquel horrible sinsentido de que el amor debe ser algo no-egoísta”.²⁸

En el amor al prójimo, en el desinterés y en la objetividad, se parte del presupuesto de una dualidad; al otro, al prójimo, se lo mira como ajeno y distante; el amor al prójimo es una farsa porque primero exige distanciar al prójimo para que se lo ame; la aceptación del otro no es sentida como algo vital sino como resignación. La humanidad aparece así como una sumatoria de individuos, donde el amor, más que una posibilidad real de unión, es un consuelo. Nietzsche diluye tal distancia: así como no hay distancia entre el objeto y el sujeto, tampoco la hay entre individuos. “La especie lo es todo, uno es siempre ninguno”.²⁹ El baremo de la virtud debe ser por lo tanto la especie y no el individuo.

En conclusión, la fragmentariedad, la petulancia, la emotividad, el uso de la primera persona, todo aquello que constituye lo superficial de la obra nietzscheana, no es gratuito ni es un velo que nos oculte la verdadera profundidad de su pensamiento; no es un

²⁵ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Op. cit.; p. 91

²⁶ NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. Op. cit., Aforismo 1; p. 25

²⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Op. cit.; p.97

²⁸ *Ibid.* p. 62

²⁹ NIETZSCHE, F. *La Ciencia Jovial*. Op. cit., Aforismo 1; p. 26

obstáculo que haya que salvar para poder rescatar la verdad que esconde, sino que es la verdad misma. Es, de hecho, donde se nos revela lo más profundo de su filosofía.

Pero quedaría todavía una pregunta: ¿Lo que dijo no pudo haberlo dicho de otro modo? La pregunta se justifica por cuanto la filosofía contemporánea ha retomado muchas de las ideas de Nietzsche y las ha elaborado de una manera más "ordenada" (?), logrando así articularlas con la tradición filosófica occidental. Nietzsche inaugura algo nuevo, su lenguaje es el de un iniciado; pese a su pretensión, sin embargo, él no puede tomar distancia respecto de sí mismo, y no podía, por lo tanto, decir lo que dijo de otro modo. Nietzsche es un punto de quiebre y de no retorno para la filosofía; instalado en las fronteras, resulta ajeno por igual a

lo que fue la filosofía antes que él y a lo que sería luego. Su lenguaje es ingenuo. Su conciencia no es, no puede ser, absoluta, es el punto más elevado de lo que había sido la filosofía hasta él, pero con relación a lo que funda es inocente; es imposible que tome distancia para verse, incluso en ocasiones da la sensación de estar viendo, pero ese verse forma parte de lo que está fundando. Nietzsche intuye y balbucea. Los filósofos posteriores a él se encargan de construir sobre una nueva base.

Los filósofos posteriores a Nietzsche se ven abocados a construir una nueva filosofía, y su lenguaje y métodos ya no son, ya no tiene que ser, los de Nietzsche, incluso su relación con la filosofía clásica y antigua ya es amistosa, ya no tiene que ser destructiva. Eso que se llamaba filosofía es cosa muerta.