

SABER DE LAS PULSIONES. ¿SERÍA APROPIADO HABLAR
DE UNA EPISTEMOLOGÍA NIETZSCHEANA?¹

Knowing Drives. Would it be appropriate to talk about
a Nietzschean Epistemology?

Mariano Rodríguez González
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: La cuestión de la verdad, y los niveles que en ella distingue, ocupan el centro de la teoría nietzscheana del conocimiento. Partiendo de una interpretación de Heidegger muy importante, se explora en este trabajo la tan peculiar misma de conocimiento y arte que se plasmaría en el entendimiento de la verdad como justicia. La teoría nietzscheana del conocimiento se aplica entonces, justificándose a sí misma con esta tarea, a mostrarnos esa justicia como objetividad pero sobre todo como aprobación de lo real. Y ello siempre en el marco de una concepción del conocimiento como relación bélica de las pulsiones entre sí.

Palabras clave: verdad – justicia – objetividad – realidad

ABSTRACT: The truth subject, and the truth levels that it distinguishes, would be the core of Nietzsche's Theory of Knowledge. Departing from a quite important Heideggerian interpretation, this paper explores that most peculiar sameness of knowledge and art which would mean to understand truth as justice. So that Nietzsche's Theory of Knowledge will devote its efforts to let us see that justice taken as objectivity but in the first place as reality approval. These aims will justify by themselves Nietzschean reflection on knowledge, always understood as a fighting-and-(provisional) peace relation among drives.

Key words: Truth – Justice – Objectivity – Reality

A propósito de la pregunta de la segunda parte del título del presente escrito ha de entenderse que la epistemología, entendida en sentido filosófico como doctrina o teoría general del conocimiento, no podría reducirse a una mera *doctrina perspectivista de los afectos*, como a menudo se ha venido considerando la reflexión nietzscheana sobre el problema del conocer². Para contestarla empezaremos distinguiendo las declaraciones nietzscheanas acerca del conocimiento, y de la teoría del conocimiento —*Erkenntnistheorie*, sobre todo, e inicialmente,

1. El presente trabajo ha sido realizado con el respaldo del Proyecto de Investigación «Normatividad y Praxis» (Ministerio de Ciencia e Innovación, FFI2010-15975).

2. En este sentido coincido con el Habermas del 68, pero justamente al pretender refutarle: «... en lugar de la teoría del conocimiento se introduce [con Nietzsche] una doctrina perspectivista de los afectos», con lo que el nihilismo sienta sus reales en el campo epistemológico. «La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche»: *Teorema* (1977), pp. 36 y 40, especialmente.

en la línea neokantiana—, de los presupuestos y las implicaciones gnoseológicas de algunos de los títulos fundamentales del legado filosófico del pensador. En especial, por supuesto, el *modelo ontológico*, por así llamarlo, o tal vez mejor, esa «hipótesis de lectura» de la apariencia-realidad, o texto básico, que sería la voluntad de poder³.

1. VERDAD O JUSTICIA

1. En lo que hace al primer punto —las numerosas declaraciones en torno a «conocimiento» y «teoría del conocimiento»—, sin duda el núcleo más vivo de todo el desarrollo nietzscheano lo encontraremos en el endiablado *tema de la verdad*. Me refiero a la disparidad, subrayada hasta la saciedad por nuestro filósofo, entre los juegos de lenguaje de (encontrar)-*reproducir* y *crear*. Y es que el hombre del conocimiento no encontraría en las cosas, a fin de cuentas, más que lo que ya habría introducido en ellas. O sea, que aquí se rechaza, casi con violencia, la idea de *la verdad como corrección de la representación*, adecuación o correspondencia de la representación con el objeto representado. Y no puede ser de otro modo porque, para Nietzsche, «lo real» vendría a coincidir propiamente, como metáfora matriz, con el caos de sensaciones, o el devenir, como tal *informulable e irrepresentable*; o bien, para decirlo ahora con las palabras de Heidegger, con la «confusión y hervidero» del volcán afectivo⁴. Así que con ello se pondría de manifiesto el sinsentido de una idea como la de que «'La nieve es blanca' si y solo si la nieve es blanca», y además de una manera que no puede sino recordarnos a la tradición escéptica desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna. O también, incluso, se podría decir que al Wittgenstein del *Tractatus*. Porque ¿desde dónde vamos a poder comparar la representación con lo real representado?

Zaratustra nos animaría, en cambio, a que «conocimiento» signifiqué de ahora en adelante *esto* para nosotros (para todos, y para ninguno): *crear el mundo ante el que podamos arrodillarnos*; o elevar todas las cosas —todo lo profundo— hasta mi altura⁵. El conocimiento tiene que ser desde ahora esto y lo otro, porque nosotros queremos, ordenamos, que sea esto y lo otro. O sea, que habremos de crear un «nuevo» sentido de conocimiento, o a lo mejor hacernos por fin del todo conscientes en lo que se refiere a de qué estaríamos en realidad hablando cuando hablamos de conocimiento. Centrado este sentido en una idea de verdad que haría del conocimiento creación. Creación como elevación o sublimación —la palabra más nietzscheana sería «transfiguración» (*Verklärung*): tránsito de una figura o forma a otra diferente, incluso glorificación—. Como cuando el alquimista transformaba, supuestamente, viles materiales en oro, deberemos ser capaces nosotros de transformar el «estiércol», o tanta mierda⁶ como sin duda tendrían el mundo y la vida, en oro. Y así lo demandará Nietzsche de nosotros, pero de nosotros *precisamente*

3. Cf. D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2009, pp. 119 ss.

4. Cf. M. Heidegger, *Nietzsche I. «La voluntad de poder como conocimiento»*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona: Destino, 2000, pp. 452-453, entre otras.

5. Cf. Za, pp. 174 y 189.

6. Cf. Za, p. 288.

en cuanto cognoscentes. «—Transformar la creencia de que ‘es así y así’ en la voluntad de que ‘debe volverse así y así’»⁷.

La verdad no es algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, — sino algo hay que crear y que da el nombre a un proceso [...]: introducir verdad como un *processus in infinitum*, un *determinar activo*, no un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la «voluntad de poder»⁸.

«Verdad» como un determinar activo: es como si la suprema función unificadora que correspondiera a la apercepción trascendental alcanzara, al hacer de la verdad creación, su despliegue absolutamente incondicionado, en calidad de fuerza que pone las interpretaciones. O sea, verdad como *voluntad de poder*, precisamente «el grandioso subjetivismo de la voluntad de poder» al que se refirió muy hegelianamente Habermas en el 68⁹.

Pero en realidad había sido Lange el que abiertamente entendió, en su célebre obra tan releída por Nietzsche sobre la *Historia del materialismo*, ese *Einheitstrieb* o pulsión de unidad constitutiva de la razón humana que Kant había mencionado de pasada en su «Dialéctica trascendental», justamente como *pulsión artística*, *Kunsttrieb*¹⁰. Es decir, en calidad de motor y por eso también caracterización de toda creación (unificar lo múltiple, conformar lo amorfo, *ordenar*). En una palabra, *falsificar*, a fondo y de raíz, lo real múltiple e informe. Ya escribía Afrikan Spir que toda clase de conocimiento es solo falsificación, lo que nuestro filósofo tendría ocasión de leer a partir de 1873¹¹. En muchas páginas de Nietzsche la verdad será la forma radical de la ilusión. Pero es que la fuerza que pone o falsifica, precisamente, es ella misma la realidad como tal, o el ser del ente o lo verdaderamente real, por lo que entonces es una realidad que desrealiza o una verdad que falsifica.

Con todo lo cual se había preparado el terreno para hacer del conocimiento instauración poética de mundos, continuo ejercicio de transfiguración poética. Como el que cumple el enamorado respecto de su amada, *cuero embriagado* el suyo, con la suprema virtud de *regalar*, asunto que seguiría el precedente de la schopenhaueriana metafísica del amor sexual, pero por supuesto sin su tristeza de fondo, sin su renuncia y resignación características. Y Nietzsche sería entonces el filósofo-poeta, como Hölderlin había sido antes el poeta-filósofo, para decirlo esta vez con las cristalinas palabras de María Zambrano.

Concluamos por ahora recordando, como entre paréntesis, que Heidegger nos hizo pensar esta relación recíproca, o hasta mismidad, de conocimiento y arte, en tanto unidad de configuración y transfiguración, como *justicia*, justicia que sería esencialmente la versión nietzscheana de la verdad, siempre en el mar-

7. FP IV 62.

8. FP IV 260.

9. J. Habermas, *loc.cit.*, p. 36.

10. Por eso va a señalar Lange que todo intento de darle un sentido positivo al concepto de «cosa en sí» conducirá inevitablemente al terreno de la poesía. Cf. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., Waltrop/Leipzig: Thomas Hoof KG, 2003, vol. 2, *Geschichte des Materialismus seit Kant*, pp. 71-72.

11. A. Spir, *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: J. G. Findel, 1873.

co tradicional de la μ o *adequatio*¹². Y es que hacer justicia al caos del devenir no puede significar sino asimilar la vida humana al devenir, es decir, fijarlo o configurarlo. Ahora bien, la configuración del devenir solo es viable como tal si tiene el sentido de su transfiguración constante.

2. Y una de las modalidades más valiosas, por máximamente útiles para la vida humana, de este *hacer-verdad* artístico en que vendría para Nietzsche a consistir el conocimiento, sería toda la empresa científica moderna. Entendida por lo tanto en este caso como construcción o *humanización* del mundo, instauración y profundización de nuestra perspectiva humana, o aseguramiento de las condiciones de crecimiento de nuestra especie (aseguramiento que se verifica fundamentalmente como *matematización*). *En definitiva, entendida la ciencia como autodescripción o autoconocimiento*. Describe Nietzsche en este importante terreno una evolución que lo llevará del marco neokantiano a una interesante aproximación a las ideas de Mach, cuestionando algunos de los dogmas centrales del mecanicismo.

Es decir, el conocimiento científico tendría que ser entendido en el marco del perspectivismo de la ciencia gaya, si lo que queremos es aprovecharnos de las posibilidades liberadoras de la ciencia, en vez de sucumbir a su ambigüedad.

Y por esta razón, en esta su vertiente más pragmático-trascendental, las reflexiones nietzscheanas acerca del conocimiento han venido sirviendo, y creo que podrán servir aún más en el futuro, para denunciar y desmontar las sinrazones del científicismo característico de nuestra cultura moderna, la que daría culto a los expertos¹³. Y es que Nietzsche, ya se sabe, habría acertado a desenmascarar a la ciencia no autoconsciente, en su tiempo la del mecanicismo de tantos positivistas, como última expresión del ideal ascético, la ciencia como verdadera religión de nuestro tiempo, con ocasión del debate decimonónico de la materia y la fuerza (tanto Lange como Mach se habían referido a la materia como una «cosa de pensamiento»).

Y es que, con el científicismo que hace de la ciencia verdadera religión —ese anhelo de certeza absoluta que «ahora» se descarga al modo positivista sobre las masas—, se estaría presentando un nuevo e infalible camino al mundo verdadero. Justamente lo que le haría falta a la actividad científica para cobrar plena conciencia de su sentido cabal, es cuestionarse su voluntad de verdad, su entendimiento platónico de la verdad como Dios o lo divino. Esa ciencia con conciencia sería la ciencia alegre, jovial, la que se despliega con nuestro buen humor, una vez que la creencia en la verdad divina se nos hubiera manifestado como la mentira más larga, permitiéndose con ello la ciencia a sí misma todo el atrevimiento, toda la osadía del conocimiento.

3. Por otra parte, cuando se nos dice que el hecho de que una construcción intelectual sea indispensable para nuestra vida no implica en absoluto que sea verdadera, sino tal vez, o incluso en cualquier caso, todo lo contrario, lo que se nos está en realidad diciendo es que, en el fondo, filosóficamente hablando, carecería de sentido intentar comprender la actividad científica desde la idea de que la nieve es blanca si y solo si....

12. Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 493-500, 505-506.

13. En esta línea tan interesante y urgente se inscribirían los trabajos de Babette Babich. Por citar un ejemplo: «Un problema con cuernos... *el problema de la ciencia misma*»: *Estudios Nietzsche* 8 (2008), 13-53.

Es decir, se estaría considerando la verdad pragmática de la ciencia, y la de la filosofía de la representación en general, desde su desproporción radical con la otra verdad, la que vamos a llamar con Jean Granier pero además con Michel Henry la verdad originaria de la vida¹⁴. Lo que haría Nietzsche, en definitiva, es subordinar la primera a la segunda, reivindicando la absoluta soberanía de esta. Una cosa son las interpretaciones constituidas y sostenidas en el tiempo, eso está claro, y otra diferente *la fuerza* que pone las interpretaciones.

4. Teniendo en cuenta esta subversión semántica de la verdad —subversión que supone la valiosa confusión de conocimiento y arte que paradójicamente nos iluminaría sobre la verdadera naturaleza del conocer—, habría que decir que tal vez no se pudiera hablar en el filósofo alemán de una epistemología en sentido cabal, con el significado clásico, moderno y actual del término. Tampoco de un preludio de nada parecido a una psicología cognitiva, como en el caso kantiano. Justamente porque aquí no se entiende el conocimiento como *creencia verdadera justificada*, esto es, como representación en la mente-cerebro de una realidad en sí independiente, externa/interna, representación del mundo que va a permitir el ajuste que haría posible la supervivencia y el éxito reproductivo de una especie animal, por lo que llamaremos a esa representación correcta, o la supondremos verdadera —es la hipótesis más simple—, siempre en el sentido de una descripción realista. Cuando se afirma que nadie discute ya que la ciencia es la modalidad principal y eminente del conocimiento humano, y que los mismos científicos hacen de epistemólogos cuando se encargan en la actualidad de reflexionar sobre sus respectivas disciplinas; cuando se convierte a la Epistemología, en fin, en psicología cognitiva, haciéndose de la teoría del conocimiento ciencia del conocimiento, epistemología naturalizada o epistemología evolucionista, no resultaría fácil allegar nada de ello a las reflexiones gnoseológicas nietzscheanas. Aunque por supuesto siempre se podrá interpretarlo todo *a la nietzscheana*, desde el punto de vista de la verdad en el sentido pragmático del acondicionamiento del mundo a las necesidades de la existencia humana, su continuidad y crecimiento. Tal vez porque la crítica kantiana sí que se podría relacionar con los esquemas de la psicología cognitiva, por lo menos haciendo uso de una elasticidad hermenéutica rayana en la falsificación, y Nietzsche, como epistemólogo, sería simplemente un kantiano superlativo o radical, como han sostenido algunos intérpretes con buenos argumentos, no solo textuales¹⁵. Pero por mucho que queramos ver confirmado que en la actualidad habría epistemólogos para los que la ciencia es también *humanización pragmática*, y que por otra parte, incluso, también los hay que admiten que los criterios para evaluar el descubrimiento científico serían además, y en buena medida, estéticos, sin embargo es indudable que los científicos tendrían en general un entendimiento realista de lo que hacen, precisamente en un sentido de «realismo» escasamente nietzscheano.

Se podría decir incluso que lo que sí encontramos en Nietzsche, vistas así las cosas, es la *destrucción* de la epistemología o de la tradición epistemoló-

14. Cf. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, du Seuil, 1966. Cf. Michel Henry (1985), *Genealogía del psicoanálisis*, prólogo de M. García-Baró y trad. de J. Teira y R. Ranz, Madrid: Síntesis, 2002. Asimismo, Íd., *De la phénoménologie*, t. I *Phénoménologie de la vie*, Paris: PUF, 2003.

15. Cf. George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter, 1983.

gica occidental. O una auténtica impugnación del sentido tradicional mismo del conocimiento. En buena medida, la destrucción nietzscheana de la tradición epistemológica occidental sería inevitable a partir de su subversiva concepción de la mente como cuerpo, o del cuerpo como sociedad de las almas o estructura jerárquica de pulsiones e instintos. Me refiero con esto a algo decisivo: lo que Nietzsche tiene que decir del conocimiento tendría siempre como escenario el escenario de las pulsiones, los impulsos y los instintos. En general, conocimiento es para nuestro filósofo el complejo juego relacional de las pulsiones. En ese sentido, Nietzsche se refiere por encima de todo al autoconocimiento y al conocimiento del otro, que básicamente serían la misma cosa.

¿Naturalizar a Nietzsche, en el sentido del programa de naturalización? Bueno, hoy lo intentan muchos, y nos hablan por ejemplo, con toda legitimidad textual, del «principio del continuo»¹⁶, pero hay que tener cuidado de cómo entendemos la naturaleza, porque no hay que olvidar que el filósofo alemán escribió aquello de «el estúpido materialismo»¹⁷. Y tampoco se puede pasar por alto la ironía del perspectivismo nietzscheano contra la, según él, igualmente estúpida convicción de que *este* concepto mecanicista de ciencia constituye la captación definitiva de la realidad en sí misma: ¡no le quieras arrebatar a la existencia su carácter enigmático!¹⁸ La gran liberación sería justo lo contrario, es decir, entender la vida como un experimento, ponerla al servicio del conocimiento: «nuestro nuevo infinito»¹⁹.

2. JUSTICIA: OBJETIVIDAD

1. Entramos en el segundo apartado, que tendría que ver con los presupuestos y las implicaciones gnoseológicas de la hipótesis de lectura de la *voluntad de poder*²⁰, porque creo que es aquí donde podremos encontrar una primera respuesta a la pregunta que da título a este artículo.

De todos es conocida la contestación que el filósofo habría dado, con su legítimo orgullo tan característico, a la objeción de un crítico que, es de suponer, se apresuraba a decirle que toda su filosofía de la voluntad de poder (concretada esta vez en el señalamiento de lo que habría realmente tras la mala interpretación mecanicista de una supuesta regularidad natural, esto es, de las leyes causales y el determinismo²¹) no pasaría de ser mera *interpretación*: «¿Interpretación? ¡Tanto mejor!», responde Nietzsche. Ahora bien, *tanto mejor* ¿por qué, precisamente?

16. Cf. Günter Abel, «Bewusstsein-Sprache-Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes»: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 1-43.

17. FP I 321.

18. Es definitivo, en relación con esto, FW § 373.

19. FW § 374.

20. «It is possible to show that the notion of 'Wille zur Macht' arises directly from the other notion of 'Auslösung von Kraft' Nietzsche found in the main work of Robert Mayer and, later, connected with the theory of Ruggero Boscovich and the ideas of the naturalist Wilhelm Roux on the dynamic of living beings» (Pietro Gori, «The Usefulness of Substances. Knowledge, Science and Metaphysics in Nietzsche and Mach»: *Nietzsche-Studien* [2009], 111-155, nota 91). Pero habría recordar a Heráclito y su pensamiento de que la Guerra es el padre de todas las cosas: en este sentido cf. José Ramón Arana, «Nietzsche: de Heráclito al mundo»: *Estudios Nietzsche* 11 (2011), 13-25.

21. MBM «De los prejuicios de los filósofos» § 22.

Pues porque el modelo de la voluntad de poder nos sumerge en el caosmos de las infinitas perspectivas de los *quanta* dinámicos, y esas infinitas perspectivas se especificarían en el marco de *una hermenéutica de los afectos*. «La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir sino un *pathos*, es el hecho más elemental, solo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...»²².

De manera que si la voluntad de poder es una interpretación de las interpretaciones, o una interpretación que habría accedido a la reflexividad o al bucle, en ello mismo se reconocería la validez *absoluta, metafísica* en el sentido fuerte, de la voluntad de poder. Es decir, en este nivel profundo o supremo del pensamiento nietzscheano afloraría de nuevo el tema de la verdad, pero esta vez como verdad originaria anterior a toda representación o a toda interpretación, y fundamento de toda representación o interpretación. Es decir, como verdad de la vida. La vida-voluntad de poder como realidad radical, o comienzo absoluto que rechaza de sí toda exterioridad, que repele el orden extático de la representación (esta sería la jerga de Henry, que hace del *animal* la figura nietzscheana por excelencia). Sería en cambio la otra verdad, la verdad de la representación, la que Nietzsche habría calificado de error, con lo que revela la absoluta soberanía de aquella.

Y ocurre que, en este nivel profundo o superior, el discurso nietzscheano manifiesta sus pretensiones de verdad, como podemos comprobar a cada línea, releyendo, por ejemplo pero sobre todo, *La genealogía de la moral*. Es preciso por tanto poder distinguir el error, porque cualquier discurso que merezca nuestra atención nos dirige continuamente sus pretensiones de verdad, de otro modo ni siquiera lo podríamos entender, *incluido por supuesto el poético*. Se nos plantea entonces el problema del *criterio* nietzscheano de verdad, que tal vez fuera parodiado en el eco de aquel dicho de un jerarca nazi, epítome de toda estupidez, según el cual «es verdadero lo que me gusta». «Es verdadero lo que aumenta mi sentimiento de poder», decisivo apunte que no he podido encontrar literalmente en los Fragmentos Póstumos pero sí, desde luego, en los de *Der Wille zur Macht*. Y también en *El Anticristo*, como veremos, pero como criterio de bondad.

El conocimiento pasará a plantearse entonces, en su significado de fondo, y en su posibilidad última, en el marco del modelo nietzscheano. Pero vamos a dirigir la mirada a algunos textos del filósofo, y no porque consideremos que la filosofía habría de reducirse, para nosotros, a un mero comentario más o menos personal de los textos de los grandes pensadores —tal vez llevados de los pelos por la idea de que, de lo contrario, nos perderíamos en el lenguaje sin sentido de la ocurrencia inopinada y puramente subjetiva, que a nadie y a nada obliga—, sino porque Nietzsche estaba convencido, contra la tradición pero centralmente contra Aristóteles, de que el principio de no-contradicción carecería de todo significado ontológico, y en realidad daría expresión tan solo a la incapacidad meramente humana de pensar de otro modo. Por eso se permitía jugar con el principio de no-contradicción, atormentándonos a nosotros sus lectores con ese su juego, en el fondo nada contradictorio, porque estaba empeñado en hacer tambalear la «casa del hombre», cuya construcción este principio había hecho posible, en su persistente anhelo de lo sobrehumano²³.

22. FP IV 534.

23. Cf. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, «El delirio del superhombre», Madrid: FCE, 2007, pp. 162-167.

Y no iría muy desencaminado el pensamiento de que el horizonte genuino del conocimiento, como horizonte que habría de dibujarse *de algún modo* más allá del simple vaivén hermenéutico de los afectos, se divisa en las proximidades de ese punto en que vamos dejando de ser simplemente humanos para llegar a ser algo por encima de nosotros mismos.

2. Me refiero a que Nietzsche alude a un *Trieb zur Erkenntnis*, o *Erkenntnistrieb*, una pulsión de conocimiento que poseería, diríamos que casi aristóticamente, a los humanos, o por lo menos a algunos de ellos. Y a continuación nos espeta que esta pulsión de conocimiento *no es en realidad tal, no es de verdad pulsión de conocimiento*, sino que sería *otra cosa*. Un mero instrumento al servicio de otra pulsión que la utilizaría a su antojo. O para decirlo con más verdad, la pulsión de conocimiento es mero instrumento al servicio de aquello que daría unidad a todas las pulsiones, cualesquiera que sean, puesto que el ser de todas las pulsiones estriba en un querer o buscar dominar a todas las demás: ocurre que el deseo es deseo de dominio. Todas las pulsiones, en su diversidad de impulsos a esto o lo otro o lo de más allá, buscarían lo mismo, dominar a todas las pulsiones, y por eso precisamente las pulsiones se pondrían a conocer. Ellas son por esa sola razón filósofas, porque el conocimiento sería un *medio* de la ampliación del poder²⁴.

De modo que el afán de conocimiento es en el fondo otra cosa que mero afán de conocimiento, y por eso no sería genuino afán de conocimiento, si queremos decirlo en sentido estricto, sino en realidad afán de poder, o sea, en principio otra cosa distinta. De modo que *el afán de conocimiento no es en principio lo mismo que el afán de poder de siempre*. Es un algo otro, que el afán de poder tomaría comúnmente a su servicio, en calidad de medio o de instrumento; o de lo mismo, desde el momento en que el afán de poder sería la unidad de las pulsiones. Tenemos entonces que el conocimiento es lo mismo que el poder, *lo mismo pero diferente*. Tomado como simple medio se adultera en alguna medida como poder, pero si se convierte en último fin, si le conseguimos supeditar todo a él, obtendríamos en cambio la sobrepotenciación del poder, por así decir.

3. Pero sería el aforismo duodécimo del Tratado tercero de *La genealogía de la moral*²⁵ el lugar textual que nos proporcionaría las indicaciones más transparentes en este decisivo asunto. Está escribiendo Nietzsche en estos pasajes sobre la dualidad esencial y contrapuesta de la voluntad de poder, que podríamos caracterizar como las respectivas perspectivas de la salud y de la enfermedad, o del señorío y la esclavitud (acción y afirmación / reacción y negación). La primera, «el genuino instinto de vida», *pone la verdad* en la corporalidad o la vivencia de la subjetividad, es decir, que esa vivencia del propio cuerpo *es sentida*, con toda seguridad, como verdadera y real (en un fragmento póstumo del Otoño de 1887, leemos: «Los *grados de rendimiento más elevados* despiertan por lo tanto respecto del *objeto* la creencia en su ‘verdad’, es decir, *realidad*»²⁶). Mientras que la enfermedad o el ideal ascético, cuando filosofa, invertirá la verdad poniendo en su lugar el error, con lo que descargará toda la violencia de su furiosa crueldad contra la misma razón, volviéndola contra sí misma (magnífica frase esta: «la

24. MBM I «De los prejuicios de los filósofos» § 6.

25. GM III 12, pp. 137-139.

26. FP IV 262.

lasciva escisión de los ascetas»: esta expresión daría idea de la profundidad de la psicología nietzscheana y de sus contundentes efectos de verdad).

Ahora bien, a esta inversión de perspectiva que violentamente habría operado y opera continuamente, en cada uno de nosotros, el ideal ascético de la vida reactiva o enferma, a ese ver las cosas como no son, *nosotros tenemos que estarle muy agradecidos*, apunta crucialmente Nietzsche. Y tenemos que estarle muy agradecidos, precisamente, *en cuanto somos seres cognoscentes o incluso hemos hecho de nuestra vida un experimento*. Por la sencilla razón de que esta manera de ver las cosas, *de modo diferente a como en realidad son* —la verdad la pone la salud, indicación decisiva para el asunto del criterio de verdad²⁷: primacía de la fuerza invasora que dice sí—, habría constituido una magnífica escuela de *objetividad o de justicia*. En rigor, esta inversión es lo único que habría hecho posible la objetividad. Es decir, el conocimiento en sentido estricto.

Se puede hablar de «conocimiento» —se puede hablar entonces de una *epistemología nietzscheana*— justamente porque podríamos ir más allá de las interpretaciones (de poder) de los afectos. Precisamente porque cabría una cierta posibilidad de hacerse dueño y señor de los afectos, o mejor dicho, de su guerra que no cesa, para de algún modo tenerlos controlados, tenerlos en nuestra mano, no tanto como en un puño, y así *utilizarlos a ellos para nuestros fines cognitivos*. Y no, por supuesto, porque se tenga la posibilidad de delimitar una esfera libre de afectos. En la famosísima referencia a Spinoza del 333 de *La gaya ciencia*²⁸, Nietzsche había puesto en cuestión radicalmente nuestra idea cultural tan secular del conocimiento como *salvación* del mundo del devenir, y como salvación por tanto de la lucha pulsional, la idea gnóstica del conocimiento como «algo divino reposando eternamente en sí mismo», precisamente mostrándonos que con él no iríamos más allá del resultado en forma de pacto, que es lo que se hace consciente, de esa guerra afectiva.

Pero habría que decir, con todo, que detectamos un tímido asomo en el propio Nietzsche de esta idea tradicional del conocimiento como «salvación» (esta vez, *salvación de la tontería* o miopía de los afectos), sin duda convenientemente transformada. El conocimiento quedaría por encima de los afectos y su guerra, pero como una afectividad sobre-elevada o potenciada por medio de algo así como la *justicia* del mirar por todos los ojos.

Por supuesto que habría únicamente un ver y un conocer perspectivistas, pero ese conocer y ese ver *no se agotarían* en la guerra hermenéutica de los afectos, sino que se constituyen de la mano de la *objetividad*, entendida esta vez, nietzscheanamente, como permitir la visión, y dar la palabra, al mayor número de ojos, en el límite a todos los ojos y a todas las voces. El hombre del conocimiento es el navegante por el mar de fuego de las perspectivas infinitas de los

27. El criterio nietzscheano de verdad como aumento de *mi* sentimiento de poder vale respecto de las dos perspectivas esenciales, la sana y la enferma. Y en ello se plasmaría que el afán de conocimiento es afán de poder. Pero, en lo esencial, la verdad la pondría la perspectiva sana, por esa primacía de la fuerza invasora que dice sí, la integridad de la fuerza que deviene. El momento del conocimiento que ahora consideramos haría en cambio referencia a la objetividad o a un tercer sentido, superior, de la verdad como justicia, que incluye las dos perspectivas esenciales. Y que apunta al conocimiento como sobrepoder.

28. GC § 333, trad. de G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

afectos. En el texto que se refiere a Spinoza se hablaba de un pacto, una especie de tratado de paz entre los afectos triunfadores, que les iba a permitir seguir en el poder en tanto coaligados. En el de *La genealogía* se nos presenta la posibilidad de controlar, de tener en nuestras manos, en nuestro poder, la mismísima oscilación hermenéutica de la salud y la enfermedad, los pronunciamientos respectivos de las dos clases de perspectivas en guerra. *De manera que las podamos separar y juntar a nuestro antojo, a Roma y a Judea, nada menos*. No sería conocimiento limitarse a ensayar una *mediación* entre salud y enfermedad cuando se dan en la misma alma (las almas más espirituales son las así desgarradas), ni ensayar una especie de *compromiso* entre las dos clases de perspectivas enfrentadas. Pero tampoco dejarlas permanecer en un duro «una al lado de la otra». Sino la capacidad de hacer uso de ellas, uniéndolas o separándolas, para extraer de este uso la posibilidad misma de la verdad como la justicia. *Pero es al mismo tiempo cierto que la verdad la pone la salud...*

Ya en el aforismo *La salud del alma* habíamos podido leer como conclusión del aforismo:

Por último, queda abierta la gran pregunta acerca de si podríamos realmente *prescindir* de la enfermedad, incluso para el desarrollo de nuestra virtud, y de si, a nivel particular, nuestra sed de conocimiento y de autoconocimiento no necesita tanto del alma enferma como de la sana: dicho brevemente, la pregunta de si la exclusiva voluntad de salud no es más que un prejuicio, una cobardía, tal vez un resto de sutil barbarie y un retroceso²⁹.

4. Así que el conocimiento estribaría en la «más espiritual» voluntad de poder, como la filosofía; o en el meta-poder, el hiperpoder o el poder mayúsculo y superlativo, o sea, en el tener en nuestro poder al poder de las pulsiones puntuales y *por eso miopes*, inevitablemente estúpidas. En el hacernos dueños de la oscilación tan a menudo vertiginosa de sus diferentes interpretaciones, que por otro lado nos constituyen. *Conocer sería purgar de su estupidez a las pulsiones*. Conocer es, por supuesto, un ejercicio pulsional —el entendimiento «castrado» no conoce nada en el sentido nietzscheano—, porque en este nivel profundo de la verdad originaria que sería la vida-voluntad de poder, conocer es lo mismo que sentir, o disolver el objeto en el magma de la vida, la vida como inmanencia y afectividad, o lo mismo que evidenciar las raíces vitales de cualquier construcción representativa o hermenéutica o cultural (significaría esto, en relación por supuesto a los dos sentidos de la fuerza, la *genealogía* nietzscheana). Ser más o menos dueños de nuestra salud y de nuestra enfermedad, de sus respectivos discursos hermenéuticos, eso sería conocer, imponer la justicia o 'la verdad' en el sentido superior que incluye a la inversión resentida. El grado de poder más elevado.

La bestia rubia fue convertida o tuvo que convertirse en animal doméstico, sufriendo desde entonces hasta lo indecible su nostalgia del desierto, de manera que su única salida o la única cura que encontró fue volver cruelmente contra sí misma el impulso de libertad y de aventura, su voluntad de poder satisfaciéndose en la sombría alegría de la tortura que es la mala conciencia. Pero solo a costa de haber enfermado tendríamos conciencia, solo por la conciencia-*Gewissen* ten-

29. GC § 120, pp. 212-213.

dríamos alma, conciencia-*Bewusstsein*, y esto y no otra cosa habría sido la condición necesaria de la promesa que es ahora el ser humano, es decir, del hecho de que es un tránsito y un ocaso, el pasar al otro lado...

3. JUSTICIA COMO REALIDAD: CONCLUSIÓN

El punto de vista de la *sabiduría trágica*, que es la «transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico»³⁰, nos colocaría a todos, y con toda brusquedad, en lo que podríamos denominar brutal encontronazo con la realidad (*Realität*), la *realidad* a secas. Una realidad que rebasaría la multiplicidad de los puntos de vista, en todo caso, o que sería la misma, en cuanto vida humana, para todas las perspectivas posibles. Esa que nos comunica de golpe la sabiduría de Sileno, un habitual en el séquito del dios, haciéndose eco de la del poeta Teognis de Megara, que ya recogiera conmovedoramente Sófocles en *Edipo en Colono*. Claro que, antes del choque atroz con esa realidad que para todos los mortales sería básicamente la misma en lo que tiene de incontrolable e indisponible en relación con las necesidades humanas más perentorias, ante todo claro está las «necesidades del corazón», se daría, por supuesto, algo así como un vislumbre o un atisbo, un efectivo pero distraído mirar con el rabllo del ojo lo terrible de la misma: «todos nosotros tenemos *miedo* de la verdad», concluye Nietzsche tras comentar a Shakespeare a propósito de *Hamlet*³¹. Si no podemos mirar de frente a la verdad porque resulta que todos le tenemos tanto miedo, es que por lo menos la hemos mirado alguna vez, antes de huir de ella, la hemos mirado pero no de frente sino de soslayo, como quien no quiere la cosa. Es justamente lo que sucedía por necesidad en el mecanismo de la *represión*, crucial para Freud, tan magistralmente descrito por Schopenhauer en su obra capital³². Si mi deseo no soporta lo real, y entonces lo intenta sumergir para que mi entendimiento no lo vea, es que antes mi entendimiento lo habría visto *de alguna manera*, y le ha dado mínima noticia de ella a mi deseo. Esa manera es el conocimiento, peculiar pero radical y definitivo, de las pulsiones, el que lograrían las unas de las otras. O esa «sabiduría instintiva» que se hace cargo de la realidad que nos trae la verdad trágica.

Por eso, para nuestro filósofo, el conocimiento vendría en último término a estribar en la aprobación, jubilosa por lo demás, de la realidad, en toda su crueldad, en el laberinto de sus insidias. Si llevo a duras penas lo real a la palabra, o si no lo saco del silencio pero lo expreso de algún otro modo, es que he podido con lo real, no lo he disimulado, ni tampoco me limito a soportarlo. Sino que amo lo real, o sea, la necesidad abrazada al azar. Nadie sería dueño de conocer, nadie es libre de jugarse la vida en el servicio a la verdad (trágica). Porque si para el fuerte es necesario conocer ya que así lo exige su fuerza: tiene que enfrentarse con lo terrible para hacerse más fuerte todavía, para el débil solo quedaría la huida, fuga o evasión de la realidad. Únicamente puede conservar su vida el débil

30. EH «El nacimiento de la tragedia» § 3.

31. EH «Por qué soy tan inteligente» § 4, p. 49.

32. Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo, Barcelona / Madrid: Círculo de Lectores / FCE, 2003, vol. II, cap. 32: «Sobre la locura», pp. 386-389.

a costa de poner mucho cuidado en que la realidad, que es desde luego la suya, no llegue siquiera a asomar la cabeza en ningún punto de su circunstancia, ni de su pensamiento.

Hombre del conocimiento es solo aquel que tiene el valor suficiente para aprobar la realidad, por definición, o el valor necesario para estar sano, en el sentido de mantenerse cuerdo, ese valor que sin duda hace falta para no caer en la locura o en la enfermedad de la razón, enajenado de la cruel realidad. No querer ver lo que se ve, no quererlo ver tal y como se lo ve. A Sócrates, el amante de la realidad: filósofo —lo decimos siendo irónicos con Nietzsche, claro está—, lo *tuvieron que matar* porque la emergencia de la realidad supone el final para el que no la puede soportar, naturalmente. O bien, se *tuvo que suicidar*, si le damos la razón a Nietzsche, porque ya estaba harto él mismo, a sus setenta años, de este bajo mundo, ya estaba harto de estar enfermo y quería curarse en la muerte. En cualquier caso, para Platón el bien se impone, la belleza se impone, contra todo relativismo. Se podría decir lo mismo de la realidad que solo se atreve a reconocer la sabiduría trágica, que siempre se acabará imponiendo al final. Una realidad que por supuesto no sería la del ideal, esa impostura del espíritu como poder causal, sino su inversión (entendida como restablecimiento): el juego de la realidad/apariencia de Heráclito de Éfeso.

— ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (—el creer en el ideal—) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo...³³.

Errar es salir corriendo, por no poder con el miedo que da la realidad, ese miedo que todos los mortales sentimos. Y la huida se verifica, lógicamente, como huida a lo que no es de ningún modo real, sino todo lo contrario de lo real, es decir, al ideal, a lo que parecería a muchos lo ideal. Ese ideal ha sido construido y amueblado por la imaginación con el único procedimiento de invertir lo real. Se han excluido de lo real todos los motivos de disgusto y sufrimiento. Se ha querido aparentar que ni el disgusto ni el sufrimiento son necesarios, que no los trae el inocente azar. Por eso se ha fingido el mundo ideal. Es su única motivación, no poder soportar la realidad, o incluso odiarla *a muerte*. La ficción en este caso adopta el perfil nítido de la simple y llana *mentira*. Es la mendacidad (*Verlogenheit*) frente a lo necesario (real) lo que denuncia Nietzsche en este punto.

Claro que la cosa sería bastante más complicada, porque nosotros somos fragmentos de realidad, y uno de tales fragmentos que sería yo, para no ser capaz de aprobar la realidad, tendría que ser una «realidad fracasada»: hipersensible al sufrimiento, con un absoluto predominio en su cuerpo del dolor frente al placer, alguien, en suma, que sufre de sí mismo. Y como la realidad de ningún modo sería la de una supuesta causalidad espiritual sino, muy al contrario, la realidad de los instintos y las pulsiones —la realidad de los cuerpos, los gestos, los ademanes, las miradas— entonces se trata de vida que iría hacia abajo, vida que desciende por la pendiente, la de la pura impotencia de la *décadence*, cuya

33. EH Prólogo § 3, p. 17.

única posibilidad de autoconservación sería por supuesto la huida, la inversión y también la práctica del vampirismo.

La vida ascendente encuentra su última y definitiva heroicidad en la ascesis del conocimiento. Una suprema oportunidad de ponerse en juego, de perderse en el laberinto para luego volver a encontrarse, de bajar hasta las profundidades más terribles de la caverna de la existencia. Y al afirmar esta realidad cruel cuando la va conociendo, la vida ascendente se enaltecería aún más y cada vez más, intensificándose en una alegría como tal injustificable³⁴. En eso consistiría propiamente lo trágico.

El caso de la fe sería radicalmente opuesto, si nos permitimos dar por hecho que la fe hace bienaventurados a los hombres. La alegría de la fe, la alegría en Jesucristo de la que nos habla el cristiano, consiste más que nada en la seguridad familiar del que se ha puesto a buen recaudo, blindándose para que la realidad ni siquiera le roce. Esperanza y amor vienen a reforzar en un segundo momento este encapsulamiento a toda prueba que nos brindaría la religión en cuestión.

El amor es el estado en el cual, la mayoría de las veces, el hombre ve las cosas como *no* son. Aquí se encuentra en su cumbre la fuerza ilusoria, lo mismo que la fuerza dulcificadora, *transfiguradora*. En el amor se soportan más cosas que en cualquier otra situación, se tolera todo. Había que inventar una religión en que se pudiera ser amado: así se está más allá de lo peor que hay en la vida — no se lo ve ya en absoluto³⁵.

Estamos, entonces, ante otro aspecto de la verdad, tal vez el definitivo, que sería opuesto al más arriba comentado. Porque ya no se trata ahora, en absoluto, del conocimiento-arte con su poder de transfiguración o glorificación de lo peor, sino de la ciencia rigurosa de la Modernidad, hacia la que ya nos habrían encaminado los griegos y los romanos antiguos. Una ciencia que nos sitúa ante las cosas tal y como son, y que por tanto no puede ser sino amiga y aliada de la filosofía trágica. Una ciencia entendida ante todo como método y arte de saber leer (el filólogo, el médico), con la que habríamos conquistado por fin ese *sentido para los hechos* que sería nuestra conquista última y más importante. No desfigurar, *no falsear los hechos con interpretaciones*, tomarnos el tiempo que haga falta antes de decidirnos, estar a la espera, suspender el juicio³⁶ (jamás la verdad se ha colgado del brazo de un incondicional). Por eso justamente afirma Nietzsche que el conocimiento es el único enemigo del sacerdote.

Después de la *Umwertung*, como se deduce de lo que llevamos comentado, el criterio nietzscheano de verdad vendría a ser el mismo que su criterio de bondad: «¿Qué es bueno? — Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad»³⁷. Quien tiene el poder de enfrentarse a la realidad multiplicaría con ello su poder al asimilarla. Quien carece del poder necesario para hacerlo huirá a la nada de la enfermedad mental o a la nada del otro mundo.

34. Cf. Clément Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, trad. de Rafael del Hierro, Madrid: Acuarela Libros, 2000. No debe ser pasada por alto frívolamente la afirmación de que la obra de Rosset constituye el desarrollo más efectiva o más genuinamente nietzscheano de todos los sedicentes nietzscheanos franceses.

35. AC § 23, Madrid: Alianza, 1974.

36. AC § 52, p. 90.

37. AC § 2, p. 28.

Jesús de Nazaret había reducido la realidad entera y tan compleja a la «vida», lo más «interior», «íntimo», considerando toda exterioridad y toda fijeza solo como símbolo o símil para poder hablar de esa vida interior suya y nuestra. No resistir al mal, no oponerse al malvado que te ataca era el núcleo vivo de la nueva práctica que aseguraba la felicidad a todos en este mundo. Esta pretensión de instalarse más allá de toda lucha significa una salida de la realidad que les puede seguir siendo necesaria a muchos hombres, como ocurre por ejemplo a los budistas de nuestros días. En contraposición a este diagnóstico, el movimiento histórico-mundial que pusiera en marcha Pablo de Tarso bajo el símbolo de la cruz lo va a leer Nietzsche, simplemente, como odio mortal, instintivo, a la realidad. El odio instintivo que busca invertir la situación real.

Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empujeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de «otra» vida distinta de esta, «mejor» que esta³⁸.

No se trataría tanto de lo innoble de mentir cuanto de la finalidad de la mentira. En principio, cabrían «mentiras» que potenciaran la vida. Pero juzga Nietzsche que sucede todo lo contrario en el caso de la gran mentira cristiana, por ejemplo y sobre todo la de la inmortalidad. En cuanto a la «mentira» del arte —el hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad—, lo que tendríamos que tener en cuenta es que en el caso del artista trágico su «apariencia» no es sino la realidad *una vez más*. Su selección, su corrección de la realidad no son de ningún modo huída de la realidad sino todo lo contrario, *potenciación* de la misma. Se puede seguir, entonces, poniendo el énfasis en el valor cognoscitivo del arte trágico.

Se atenúa así la contradicción con el primer momento de nuestro trabajo, el del arte-conocimiento: conocer la realidad significa aprobarla, incluso amarla. Porque la realidad cruel que es aprobada deja de ser dolorosa justo en la medida en que ha sido convertida en combustible de nuestra alegría. En prueba suprema de nuestra fuerza, prueba superada. Una vez más, transformar el estiércol el oro es lo que de verdad haría el conocimiento-arte. El máximo realismo sería entonces el de la fuerza de transfiguración más elevada³⁹.

38. CI «La 'razón' en la filosofía» § 6, Madrid: Alianza, 1973.

39. Esta idea surgió en el curso de una conversación con mi amigo al profesor Juan Ignacio Morera de Guijarro. Le manifiesto aquí mi agradecimiento por la clarificación que me aportó.