

SOBRE «CÓMO VIVIR».
EL «ESPÍRITU LIBRE» INTERPELADO POR SÓCRATES
On «How to Live». The «Free Spirit» questioned by Socrates

Katia Hanza

Pontificia Universidad Católica del Perú

RESUMEN: El artículo aborda la manera en que la clásica pregunta socrática sobre «cómo vivir» es asumida por Nietzsche en la obra intermedia. Se trata de mostrar cómo la renuncia a la moral no contradice la aspiración de dar forma a la vida de manera racional. Para ello, se consideran las implicancias de la pérdida moderna de toda obligatoriedad normativa y se estudia el vínculo entre el «espíritu libre», desasido de certezas, y el «gusto», entendido como instrumento para desprenderse de abstractas pretensiones morales.

Palabras clave: Sócrates – gusto – modo de vida – espíritu libre

ABSTRACT: The article discusses the way in which Nietzsche assumes the classic Socratic question on «how to live» in his middle work. It tries to show how the renunciation of morals does not contradict the aspiration to form a rational life. Thus, we will consider implications that involve the modern loss of all compulsory regulations. Moreover, we will examine the link between «free spirit», detached from certainties, and «taste», understood as a tool to remove abstract moral pretensions.

Keywords: Socrates – Taste – Way of Living – Free Spirit

En octubre de 1886 Nietzsche le escribe a Köselitz: «Confío en estar gracias a mi gusto por encima del ‘escritor y pensador’ Nietzsche; y quizá soy un poco más digno que el arrogante propósito que se halla en la palabra ‘espíritu libre’»¹. Explicar esas palabras significaría desenredar una madeja de varios hilos, filosóficos y personales, entremezclados y enredados hacia adelante y hacia atrás. Entre esos hilos están sus dificultades para encontrar editores², las nuevas ediciones de sus viejos libros³, los notables prefacios que Overbeck lee uno tras otro, y

1. KSB VII 274. Carta a H. Köselitz del 31 de octubre de 1886.

2. La casa editorial de Nietzsche, Schmeitzner, toma cada vez más partido por la agitación antisemita, de la que Nietzsche quiere mantenerse, a sí mismo y a sus libros, lejos. Pero, además, la editorial tiene serias dificultades económicas, de forma que busca vender los derechos sobre los libros de Nietzsche que no eran nada rentables. Cf. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München: DTV, 3 vols., vol. 2, pp. 355 s., 403 ss. Cf. también R. J. Benders y S. Oettermann, *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, München: Hanser, 2000, pp. 634 ss. El hecho es que a partir del cuarto libro de *Así habló Zaratustra* Nietzsche ya se había visto obligado a asumir los costos de la publicación de sus libros.

3. *Humano demasiado humano* (que se convertirá en el volumen I), *Opiniones y sentencias va-*

que califica como «la emocionantísima Odisea en el reino de los pensamientos»⁴. También está presente un problema filosófico clave: cuándo, o mejor aún, por qué el «espíritu libre» es arrogante⁵, y qué caso tiene calificarlo con adjetivos éticos. Además, no debemos pasar por alto que precisamente «el espíritu libre» es tema de la segunda sección de *Más allá del bien y del mal*, publicado en agosto de 1886, es decir, *antes* de la carta a Köselitz.

En razón de todo lo importante que esa madeja trae, quizá pase inadvertida una cuestión insustancial, confusa, paradójica: el «gusto» de Nietzsche está «por encima del ‘escritor y pensador’ Nietzsche». ¿Cómo es esto? Una respuesta directa la obtenemos del propio Nietzsche: «no soporta»⁶ *Humano, demasiado humano*, como tampoco, dicho sea de paso, *El nacimiento de la tragedia*. Su respuesta puede parecernos arbitraria, pues en efecto, en ocasiones apelar al «gusto» no es otra cosa que optar por un capricho. Pero otra respuesta posible es que el «gusto» no sea algo arbitrario, y que, entonces, hay razones para que el filósofo se sirva de él. De hecho, está la famosa y curiosa etimología que Nietzsche en un póstumo temprano ofrece:

También *sophos* no significa sin más, sabio en el sentido usu[al]. Etimológicamente pertenece a *sapio*, saborear, *sapiens* el que saborea *saphes* saboreable. Nosotros hablamos de «gusto» en el arte: para los griegos la imagen del gusto es mucho más amplia⁷.

Según Nietzsche, el «gusto» para los griegos es algo tan amplio que está unido a la sabiduría, y, tendríamos que conceder, no puede ser en ningún caso

rias y *El caminante y su sombra* (que se convertirán en el volumen II), *El nacimiento de la tragedia* (en este caso se agregará el «Ensayo de autocrítica»), *Aurora* y la *Ciencia jovial* (con un quinto libro y un apéndice: *Las canciones del príncipe Vogelfrei*). Las nuevas ediciones aparecerán en octubre de 1887.

4. Frase que por supuesto encanta a Nietzsche, y cita en una carta a Köselitz del 18 de julio de 1887. KGB VIII 113. Sobre los prefacios cf. en especial G. Meléndez, «Primeros revuelos en la escuela de la sospecha. El ingreso a la obra de Nietzsche desde el prólogo a *Humano, demasiado humano*»: *Instantes y azares* 9 (2011), 15-34. W. Stegmaier se ocupa brevemente de todos ellos: *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, Darmstadt: WBG, 1994, pp. 45 ss. En el recuento de la *Odisea* está el destacado «Ensayo de autocrítica» para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* (1886).

5. A juzgar por el prefacio de *Humano, demasiado humano*, el «espíritu libre» es arrogante cuando sus virtudes —«voluntad de autodeterminación, de autovaloración», «voluntad de libre albedrío» (Prefacio § 3)— le «dominan» (Prefacio § 6). Le falta algo fundamental para abandonar su arrogancia: «aprender a captar lo perspectivista de toda valoración» (*ibid.*). Cito de acuerdo a la traducción de A. Brotons, Madrid: Akal, 1996, 2 vols. KSA II 16 s. y 20 (HH I pp. 37 y 39).

6. KSB VII 274. Carta a H. Köselitz del 31 de octubre de 1886.

7. KGW II 4, 217 ss. (Anotaciones para las clases sobre los filósofos preplatónicos); cf. también KSA VII 448 (verano de 1872-comienzos de 1873) que sirve a KSA I 816 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*). También KSA VIII 538 (verano de 1878). Este apunte es de la época de preparación de *Opiniones y sentencias varias*. Además OSD § 170, KSA II 449: «¡Bienaventurados los que tienen gusto, aunque sea un mal gusto! Y no sólo bienaventurado: también sabio puede llegarse a ser solamente gracias a esa propiedad; por eso los griegos, que en tales cosas eran muy sutiles, designaban al sabio con una palabra que significa *el hombre de gusto* y llamaban a la sabiduría, tanto artística como del conocimiento ‘gusto’ (*sophia*)». Según R. Reuber, Nietzsche comprendió los cambios en su filosofía como cambios de su propio gusto (cf. *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*, München: Fink, 1988, p. 89). La etimología del griego *sophía* que Nietzsche ofrece es aventurada e indemostrable. En cambio la etimología latina de gusto y *sapio* es correcta. Cf. sobre *sapio* A. Walde y J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Universitätsverlag, 1982.

arbitraria, sino justa, razonable e impregnada de amor, pues ¿de qué otra forma nombrar a aquello que le faltaría a la sabiduría si sólo fuese justa y racional? ¿Pero, tiene caso haber ampliado tanto la cuestión del «gusto»? ¿No es este uno de esos enigmas y laberintos por los que el escritor, pensador o filósofo Nietzsche se complace en introducirnos? Mejor volvamos simplemente a la carta del señor Nietzsche. Estar «por encima del ‘escritor y pensador’ Nietzsche», podría ser, ya ahora, teniendo en cuenta el prefacio de *Humano, demasiado humano I*, haberse librado de un determinado móvil que anima la «arrogancia» del «espíritu libre»: su «odio hacia el amor»⁸. ¿Quizá con esa explicación estaríamos ante el filósofo Nietzsche que es, como con razón dice Danto, el único que importa?⁹

Para dar con el filósofo Nietzsche en materia de moral quisiera prestar atención a su relación con Sócrates, el filósofo principalmente preocupado con las cuestiones humanas. Intentaré poner de manifiesto que cuando Nietzsche lidia con el «espíritu libre», está haciendo suya la vieja pregunta socrática por la mejor forma de vida¹⁰. *Humano, demasiado humano, Opiniones y sentencias varias, El caminante y su sombra, Aurora y La ciencia jovial* son libros en los que el «espíritu libre» se está formando porque le concierne la pregunta ético-socrática sobre cómo vivir. Para responder a Sócrates, el «espíritu libre» recurre al «gusto», con su triple rasgo ético, estético y epistemológico, pues es un excelente aliado en la construcción de un modo de vida que pueda sostenerse sin certezas. Si hay algo, en efecto, que el «espíritu libre» busca dejar finalmente atrás es cualquier punto de apoyo «metafísico». Pondré el acento en explicar «cómo vivir», según Nietzsche, si en ello está implicado el «gusto», como instrumento privilegiado contra las certezas e interpretaciones metafísicas, y modo ético de dar forma a la propia vida.

No seguiré entonces «la emocionantísima Odisea en el reino de los pensamientos», esto es, las transformaciones y «victorias» de las que se jacta el filósofo en sus prefacios para explicarle al lector el camino recorrido. Sino que me concentraré en la obra intermedia e indagaré dos cuestiones: ¿Importa la pregunta de Sócrates con relación al «espíritu libre»? ¿Sirve la categoría del «gusto» para responderla?

Buscaré mostrar la pertinencia de ambas cuestiones siguiendo una serie de pasos. Consideraré, primero, como problema del «filosofar históricamente», la pérdida moderna de obligatoriedad normativa. Segundo, intentaré mostrar que para Nietzsche tal pérdida pone a la moral en un doble problema: como «hecho» y como «tarea». Tercero, me ocuparé de los juicios de valor en su doble dimensión ética y estética. Por último, intentaré mostrar que gracias a las capacidades desplegadas y puestas de manifiesto en el arte, como el «gusto», Nietzsche responde

8. HH I, Prefacio § 3, KSA II 16.

9. Cf. A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980, p. 10.

10. Lo hace explícitamente en A § 9, trad. de G. Dieterich, Madrid: Alba, 1999; KSA III 23. G. Campioni aborda este mismo problema en el acápite «Sócrates espíritu libre» del capítulo dedicado a Sócrates de su libro *Nietzsche: crítica de la moral heroica*, Madrid: Avarigani, 2011. Campioni muestra que Nietzsche aprecia el Sócrates de Jenofonte, amable y humano; un «espíritu libre» porque sirve a la emancipación del individuo. Además, ofrece un análisis cuidado y diferenciado de cómo Nietzsche lidia con Sócrates desde la obra temprana. Son fundamentales las fuentes tempranas de Nietzsche que Campioni identifica y la bibliografía actual sobre Sócrates.

a Sócrates: son los «criterios singulares de valoración» los que permiten «hacernos a nosotros mismos».

1. «FILOSOFAR HISTÓRICAMENTE»¹¹: «ETICIDAD POR OTRAS RAZONES»¹²

En el marco del «filosofar históricamente» que *Humano, demasiado humano* enfáticamente planteó, *Aurora* es consecuente con su subtítulo: «Pensamientos sobre los prejuicios morales». La moral, en efecto, es analizada y presentada como una forma histórica del mundo humano, variada y variable. En tanto formación histórica su obligatoriedad se ve cuestionada, pero no porque nos sea posible adoptar o no arbitrariamente un punto de vista moral.

Consideremos las *razones históricas* que han contribuido al debilitamiento de las obligaciones morales. Nietzsche sostiene que las épocas prehistóricas se diferencian de las históricas porque en las últimas desprenderse de una costumbre o tradición es justamente hacer historia¹³. No se trata de un razonamiento circular o de una definición nominal, es más bien una hipótesis metodológica¹⁴ para prestar atención a aquello que filosóficamente le interesa: la moral. En los tiempos históricos decrecen las ataduras a las costumbres o tradiciones, y ello trae consigo que la autoridad de la moral sea puesta cada vez más en cuestión. Nietzsche piensa, además, que en su propia época coexisten todos los estadios y modos de la eticidad o de la moralidad, y ante tal situación pregunta: «¿Para quién hay en general todavía algo estrictamente vinculante?»¹⁵ Pero importan sobre todo las *razones filosóficas* en la pérdida de lazos vinculantes:

«Negar la eticidad» — puede significar, por un lado: negar que los motivos éticos que los hombres aducen los han conducido a sus acciones, — es, pues, la afirmación de que la eticidad consiste en palabras, y forma parte del engaño burdo y refinado (en especial, el autoengaño de los hombres), y sobre todo quizá de los más famosos por su virtud. Por el otro lado, puede significar: negar que los juicios morales se basan sobre verdades. En este caso se admite que los motivos de la acción son verdaderos, pero que, de este modo, *errores*, como fundamento de todo juicio ético, impulsan a los hombres en sus acciones morales. Éste es mi punto de vista...¹⁶.

Los lazos morales o éticos vinculantes, su obligatoriedad, se han vuelto cuestionables, pero no simplemente porque los supuestos motivos de las acciones no

11. HH I § 2, KSA II 25.

12. A § 103, KSA III 92.

13. «En tiempos prehistóricos espacios de tiempo inconmensurables son determinados por la costumbre (*Herkommen*), no ocurre nada. En épocas históricas es cada vez el hecho (*Faktum*) un desprenderse de la costumbre, una diferencia de opinión, es la libertad de espíritu (*Freigeisterei*) la que hace historia». KSA VIII 352 (octubre-diciembre de 1876). Las traducciones de los póstumos son más. Cf. también KSA IX 14 (comienzos de 1880), HH I §§ 224, 225, 228 y 248 y A § 9.

14. Sobre la crítica de Nietzsche a los métodos filosóficos y las características de los suyos propios, cf. C. Denat, «Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*»: Nietzsche ou la recherche d'une méthode sans méthodologie»: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 282-308.

15. HH I § 23, KSA II 44.

16. A § 103, KSA III 91. Traducción ligeramente modificada pues Nietzsche emplea tanto el término *Sittlichkeit* o *sittlich* como *moralisch*, cosa que la traductora de la edición citada no tiene en cuenta.

correspondan a la realidad, a la verdad. Este tipo de escepticismo sería, según Nietzsche, propio de La Rochefoucauld, y aunque está justificado, él da un paso más. Niega la moral porque los motivos reales de las acciones morales se basan en la suposición de que se sostienen en verdades. «Filosofar históricamente», en cambio, permite poner en cuestión los presupuestos de la moral, su validez u obligatoriedad, y sacar a la luz sus «errores»¹⁷. El escepticismo se dirige también—visto formalmente— contra la pretensión de la moral de sostenerse en verdades, pues «no hay verdades absolutas»¹⁸.

Renunciar a la moral, aceptar que los juicios morales no sean obligatorios no es algo que el «inmoralista» Nietzsche tome como mejor le plazca. Le importa poner de manifiesto la dimensión de tal acontecimiento, y para ello no escatima recursos retóricos y literarios¹⁹, pero también está en juego una aspiración primordial: la de una vida lograda²⁰. Sin perder tampoco de vista el problema de fondo: para Nietzsche la disolución de la moral es tanto un momento histórico como una tarea a lograr.

2. LA MORAL COMO «HECHO» Y «TAREA»

Vale la pena advertir que para Nietzsche la disolución de la moral no es un suceso irrelevante. Ciertamente, él presta atención a las idiosincrasias de pueblos e individuos, a los motivos inescrutables de las acciones; incluso la aforística de sus libros puede hacernos despertar la sospecha de que estamos ante descripciones volátiles, o, en el peor de los casos, arbitrarias. Y, sin embargo, insiste Nietzsche en que la disminución de la obligatoriedad de las normas morales no es un resultado contingente, producto de una simple actitud o de una predisposición casual. Más bien sostiene: «La crítica de la moralidad es una etapa superior de la moralidad»²¹. Hacer esa crítica significa que la filosofía se sirve de la historia, pero no sólo para desenmascarar el pensamiento metafísico²², sino sobre todo porque gracias ella puede darse razón del doble problema de la moral: su sentido como «hecho» y como «tarea».

17. Cf. también KSA IX 56 (primavera de 1880).

18. HH I § 2, KSA II 25.

19. Que la retórica juega un papel primordial en la filosofía práctica de Nietzsche, lo indica el siguiente apunte del verano de 1880: «En fin, es imposible con el lenguaje de la verdad surtir efecto: la retórica es necesaria, es decir la vieja costumbre de ser impulsado sólo por ciertas palabras y motivos, gobierna y exige el ropaje de la verdad». KSA IX 160 s. El empleo de medios retóricos y literarios se desprende del hecho de que para Nietzsche el conocimiento o la ciencia «sólo puede mostrar, no mandar». KSA IX 354, cf. también 352 (primavera de 1889) y KSA IX 403 (invierno de 1880-1881).

20. Por ejemplo, en estos términos: «La obra de arte de la vida feliz es encontrar la situación en la que lo agradable-momentáneo es también lo útil-durable, donde los sentidos y el gusto llaman a lo mismo bueno, lo que la razón y la prudencia llaman bueno». KSA IX 442 (primavera-otoño de 1881).

21. KSA VIII 544 (verano de 1878). Cf. también VIII 352 (octubre-diciembre de 1876), sobre el origen de la eticidad en la costumbre cf. A § 9, KSA III 21 s.

22. Ese desenmascaramiento sería a lo sumo lo que el primer «espíritu libre» estaría en condiciones de lograr. Cf el Prefacio de 1886 «Con malévolos risa [el «espíritu libre»] da vuelta a lo que encuentra oculto, tapado por algún pudor: trata de ver el aspecto de las cosas cuando se las invierte». HH I, Prefacio § 3, KSA II 17 (trad. ligeramente modificada).

Nietzsche asume, por un lado, que con el fin de la «metafísica» no puede darse una respuesta a la pregunta socrática por la mejor forma de vida que pretenda validez incondicional²³. Semejante pretensión sólo puede legitimarse en la «verdad». Por otro lado, no es dable prescindir de la historia para comprender la disolución de la moral. La historia nos muestra distintas concepciones morales y formas de vida, nos hace conocer el afán de los individuos por una vida lograda. Para los actores morales la contraposición entre la exhortación moral por una mejor vida y la variabilidad histórica podría ser importante, pero es solo un aspecto de la reflexión de Nietzsche sobre la moral. Él nos induce a ver con sorpresa y extrañeza las variaciones en las costumbres y valoraciones morales, de modo que su inestabilidad sirva como acicate para reflexionar sobre la propia vida. Así, reformula el viejo *topos* de la teoría, lo une a la conciencia histórica y lo aplica al mundo del *ethos*. Con ello dirige la atención al otro aspecto de la moral como problema: su disolución como «tarea».

El rechazo de Nietzsche a la moral no es contradictorio con la aspiración a dar forma a la vida de manera racional. Expresamente sostiene: «Niego, pues, la moralidad como niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos»²⁴. El «espíritu libre» renuncia a supuestos «metafísicos», pero no a darle una forma racional a la propia vida. En las «suposiciones metafísicas» advierte que allí obra el placer humano por fabular, en detrimento, claro está, de métodos más lúcidos para considerar la moral. En la pretensión de validez incondicional reconoce una exigencia que no es compatible ya con puntos de vista epistemológicos más racionales. Y en lo que concierne a aceptar por tradición juicios o prejuicios morales arriesga a explicar su origen en términos contrarios a la razón: por «temor»²⁵, por ejemplo. Pese a todo, la «razón» está en todos los casos presente, «pero se la orienta mal y se la desvía artificialmente»²⁶: para tejer un mundo ilusorio, para negar el conocimiento (histórico, fisiológico, psicológico) y para reforzar el temor y la superstición. Dar racionalmente forma a la vida debe ayudar a evitar tales desviaciones de la razón, y —enfatisa Nietzsche— no debe pasarse por alto que es siempre a los individuos a quienes tal cuestión importa.

Se requiere de otras razones para juzgar las acciones morales:

No niego [...] —dando por supuesto que no soy un necio— que muchas acciones calificadas de inmorales han de ser evitadas y combatidas; como también han de hacerse y favorecerse muchas calificadas como morales, — pero propugno lo uno y lo otro *por razones diferentes a las hasta ahora propugnadas*. Tenemos que

23. Este aspecto ha sido en general desatendido. Por ejemplo, el estudio de W. J. Dannhauser, *Nietzsches View of Socrates*, Ithaca: Cornell University Press, 1974, trata de una manera más diferenciada los primeros y últimos libros de Nietzsche que los intermedios (*Humano, demasiado humano* hasta *La ciencia jovial*). De la obra intermedia parece ser importante sólo un cambio, aunque fundamental, en la figura de Sócrates: de ser el filósofo «optimista» en la obra temprana, se convierte en el «pesimista» de la obra intermedia. La razón: el Sócrates moribundo o suicida es hostil a la vida (GC § 340). Pero tal imagen debe contrastarse contra otra que también está en la obra intermedia: el que enseña la «alegría de vivir» (CS § 86).

24. M § 103, KSA III 91.

25. Cf. A §§ 142, 241, 309, 310 y 538.

26. Cf. CS § 6, KSA II 542. Nietzsche se refiere concretamente a que se desvía a la razón de las «cosas más próximas», que son fundamentales para la vida de cada uno.

reeducarnos, — para por fin, quizá mucho más tarde, alcanzar algo más: sentir de otra manera²⁷.

Otras razones que aquellas ancladas en la metafísica son necesarias para favorecer las acciones éticas y evitar las que no lo sean. Que esas razones posteriormente sirvan para cambiar el modo de sentir, se desprende del análisis «psicológico»²⁸ e histórico de las acciones morales y de la «segunda naturaleza» que el hombre como ser histórico adquiere, y cuya peculiaridad consiste en que no es dable establecer una «primera naturaleza»²⁹. Lejos de proponer determinaciones ontológicas del ser humano, Nietzsche quiere dirigir la mirada al mundo histórico de las costumbres, reformulando el criticismo de Kant y el fenomenalismo de Lange, y buscando sustraerse a todo planteamiento reduccionista³⁰. Postular que se conoce lo que en última instancia sea el hombre es una ilusión metafísica, denunciada por el criticismo. Y en tal sentido, agrega Nietzsche, el conocimiento de la «primera» naturaleza estará siempre mediado por determinaciones históricas y fisiológicas. Cuál sea efectivamente el origen de nuestros sentimientos y conceptos morales, en general, es imposible de establecer. Histórica y fisiológicamente hemos adoptado una «segunda naturaleza» cuya comprensión nos es asequible y viable. Aunque compleja, ella está tejida de los mismos elementos que le dan sentido, vale decir, de nuestra razón, nuestros sentimientos, nuestros conceptos.

Pero ¿cuáles son esas razones, distintas a las de la metafísica? Cualquiera sea la respuesta, la pregunta subraya Nietzsche finalmente siempre toma su impulso de una exigencia práctico-individual, y no simplemente teórica, de conducir la propia vida de acuerdo a las propias razones. Este punto de partida que ciertamente es idéntico al de la filosofía no es ajeno a las razones sobre los juicios de valor. Sólo que Nietzsche es escéptico sobre si puede haber un punto de vista que pueda ser en general compartido, y a partir del cual las cuestiones de valor puedan decidirse de manera obligatoria; y si más bien no debemos conformarnos con la idea de dar razón sobre los contenidos realizables de los valores que propugnemos, siempre a partir del horizonte limitado de nuestras vidas. Al re-

27. M § 95, KSA II 91 s.

28. El papel de la «psicología» en la filosofía de Nietzsche es, como lo ha mostrado P. Wolting, fundamental (cf. «Der Weg zu den Grundproblemen». Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche»: *Nietzsche-Studien* 26 [1997], 1-33). Su estudio se concentra en la filosofía madura de Nietzsche. M. Brusotti indica con razón que en la obra tardía tiene lugar un cambio de paradigma: de un modelo mecánico de fuerza a uno dinámico, modelo que le permitirá analizar determinados fenómenos «psicológicos»: aquellos a los que le dedica los tres tratados de *La genealogía de la moral* (cf. «Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'»: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 81-135).

29. Cf. A §§ 38, 103, 107, 117 y 534, KSA III 45, 89, 95 s., 110 y 305.

30. J. Salaquarda ha estudiado con mucho cuidado la radicalización del criticismo kantiano que Nietzsche lleva a cabo por intermedio de Schopenhauer y Lange. Cf. «Nietzsche und Lange»: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 236-260; «Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche»: *Annali XXII/1* (1979), 1-45; «Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie», en L. Bachmann (ed.) *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M.: Knecht, 1985, pp. 27-61; «Leib bin ich ganz und gar... – Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche»: *Nietzsche Forschung* I (1994), 37-50. También es fundamental a este respecto el libro de V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München: Beck, 1995.

clamar o poner en juego la verdad con el propósito de justificar un punto de vista general compartido la moral, piensa Nietzsche impone a todos los individuos una misma medida. Pero, sostiene en un póstumo: «No hay ningún bien, ningún mal (*Böses*) en sí. Las ‘verdades generales’ de la moral quieren formar a los hombres idénticos entre sí — gracias a errores profundamente unidos con los instintos»³¹.

Si esta lectura es correcta, es decir, que la pretensión de verdad en la moral no presta atención a las *condiciones efectivas* en las que se emiten los juicios de valor, condiciones que nos permiten formar los criterios indispensables para valorar algo determinado y no otra cosa, entonces, las razones que Nietzsche exige para juzgar las acciones morales no pueden nunca desligarse de las acciones reales. Se trata de «otras» razones que las «morales», si se entiende por moral aquello que Nietzsche propone: un punto de vista más allá del mundo concreto de las acciones. Desde esta perspectiva se encuentran puntos de contacto entre Nietzsche y la doctrina tradicional de la prudencia. Por cierto, sólo en el sentido de que se trae a colación una instancia que considera y pone a prueba criterios relativos a *determinadas situaciones*, pues Nietzsche no parte de la pregunta aristotélica sobre las condiciones de las acciones (importante en los inicios de la tradición de la prudencia³²), sino de la cuestión socrática: «¿cómo debe uno vivir?»³³.

3. LOS HUMANOS JUICIOS DE VALOR

Es dable, piensa Nietzsche, responder a Sócrates, pero bajo la condición de tomar en cuenta al hombre íntegramente. Para ello le ayudará revisar y radicalizar el planteamiento trascendental. Comparte con Kant una reserva crítica frente a los juicios que puedan emitirse sobre el ser en su conjunto, sobre la realidad como un todo y sobre el mundo en sí. Dar juicios sobre el valor de las acciones morales en general, significaría para Nietzsche recaer en la metafísica pre-crítica. También, como Kant, toma como punto de partida al hombre; sin embargo, Kant legitimó los juicios morales (como los estéticos y epistemológicos) en las capacidades racionales del sujeto. Nietzsche, en cambio, nos hace ver que lo único con lo que podemos contar es con nuestra propia vida. Si para asumir plenamente tal condición, tiene que dejarse de lado la pretensión de validez general, él asume tal condición consciente y voluntariamente. Así, frente a las pretensiones generales de la moral, reivindica la exigencia de darle forma a la propia vida³⁴,

31. KSA IX 235 (otoño de 1880); cf. también KSA VIII 238 ss., 277 (otoño de 1880).

32. *Phronesis* (o *prudentia*) significa una sabiduría práctica o una facultad de juzgar práctica, en virtud de la cual el hombre considera su acción en una situación, infiere posibilidades para actuar y elige inteligentemente entre ellas. Así la facultad de juzgar es inmanente al actuar con inteligencia. Aristóteles introduce la facultad de juzgar (*krisis*) vía el concepto de *synesis* (comprensión) en la filosofía práctica. La *synesis* es parte integral de la *phronesis* o *prudentia*. Cf. *Ética a Nicómaco*, III, 5 (1113 a2-14) y VI, 11 (1143 a6-10). Sobre la actualidad del concepto aristotélico de *phronesis* cf. H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, pp. 38-63; también M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg: Rombach, 2 vols., 1972/1974.

33. Platón, *Gorgias*, 492 d5.

34. Cf. GC § 290, trad. de J. Jara, Caracas: Monte Ávila, 1992, pp. 167 s., KSA III 530.

aspecto que ha sido puesto de manifiesto y estudiado por distintos intérpretes³⁵. Yo quisiera ocuparme del marco a partir del cual la pregunta por la mejor forma de vida toma su punto de partida.

Tal marco es comprensible en términos del «filosofar históricamente». Filosofar con ayuda de la historia no sólo significa que todas las producciones humanas son algo que «ha devenido»³⁶, sino también que somos conscientes de ello. Nietzsche saluda con su época la despedida de la metafísica y la puesta en valor de las ciencias, pero sospecha de sus convicciones triunfalistas o dogmáticas. Tan pronto se abriga la esperanza de poder decidir con ayuda de las ciencias sobre el «sentido de la vida»³⁷, dirige Nietzsche la atención a los orígenes del conocimiento, a su limitación fisiológica, a su cercanía con el arte, por tratarse de construcciones o proyecciones humanas. No hay que pasar por alto que para los contemporáneos de Nietzsche la ciencia era poco menos que sagrada. Por eso, muchas de sus formulaciones exageradas (por ejemplo del «conocimiento como ilusión») pueden ser vistas como correcciones frente a suposiciones ingenuas o dogmáticas. Al mantener a raya las pretensiones dogmáticas de las ciencias, consigue Nietzsche ampliar considerablemente el espectro de la reflexión filosófica. Veamos por qué.

Tanto el conocimiento científico como la experiencia estética pueden contribuir al examen o comprensión de una mejor forma de vida, como también a ampliar la razón y no simplemente a abandonarla³⁸. Pero tomarlos en cuenta no significa adoptarlos como modelos determinantes. El conocimiento científico y la experiencia estética son más bien el trasfondo para dar una respuesta *realizable* a la pregunta de Sócrates. La ciencia y el conocimiento son, por un lado, incapaces de explicar el «sentido de la vida», una expresión que entre tanto se ha convertido en algo meramente trivial. Por otro lado, sus esfuerzos por alcanzar la verdad son una bienvenida defensa contra postulados metafísicos. Ahora bien, en el arte y en la experiencia estética las cosas son al revés: carecen de instancias lógicas o de inteligibilidad plenamente racional, pero su relación constitutiva con lo individual las convierten en recursos insustituibles para trazar los rasgos de la interpelación por una vida mejor. Básicamente por dos razones.

En primer lugar, en el arte o en la experiencia estética la contraposición metafísica entre cuerpo y espíritu se diluye. En ellas se hacen patentes los continuos tránsitos y posibles nexos entre cuerpo y espíritu³⁹. Por ejemplo, con relación a la música y en el contexto del diagnóstico de la experiencia estética de su propio tiempo, Nietzsche critica la concepción de Schopenhauer de la música

35. Además de R. Reuber, *op. cit.*, están: R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989; A. Nehamas, *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl, 1991; M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. Sobre la reformulación de Rorty del pensamiento de Nietzsche cf. J. Früchtel, «Ethik und Ästhetik. Eine nachmetaphysische Attraktion»: *Philosophische Rundschau* 39/1-2 (1992), 5 ss.

36. Nietzsche sostiene, en realidad, que el «pecado original» de los filósofos es que «no quieren aprender que el hombre ha devenido». HH I § 2, KSA II 24.

37. Cf. V. Gerhardt, *op. cit.*, pp. 20 ss., quien indica que Nietzsche acuñó la expresión.

38. Cf. *ibid.*, pp. 66 ss. y 210 ss.

39. V. Gerhardt, *op. cit.*, pone de manifiesto cómo Nietzsche se esfuerza a lo largo de toda su reflexión por romper el hiato entre «cuerpo» y «espíritu».

como expresión de la «voluntad», y, con ello, la idea de que la música «deba valer como lenguaje inmediato del sentimiento»⁴⁰. Más bien, Nietzsche explora el tránsito o entrelazamiento de «espíritu» y «cuerpo» en las formas modernas de la experiencia estética, en las cuales «el ojo y el oído se vuelven más pensantes», en coincidencia con la progresiva «desensibilización del arte»⁴¹. Su planteamiento no parte de una separación entre «interior» y «exterior»⁴², sino de concebir ambos conjuntamente, para explicar, por ejemplo, el desarrollo de la «música dramática»: cómo ella «está enteramente entrelazada con hilos conceptuales y sentimentales»⁴³. Sobre todo el arte porta las características de aquella dimensión dúctil y maleable que descubrimos también en los análisis de Nietzsche de los sentimientos y prejuicios morales. En el caso de la moral, Nietzsche muestra cómo se establecen y refuerzan determinados nexos entre sentimientos y conceptos vía el «temor» o la «autoridad». Lo contrario ocurre en el arte, en donde esas combinaciones están plasmadas con «placer» y «goce». En la obra intermedia su enlace con la vida está bajo la clave del placer, mientras que la moral lo está en clave del temor.

En segundo lugar, en el arte o en el juicio estético se reúnen conocimiento y realización vital.

Lo único razonable que conocemos es el poco de razón del hombre: él debe esforzarse mucho en pos de ella, y siempre termina en su ruina, cuando por ejemplo se abandona «a la Providencia». La única felicidad radica en la razón, todo el resto del mundo es triste. Pero veo la máxima razón en la obra del artista, y él puede sentirla así [a la razón] [...]»⁴⁴.

En el arte el saber, en términos de conocimiento, no es lo preponderante. Sin embargo, Nietzsche señala que se puede apreciar en la obra del artista la «máxima razón», y que el artista la «siente». Se refiere a aquel ejercicio de la razón que en los apuntes tempranos califica como una «facultad de juzgar que elige»⁴⁵ (*wählende Urteilskraft*), y cuyos rasgos son «máximo ejercicio y agudeza»⁴⁶. En una relación veraz con el arte, es decir, no obnubilada por supuestos «metafísicos», puede el artista «sentir» aquella expresión de la «máxima razón». Y también el sujeto de la experiencia estética es exhortado a experimentar su propia «razón»⁴⁷. Lo importante es advertir que en el arte o en la experiencia estética se

40. HH I § 215, KSA II 175.

41. HH I § 217, KSA II 177.

42. HH I § 15, KSA II 35.

43. HH I § 215, KSA II 175.

44. KSA VIII 36 (marzo de 1875).

45. En apuntes tempranos Nietzsche se refiere a una «fuerza artística que elige» (KSA VII 445, verano de 1872-comienzos de 1873), en la época de *Humano, demasiado humano* hace mención a la «elección» (*Auswahl*) del artista o pensador o a su «facultad de juzgar que elige» (*wählende Urteilskraft*).

46. Cf. HH I § 164, KSA II 146.

47. Nietzsche considera que los artistas griegos exigían que se juzgara su obra «según los criterios establecidos por ellos mismos». HH I § 170, KSA II 158. Además, piensa que en la búsqueda de la «excelencia» los griegos entablan una relación agonal con otros. Sobre el papel primordial del *agon* en la filosofía de Nietzsche cf. H. W. Simens, «Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation», en F. Mootz y P. Goodrich (eds.), *Nietzsche and Law*,

pone de manifiesto un saber sobre la realización de la razón íntimamente unido a la felicidad. El arte «ha enseñado a ver con interés y placer la vida»⁴⁸, porque con él la razón es impulsada a realizarse con un «máximo ejercicio y agudeza» y ser consciente de ello.

Un paso ulterior es necesario para reconocer la dimensión del arte en la estimación de la mejor forma de vida, de acuerdo al planteamiento de Nietzsche. Él emprende ese paso al colocar los criterios para juzgar (que, propone, se emplean en el arte) en el propio yo. Una vez más, Sócrates le traza el camino:

Sócrates. Si todo va bien, llegará el día en que para progresar ético-racionalmente se preferirá recurrir a los dichos memorables de Sócrates que a la Biblia [...]. A él se remontan los caminos de los más diversos modos de vida filosóficos [...] y que apuntan sin excepción a la alegría de vivir y del propio sí [...]»⁴⁹.

Orientarse según «la alegría de vivir y del propio sí» es una cosa muy distinta a someterse a las abstractas pretensiones morales. Consecuentemente critica Nietzsche las pretensiones morales «niveladoras», unidas a la exigencia «*de no ocuparse uno de uno mismo*» y que tienen «miedo del yo»⁵⁰. El «máximo de razón» significa más bien «darle al propio carácter 'estilo'»⁵¹.

4. «HACERNOS A NOSOTROS MISMOS»⁵²

En *Humano, demasiado humano* el «espíritu libre» hace una serie de observaciones sobre el gusto de artistas y pueblos al servicio de una tarea mayor. La «reunión de un ingente material empírico de conocimiento del hombre» sirve al intento de realización de una vida lograda o valiosa que se orienta por el modelo del «sabio» como «hombre de gusto»⁵³. Las características de ese modelo apenas son delineadas por Nietzsche, pero lo hace en atención a la «facultad de juzgar»⁵⁴. Del arte toma la ambición por alcanzar «lo excelente»⁵⁵, como también lo específico del «máximo de razón»: «elección», «agudeza» y «juicio» permiten formar «criterios propios». Con apoyo en la ciencia rechaza todo postulado «metafísico» o «ilusorio»; sin embargo, la conexión entre conocimiento (o teoría) y praxis resulta dudosa. Sobre todo porque el quiasma entre «conceptos» y

Ashgate: Aldershot, 2008, pp. 309-338; también del mismo autor: «Nietzsche's agon with resentment: towards a therapeutic reading of critical transvaluation»: *Continental Philosophy Review* 34 (2001), 69-93. Simens estudia un aspecto muy importante: el papel que la contienda juega en la formación de comunidades, aspecto que, lamentablemente, no puedo considerar ahora.

48. Cf. HH I § 222, KSA II 185.

49. CS § 86, KSA II 591 s.

50. KSA IX 220 (otoño de 1880).

51. GC § 290, KSA III 530.

52. KSA IX 361 (finales de 1880).

53. HH II § 170, KSA II 448.

54. Sobre la «facultad de juzgar» en la obra intermedia de Nietzsche cf. K. Hanza, «Distinciones en torno a la facultad de distinguir. El gusto en la obra intermedia de Nietzsche»: *Revista de filosofía de la Universidad de Chile* 55/56 (2000), 81-94.

55. HH I § 170, KSA II 158.

«sensaciones» o «impulsos» se diluye en una «segunda naturaleza» que absorbe todas las determinaciones. Contra esa posibilidad propone Nietzsche enfáticamente el afán por la propia autonomía⁵⁶ y presta atención al arte. Intérpretes como Nehamas o Rorty se ocupan del enorme significado que tiene el arte para el pensamiento de Nietzsche en la realización de una autonomía semejante⁵⁷. El concepto clave es darse forma a uno mismo:

Es mitología creer, que vamos a encontrar a nuestro propio yo, después que hemos dejado esto y aquello o que lo hemos olvidado. Así nos malgastamos hacia lo infinito: Más bien *hacernos a nosotros mismos*, de todos los elementos configurar una forma — ¡es la tarea! ¡Siempre la de un escultor! ¡De un hombre productivo! ¡No por el conocimiento, sino por el ejercicio y por un ejemplo [o modelo: *Vorbild*] nos volvemos nosotros *mismos*! ¡El conocimiento tiene en el mejor de los casos el valor de un medio!⁵⁸.

Gracias a la analogía con el arte podríamos concluir lo siguiente: así como el artista en la ejecución de su arte debe exhibir su maestría enfrentándose en una relación agonal, o dicho en los términos de la «facultad de juzgar», debe aprobar o elegir lo que haga valer como criterios de su arte, así el hombre moderno debe alcanzar una «eticidad mayor» gracias a su «elección».

La capacidad para semejante elección no se alcanza nunca con ocurrencias ingeniosas, sino que debe hacerse propia gracias al ejercicio. El artista forma su propio estilo en la medida en que se perfila gracias a distintos ejemplos. Encuentra en la autoafirmación ante otros su punto de vista en el arte y sus propios criterios o medidas de valores. Así también puede obrar el hombre moderno en el ámbito de lo ético: sólo puede convertirse en un individuo autónomo cuando compara los ejemplos de otros individuos y logra su propia maestría, una maestría cuyo criterio de medida o valor es el de una vida lograda.

En este punto Nietzsche se sirve del concepto de «gusto» porque gracias a él puede dar a entender en qué consiste darle a la propia vida la unidad de un estilo, unidad que, justamente, se pone de manifiesto en el «gusto». Un segundo aspecto es relevante: semejante unidad comprende una actitud productiva ante las sensaciones y conceptos, siempre íntimamente entrelazados, que los integre en la configuración de la propia vida; es decir, se trata de tomar en las propias manos la tarea de darle forma a la «segunda naturaleza» de una manera que sea propia. Formar semejante actitud exige las mismas virtudes que el artista: sentido por los matices, placer en la experimentación, en la ejecución y en la elección de posibilidades.

56. «El sabio no conoce *ninguna eticidad* sino aquella que toma sus leyes de él mismo [...]». KSA VIII 408 (finales de 1876-verano de 1877). Cf. también KSA IX 331 (finales de 1880).

57. Cf. en especial sobre la idea nietzscheana de autonomía en Nietzsche B. Himmelmann, *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Freiburg/München: Alber, 1996, pp. 148 ss.; H. Ottmann, «Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung», en J. Simon (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, vol. 2, pp. 22 ss.; J. Früchtel, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, pp. 158 ss. Sobre el 'artista como productor de sí mismo' cf. R. Reuber, *op. cit.*, pp. 99 ss.

58. KSA IX 361 (finales de 1880).

Pero además el «gusto» para Nietzsche es otra manera de especificar la «singularidad de la pasión»⁵⁹, el «criterio singular de valoración» (*singuläre Werthmaass*)⁶⁰, que cobra sentido con relación a uno mismo. Al tratarse de una pasión puede parecer un simple dejarse llevar, pero una mirada más atenta descubre un ejercicio elaborado y continuo de la «facultad de juzgar». Y pese a que Nietzsche califique una pasión semejante como «singular», no nos queda menos que reconocer que también aquí se hace presente Sócrates. Pues ella es, al fin y al cabo, lo que ambos, como filósofos, tienen en común.

59. KSA IX 242 (otoño de 1880). Cf. también GC § 3, KSA III 374.

60. KSA IX 242 (otoño de 1880).