

VERDAD, INCORPORACIÓN Y PROBIDAD (*REDLICHKEIT*)
EN NIETZSCHE

Truth, Embodiment and Probity (*Redlichkeit*) in Nietzsche

Vanessa Lemm

University of New South Wales, Australia
Universidad Diego Portales, Chile

RESUMEN: En este artículo pretendo mostrar que para Nietzsche el concepto de verdad que potencia la vida es la verdad entendida como *Redlichkeit* (probidad). Adicionalmente, sostengo que la *Redlichkeit* posibilita una concepción de la vida filosófica inherentemente política, la cual, sin embargo, se encuentra en tensión con la concepción tradicional de la verdad ubicada en la base de las formas de vida sociales y políticas. El presente ensayo está dividido en cuatro secciones: en la primera, presento la relación entre verdad e incorporación en Nietzsche. Luego, en la segunda sección, paso a distinguir entre la verdad filosófica y la verdad política o convencional con el fin de mostrar, en la tercera sección, que estas dos concepciones de la verdad reflejan dos tipos de incorporación, los cuales representan dos concepciones diferentes de la vida política en sociedad con otros. En la sección final de este ensayo, propongo que esta idea de la verdad filosófica incorporada y potenciadora de la vida se encuentra ejemplificada en la concepción de Nietzsche de la verdad como *Redlichkeit*.

Palabras clave: verdad – incorporación – probidad (*Redlichkeit*) – política y Nietzsche

ABSTRACT: In this essay, I intend to show that for Nietzsche the concept of truth that enhances life is truth understood as *Redlichkeit* (probity). Additionally, I argue that *Redlichkeit* makes possible a conception of philosophical life that is political through and through and yet stands in critical tension with the conventional conception of truth that lies at the basis of social and political forms of life. The following essay is divided into four parts: in the first part I present the relation between truth and embodiment in Nietzsche. I then distinguish, in the second part, between philosophical truth and conventional or political truth in order to show, in the third part, that these two conceptions of truth reflect two types of embodiment which represent two different conceptions of political life and of society with others. In the concluding section of this essay, I argue that such a life-enhancing idea of embodied philosophical truth is exemplified by Nietzsche's conception of truth as *Redlichkeit*.

Keywords: Truth – Embodiment – Probity (*Redlichkeit*) – Politics and Nietzsche

En la historia de la filosofía occidental, la verdad ha sido asociada típicamente con una actividad mental o intelectual. Para Nietzsche, en cambio, lo que distingue al intelecto humano es su capacidad de producir errores e ilusiones (VM 1). Sin embargo, vistos desde la perspectiva de la vida, los errores y las ilusiones son inherentemente conservadores de vida debido a que posibilitan aquellas formaciones sociales que, basadas en convenciones, mantienen a la vida. Para Nietzsche, en consecuencia, el intelecto es ante todo un instrumento para la

preservación de las formas de vida sociales y políticas y no para el descubrimiento de la verdad. En la medida en que el error y la convención conservan la vida, la relación de la verdad (filosófica) con la vida se vuelve un problema sin una solución clara. El valor de la vida filosófica que busca la verdad (no convencional) deja de ser incuestionable. Nietzsche invierte la comprensión tradicional de la filosofía al sostener que la verdad no tiene un valor por sí misma, y que su valor depende de si acaso potencia o debilita el poder de la vida. En este artículo pretendo mostrar que para Nietzsche el concepto de verdad que potencia la vida es la verdad entendida como *Redlichkeit* (probidad). Adicionalmente, sostengo que la *Redlichkeit* posibilita una concepción de la vida filosófica inherentemente política, la cual, sin embargo, se encuentra en tensión con la concepción tradicional de la verdad ubicada en la base de las formas de vida sociales y políticas.

El presente ensayo está dividido en cuatro secciones: en la primera, presento la relación entre verdad e incorporación en Nietzsche. Luego, en la segunda sección, paso a distinguir entre la verdad filosófica y la verdad política o convencional con el fin de mostrar, en la tercera sección, que estas dos concepciones de la verdad reflejan dos tipos de incorporación, los cuales representan dos concepciones diferentes de la vida política en sociedad con otros. Mientras que la verdad política o convencional sienta las bases para una forma de vida social o política fundada en una dominación igualadora del otro, la verdad filosófica produce una forma de vida social y política caracterizada por la apertura hacia el otro. Esta apertura asume la forma de una amistad agonística que favorece la búsqueda (proba) de la verdad (filosófica). Sostengo que, de acuerdo con Nietzsche, una sociedad basada en una dominación igualadora sobre el otro culmina en un «embrutecimiento» (*Verdummung*) generalizado de la especie humana (HH 224). Alternativamente, una forma de vida social y política basada en la verdad filosófica potencia el crecimiento cultural y espiritual de la misma. En la sección final de este ensayo propongo que esta idea de la verdad filosófica incorporada y potenciadora de la vida se encuentra ejemplificada en la concepción de Nietzsche de la verdad como *Redlichkeit*.

1. VERDAD E INCORPORACIÓN

En una nota del *Nachlass*, Nietzsche sostiene que el cuerpo nos permite distinguir lo que potencia la vida de lo que la debilita: «Para distinguir lo que tiene éxito (*Gerathenes*) y lo malogrado (*Mißrathenes*) es el *cuerpo* el mejor consejero, al menos hay que estudiarlo lo mejor posible (*mindestens ist er am besten zu studieren*)» (FP III 141, KSA XI: 25[485]). En contra de aquellos que ven en la «conciencia» el nivel más alto del desarrollo humano, Nietzsche elogia al cuerpo (*Leib*) como algo infinitamente superior, como una «magnífica unión de la vida más variada (*prachtvolle Zusammenbringen des vielfachsten Lebens*)» (FP III 576, KSA XI: 37[4]). Nietzsche recomienda seguir el «hilo conductor del cuerpo (*Leitfaden des Leibes*)» en toda investigación (*Forschung*) científica (FP III 266, KSA XI: 26[432]), especialmente en relación a cuestiones concernientes al espíritu (FP III 249, KSA XI: 26[374]); véase también FP IV 106, KSA XII: 2[91]:

Suponiendo que el «alma» fuera un pensamiento atractivo y misterioso del que los filósofos, con razón, se han separado solo de mala gana — quizá lo que apren-

den hoy a aceptar a cambio es todavía más atractivo, todavía más misterioso. El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por el cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja «alma» (FP III 565, KSA XI: 36[35]).

El tratamiento que Nietzsche lleva a cabo de la pregunta por el valor de la verdad para la vida sigue el «hilo conductor del cuerpo»: para él, la verdad no es una función de la capacidad representativa del intelecto, sino de la capacidad de incorporación propia del cuerpo¹. Desde la perspectiva del cuerpo, la pregunta crucial de la verdad viene a ser si acaso, y cómo, puede la verdad ser incorporada o encarnada². Solo cuando la verdad se vive y manifiesta físicamente, en y a través del propio cuerpo, constituye verdadero conocimiento en lugar de mera ilusión. En efecto, en la comprensión platónica de la filosofía, la vida está asociada al error, razón por la cual la verdad solo puede ser alcanzada por el intelecto en la medida en que trasciende al cuerpo en la forma de un alma o un espíritu inmortal. Así, la vida filosófica deviene la práctica de aprender a morir. Pero una vez que la verdad se comprende desde la perspectiva de la vida, como lo hace Nietzsche, la pregunta es la siguiente: ¿Cómo puede la vida superar su dependencia en el error, tornarse verdadera para sí misma y afirmar, al mismo tiempo, a la vida en su totalidad? La respuesta de Nietzsche es que esto solo es posible para una forma de vida que es *redlich*, proba, en el sentido de encontrarse completamente expuesta a las leyes de la naturaleza, y franca en su oposición a las convenciones sociales y políticas.

Nietzsche articula el vínculo entre vida, verdad e incorporación en el aforismo 11 de *La gaya ciencia*, el cual lleva por título «Conciencia (*Bewusstsein*)». El aforismo presenta la conciencia humana como la «evolución última y más tardía de la vida orgánica», la cual podría exponer al ser humano al peligro de perecer y morir en caso de no contar con el contrapeso del «conjunto conservador de los instintos» (GC 11, KSA III 382). Nietzsche sostiene

[la] *tarea* novísima y únicamente ahora perceptible por el ojo humano, *la de incorporarse el saber* y volverlo instintivo, — tarea que solo perciben los que hayan comprendido que hasta ahora han estado incorporados únicamente nuestros *errores* y que todo nuestro estado consciente se refiere a errores (GC 11, KSA III 382).

En GC 110 Nietzsche retoma la idea según la cual los errores (*Irrthümer*) son ventajosos y conservadores de las especies (*arterhaltend*). En esta medida, el poder del conocimiento no está determinado por el grado de verdad que refleja sino que por su edad, su grado de incorporación (*Einverleibtheit*) y su carácter en tanto condición de la vida (*Lebensbedingung*) (GC 110; véase en comparación

1. Nietzsche distingue la *Einverleibung* (incorporación o encarnación) de la idea de adaptación o ajuste (*Anpassung*) de Darwin. Sobre la diferencia entre la *Einverleibung* de Nietzsche y la *Anpassung* de Darwin, véase FP III (KSA 10: 4[80]), como también FP IV (KSA XII: 7[9]).

2. Este punto ha sido discutido por K. Ansell-Pearson, cf. su «The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman», en Íd. (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Londres: Blackwell, 2005, pp. 230-249. Ansell-Pearson desarrolla la pregunta de Heidegger sobre cuál es el tipo de verdad que puede ser incorporada.

FP III, KSA XI: 34 [247]). En contraste con los errores arcaicos (*uralt*) y profundamente incorporados que preservan la vida (*einverleibten Grundirrhümer*), la verdad filosófica es reciente y la forma menos vigorosa de conocimiento:

Parecía que con ella no fuera posible vivir, nuestro organismo estaba ajustado a lo contrario de ella: todas sus funciones superiores, las percepciones sensibles y, en un plano general, todas las sensaciones, de cualquier tipo, funcionaban con arreglo a esos antiquísimos y asimilados errores fundamentales (GC 110).

La indagación de Nietzsche en la relación entre la vida, la verdad y la incorporación tiene importantes implicancias para su comprensión de la filosofía y para la figura del filósofo. La verdad no será más el objeto de una doctrina o de una ciencia, sino una forma de vida en la que el pensamiento y la vida deben ser considerados en su unidad³. Desde la perspectiva de la vida, la tarea del filósofo, motivado por una «inclinación sincera y pura hacia la verdad» (VM 1), es mostrar que la verdad genuina potencia más a la vida y conlleva más salud que los errores profundamente incorporados que son, al mismo tiempo, conservadores y condición de la vida. Esta es una tarea difícil en tanto que la vida necesita más errores e ilusiones que verdades. Todo «nuevo conocimiento (*neue Erkenntnis*)» del filósofo es peligroso y «dañino (*schädigend*)» para la vida (FP II, KSA IX: 11[320]). La cuestión de la incorporación deviene una cuestión de fuerza: «la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de ‘verdad’ que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* (*nöthig*) que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada» (MBM 39). El filósofo tiene éxito en su lucha contra el error incorporado en la medida en que pueda demostrar que la necesidad de cometer errores y tener ilusiones como medio de autopreservación puede ser superada por una forma de vida nueva y distinta, poniendo de manifiesto que vivir de acuerdo a la verdad no solo es posible sino incluso más enriquecedor para la vida. Tal superación exige que la vida y la verdad estén indisolublemente unidas. Requiere, también, afirmar que la verdad y el error no son opuestos por estar ambos inscritos en el mismo *continuum* de vida: «querer-conocer (*Erkennen-wollen*) y querer-errar (*Irren-wollen*) son la bajar y la pleamar. Si domina *uno* de ellos en términos absolutos, se hunde el hombre; y *también la capacidad* [de conocimiento]» (FP II 504, KSA IX: 11[162]). En última instancia, sin embargo, no puede haber una superación final del error. Esta es la razón por la cual, para Nietzsche, la pregunta sobre hasta qué punto la verdad puede ser encarnada permanece abierta —un experimento abierto mediante el cual se descubren y crean, simultáneamente, nuevas formas de vida (GC 110)—.

2. VERDAD Y POLÍTICA

Nietzsche opone habitualmente la figura del filósofo y su encarnación o incorporación de la verdad a la figura del *Gelehrte*, el erudito o científico, cuya verdad, al

3. Sobre la inseparabilidad de la vida y el pensamiento en Nietzsche, véase J. Derrida, *Épérons: Les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.

no encontrarse incorporada, carece de valor: «Yo estimo tanto más a un filósofo cuanto más posibilidades tiene de dar ejemplo. [...] Pero el ejemplo tiene que venir por el camino de la vida tangible, y no simplemente por el de los libros» (SE 3). En aquellos casos en los que el *Gelehrte* logra encarnar su verdad, la verdad termina por reducir la vida: el *Gelehrte* es un tipo de ser inherentemente estéril e improductivo (SE 3, Z IV «Del hombre superior», KSA IX 4.361). El *Gelehrte* enfrenta el mismo destino que el metafísico: «La metafísica desnaturaliza (*unnatürlich*) el pensar, lo vuelve infructuoso (*unfruchtbar*) (no crece de manera conjuntada) y, al final, vacío de ideas (*endlich gedankenleer*)» (FP II 515, KSA VIII: 29[14]). Además del *Gelehrte* y los metafísicos, Nietzsche también contrapone la figura del filósofo y la incorporación de su verdad a la figura del político o del líder religioso, por ejemplo, en *La genealogía de la moral*.

La oposición entre filosofía y política ya se encuentra en juego en su temprano texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en el cual Nietzsche distingue entre la verdad política o convencional, por una parte, y la verdad filosófica, por otra⁴. Estas diferentes nociones de la verdad reflejan dos formas de vida diametralmente opuestas: la vida política representa la forma establecida de vida de cualquier tipo de grupo social. Esta vida contrasta con la vida filosófica, habitualmente representada por la vida del solitario o del ermitaño (*Einsiedler*). Dado este contraste entre sociabilidad y soledad, a menudo se pasa por alto que la vida filosófica en Nietzsche no solo compete con la vida política en lo relativo a la verdad sino que, además, ella proporciona una concepción alternativa de la vida política misma. En la competencia (*agon*) entre estas dos formas de vida y de verdad, la verdad política remite a una presuposición básica y normativa de todos los seres sociales que conviven como también de toda acción comunicativa entre ellos. La verdad filosófica remite, por su parte, a la crítica de estas normas revelando su naturaleza de mera ilusión u opinión (*doxa*) y no de verdad. La tarea del filósofo es desenmascarar las formaciones de poder y los constructos ideológicos al exponer cómo la dominación del ser humano es central para el establecimiento de una verdad política que pueda funcionar como la base de la sociedad civil. En contra de la verdad política, el filósofo defiende la idea de la probidad (*Redlichkeit*) filosófica ejemplificada por una vida filosófica que supera la dominación del ser humano ocasionada por la vida política, la cual se esmera en proporcionar fundamentos incuestionables al orden social y al poder político.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche introduce el surgimiento de la verdad política del siguiente modo:

En un estado natural de cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir (*Verstellung*), pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso

4. Para un tratamiento anterior de la verdad en VM, véase V. Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano*, trad. de D. Rossello, Santiago: Universidad Diego Portales, 2010, pp. 265-350.

hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad (VM 1).

Este pasaje es interesante porque muestra que para Nietzsche la fundamentación de la sociedad en convenciones es «el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad» (VM 1). En otras palabras, la verdad política precede a la verdad filosófica. La verdad filosófica está inseparablemente anudada con la verdad política en la medida en que su constitución o surgimiento no puede ser pensado por fuera de un contexto social y político. En consecuencia, en lugar de reflejar una forma apolítica o asocial de vida, la verdad filosófica solo puede ser pensada desde dentro de la esfera política de la *polis*.

Una nota del *Nachlass* del mismo período confirma esta idea y proporciona una perspectiva adicional sobre la naturaleza de la verdad política y de la vida en sociedad con otros:

Creer en la verdad es una necesidad (*nöthig*) para el hombre. La verdad se presenta como una necesidad social (*soziale Bedürfnis*) [...] Con la sociedad comienza la necesidad (*Bedürfnis*) de la veracidad. En caso contrario, el hombre viviría en una eterna simulación. La fundación de los Estados suscita la veracidad. — El impulso de conocimiento tiene una fuente *moral* (FP I, KSA VII: 19[175]), véase también FP I, KSA VII: 19[230]; 19: [229]).

Lo que destaca en este pasaje es el énfasis en la necesidad que tiene la vida de una verdad política, esto es, la necesidad de constituir y asegurar un orden político y social que garantice la conservación de la vida humana. Aquí Nietzsche detecta la naturaleza utilitarista de la verdad política como norma social o convención moral que los individuos deben respetar si quieren gozar de los privilegios de una vida segura en sociedad con otros.

Nietzsche rastrea la íntima relación que existe entre la política y la moral cuando sostiene que para ser capaces de vivir pacíficamente en sociedad con otros, los seres humanos necesitan incorporar (*einverleiben*) una sensibilidad moral particular para lo «correcto» y lo «incorrecto», el «error» y la «verdad», la «justicia» y la «injusticia» (VM 1). Es solo a través de una incorporación (*Einverleibung*) corporal de tal sensibilidad moral a la «verdad» (política) como estos errores se vuelven efectivos como normas legalmente vinculantes. La incorporación de la verdad convencional o política (es decir, el error) es exitosa siempre y cuando esta se encuentre ligada a un sentimiento moral:

A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como «roja», otra como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad (*erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung*); a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad (VM 1)⁵.

5. Véase también GM II: 1-3. Aquí, Nietzsche sostiene que la facultad de prometer y de vivir en sociedad con otros exige la memorización forzada de un conjunto de normas y reglas morales.

El análisis de Nietzsche sobre la verdad convencional o política revela que la política y la moral son inseparables. Su valor consiste en su utilidad, no en su veracidad.

Mientras Nietzsche distingue claramente la necesidad de una verdad política en términos de un conjunto de normas o convenciones morales y legales requerido por la existencia social humana de la verdad filosófica, la pregunta sobre qué tipo de vida política potenciaría a la verdad filosófica permanece abierta durante esta etapa de su pensamiento. Nietzsche propugna un retorno al ideal pre-socrático de la vida filosófica como ejemplo de una «inclinación sincera y pura hacia la verdad» (VM 1), pero no especifica de qué manera este retorno podría permitirnos repensar el rol que la verdad juega en una forma de vida que supera la dominación que se encuentra en la base del poder político. Sugiero seguir «el hilo conductor del cuerpo» para así comprender con más profundidad la concepción de una vida filosófica en comunidad con otros que supere las formaciones de poder-saber ubicadas en la base de las formas de vida sociales y políticas. Necesitamos, en particular, mirar más de cerca la concepción nietzscheana de incorporación (*Einverleibung*) para así distinguir la incorporación del error de la incorporación de la verdad.

3. POLÍTICA E INCORPORACIÓN

En la concepción nietzscheana de la incorporación, uno puede distinguir entre dos tipos de incorporación que reflejan dos maneras de relacionarse con otros y, entonces, también dos concepciones diferentes de la comunidad. De acuerdo al discurso genealógico de Nietzsche, el ser humano tuvo que transformarse en un animal gregario, un ser inherentemente social y orientado al grupo, para poder sobrevivir. La constitución de formas de vida sociales y políticas coincide con la tarea de proteger y preservar la vida humana en respuesta a la necesidad de superar la debilidad e inferioridad relativas del ser humano con respecto a su medio ambiente. Es interesante que la fundamentación de la sociedad también coincide con un movimiento de incorporación en cuyo interior la incorporación se define como un proceso de apropiación (*Aneignung*) (OSD 317) y dominación (*Herrschaft*) (MBM 259). Es por medio de la apropiación y la dominación como la sociedad busca superar la hostilidad y el peligro que surgen de su entorno inmediato. En este contexto, la incorporación (*Einverleibung*) designa un proceso de la vida a través del cual totalidades (*Ganzheiten*) cada vez más poderosas son constituidas y preservadas por la incorporación aniquiladora y exclusiva del otro⁶. En cuanto tal, la incorporación se encuentra en la base de la cimentación de los órdenes políticos y sociales en los que la explotación (*Ausbeutung*), la opresión (*Unterdrückung*) y la dominación (*Herrschaft*) del otro (ya sea humano, animal u otro) definen la vida en sociedad.

La incorporación como forma de dominación no solo está en juego en la relación entre la sociedad y su medio ambiente, su afuera u otro, sino que también caracteriza la relación entre la sociedad y sus miembros. Nietzsche subraya que

6. Sobre la ley como mecanismo de exclusión inclusiva, véase G. Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. Gimeno Cuspinera, Madrid: Pre-Textos, 2006.

la sociedad es particularmente exitosa en conservar la vida del grupo cuando incorpora (*einverleiben*) completamente a cada miembro individual (HH 224). En efecto, Nietzsche sostiene que todo el «instinto social» debe ser rastreado en dirección de la percepción del individuo sobre la necesidad de incorporarse (*einverleiben*) a un grupo (*Bund*) para sobrevivir (FP II, KSA VIII: 19 [115]). La apropiación del individuo por el grupo o Estado se encuentra completa cuando todos los individuos viven de acuerdo a los mismos «principios habituales e indiscutibles (*gewohnten und undiscutierbaren Grundsätzen*)» (HH 224) o, como Nietzsche señalará más tarde en una nota del *Nachlass*, cuando «el Estado ha incorporado su moral al individuo» (FP III, KSA X: 1[44]): «Aquí [en el Estado] se fortifica la costumbre buena, honrada, aquí se aprende la subordinación del individuo y al carácter se le otorga ya como don una firmeza que luego se sigue inculcando mediante la educación» (HH 224). La apropiación del individuo por el Estado mediante la incorporación de la moralidad del Estado en el individuo proporciona un ejemplo de lo que aquí he llamado la incorporación de la verdad convencional o política; esto es, un ejemplo de la incorporación del error.

La incorporación como forma de dominación del otro funciona mediante la igualación: «El hacer igual es lo mismo que la incorporación (*Einverleibung als Gleichmachen*)» (FP IV, KSA XII: 5 [65]). Nietzsche especula que «juzgar lo igual, lo semejante y lo permanente (*das Urtheil des Gleichen und Ähnlichen und Beharrenden*)» debe tener que ver, en alguna medida, con la satisfacción de las necesidades nutricionales de la vida, esto es, con su conservación (FP III, KSA IX: 11[269]). La *Einverleibung*, en tanto que fuerza igualadora y ordenadora (*gleichmachende-ordnende Kraft*), hace posible la incorporación del mundo exterior (*Aussenwelt*) (FP IV, KSA XII: 2[92]), el cual luego es subsumido bajo la totalidad mayor de la sociedad. A pesar de que el juicio igualador conserva la vida, Nietzsche insiste en que este tipo de juicio es erróneo e injusto en la medida en que socava la irreductible singularidad del individuo, la cual se resiste a ser subsumida bajo lo mismo, lo igual y lo idéntico. Desde la perspectiva de una sociedad que no requiere de la otredad del individuo, las virtudes individuales no son sino instrumentos al servicio de la utilidad mayor del todo, a partir de la cual estas se conciben como «una utilidad pública y una desventaja privada en el sentido de la suprema meta privada» (GC 21).

La predominancia de lo social sobre lo individual también se encuentra reflejada en una nota del *Nachlass* en la que Nietzsche insiste en que desde la perspectiva de la sociedad el individuo libre (*freigewordener Mensch*), en tanto que función de la vida orgánica, no preexiste a la formación de la sociedad sino que refleja su desarrollo más tardío. En esta medida, el individuo humano comienza como parte de un todo que habilita la existencia de los seres humanos como rebaño. El individuo es un órgano de la comunidad (*Gemeinwesen*) que ha incorporado todos sus juicios y experiencias: «Mientras se trata solo de conservarse, la conciencia del yo resulta innecesaria (*unnöthig*)» (FP II, KSA IX: 11[316]). En consecuencia, Nietzsche confronta la idea del contrato social entendido como un acuerdo entre individuos, el cual supone que estos existirían con anterioridad a la sociedad. Nietzsche rechaza la idea de contrato social y del así llamado «estado de naturaleza» en la medida en que este niega el hecho de que el individuo humano está ya siempre inscrito dentro del horizonte más amplio

de la vida y de sus condiciones de conservación. Solo luego emerge el individuo, generalmente en tiempos de corrupción, cuando los lazos sociales se han roto. El surgimiento de la libertad individual refleja una forma de vida débil que se encuentra necesitada de una reorganización y una recreación completa de sus propias condiciones de vida (véase también MBM 262). Nietzsche acoge el surgimiento de la libertad individual no porque sea un defensor del individualismo, sino porque cree, por el contrario, que los individuos libres tienen un impacto en la humanidad toda que puede resultar en la reorganización y recreación del todo (FP II 509 ss., KSA IX: 11[182]; véase en comparación FP II 518, KSA IX: 11[193] y MBM 262).

A pesar de la naturaleza improbable del surgimiento del individuo libre, Nietzsche sostiene que este individuo constituye el objetivo último de la sociedad (y de la naturaleza), precisamente por lo que le brinda al todo:

Toda la prudencia y la razón en que se base ahora nuestra vida han sido el descubrimiento de particulares y muy poco a poco se han ido imponiendo, practicando, *incorporando* a la humanidad — ide tal manera que ahora parecen formar parte de la esencia inamovible del hombre! (FP II 592, KSA IX: 12[90], el subrayado es mío).

A lo largo de sus escritos, Nietzsche reflexiona en torno a la cuestión de cómo producir tales individuos liberados y liberadores (*freigewordene Menschen*), sobre sus condiciones de existencia (SE 3; MBM 262) y lo que pueda requerirse para que su surgimiento devenga una necesidad en lugar de una mera contingencia. Si prestamos atención a las condiciones de existencia que favorecen el devenir de la libertad individual, encontramos una idea diferente de la incorporación que contrasta con la encarnación en tanto que igualación dominante.

Aunque Nietzsche reconoce que el proceso de socialización responde a una necesidad de la vida, también advierte en contra de los peligros implicados en el proceso de la *Einverleibung* como igualación dominante. Los peligros más inmediatos son el estancamiento y una suerte de «embrutecimiento» (*Verdummung*) (HH 224). En respuesta a este problema, Nietzsche propone otro tipo de política de la incorporación, la cual, en lugar de estar dirigida en contra del individuo, ve en su irreductible singularidad una ocurrencia de la novedad que potencia el cultivo del todo. Aquí no se percibe al individuo como un peligro para la conservación de la sociedad, sino como una ocasión para su potenciamiento cultural y crecimiento espiritual. Nietzsche describe al tipo de individuo capaz de hacer avanzar a la sociedad toda como un ser débil y frágil, más delicado y libre (*zarter und freier*), el cual probablemente sucumbe sin producir efectos (*ersichtliche Wirkung*) (HH 224). Sin embargo, cada cierto tiempo, estos seres frágiles y débiles pueden infligirle una herida al todo, infectando a toda la sociedad. De acuerdo a Nietzsche, esta contaminación del todo por el individuo libre refleja no solo un proceso de inoculación y elevación ennoblecedora del todo, sino también una incorporación de la verdad.

En contraste con la política de la sociedad y del estado, donde la *Einverleibung* designa una igualación dominante que incluye al individuo débil por medio de la exclusión, la incorporación de la verdad filosófica designa una apertura de la sociedad al otro en virtud de la cual la incorporación del individuo débil pro-

duce una alteración inoculante del todo⁷. La inclusión ya no es entendida como la igualación de lo individual sino como la pluralización y diversificación de todo. Aquí, la incorporación representa una idea alternativa de la política en la que el principio subyacente no es el de la igualdad y la igualación (*Gleichmachen*), sino el de la pluralidad y la pluralización⁸. Esta política alternativa de la incorporación no está exclusivamente orientada a la autoconservación, sino que también al crecimiento cultural y espiritual en el que la incorporación refleja un proceso de transformación creativa (FP II, KSA VIII: 11[182]). Esta última se encuentra asociada a la constitución de una comunidad humana en la que la inoculación (HH 224), pluralización y diferenciación ennoblecedoras de la vida se originan en el encuentro con el otro, precisamente aquella fuerza que resiste o no puede ser incorporada (*Einverleibung*) (FP III, KSA XI: 36[22]). La *Einverleibung* viene a concebirse ahora como un proceso vital dirigido por una fuerza receptora y hospitalaria, una abertura al otro que fomenta la multiplicidad de la vida. En lo que sigue, sostengo que esta otra política de la incorporación se encuentra ejemplificada en la concepción nietzscheana de la incorporación de la verdad como *Redlichkeit*, la cual supera formas sociales y políticas de vida basadas en la obligación moral de mentir con arreglo a un conjunto determinado de reglas.

4. REDLICHKEIT COMO VERDAD INCORPORADA

La *Redlichkeit* en Nietzsche ha sido habitualmente interpretada como parte de su moral o ética⁹. Es gracias a los últimos análisis de Foucault sobre la *parrhêsia*, esto es, el hablar franco o el decir-la-verdad, en la filosofía griega clásica, y en particular en los cínicos, como nos es posible apreciar la importancia política de la *Redlichkeit* en Nietzsche¹⁰. Este sentido político de la *Redlichkeit* ha sido habitualmente subestimado por el simple hecho de que el término *Redlichkeit* se ha traducido como «honestidad», con lo cual se lo ha consignado dentro de la esfera de la moral o de las virtudes éticas en lugar de la política¹¹. Alternativamente,

7. Con respecto a la alteración inoculante como estrategia comunitaria en Nietzsche, véase también R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. de L. Padilla, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

8. Esta idea de la pluralidad en Nietzsche nos recuerda, sin lugar a dudas, a Hannah Arendt, para quien la libertad y la pluralidad son condiciones indispensables de la política; cf. V. Lemm, «Memory and Promise in Nietzsche and Arendt»: *Revista de Ciencia Política* 26/2 (2006), 161-174; H. Siemens, «Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche»: *International Studies in Philosophy* 37/3 (2007), 107-126.

9. Esta posición ha sido propuesta por Jean-Luc Nancy, quien sostiene que la *Redlichkeit* en Nietzsche refleja una «exigencia moral», para luego compararla con el imperativo categórico según Kant. Cf. J.-L. Nancy, «'Notre Probité!': sur la vérité au sens moral chez Nietzsche», en *L'impératif catégorique*, Paris: Flammarion, 1983, p. 63.

10. Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris: Seuil, 2008; Íd., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1984)*, Paris: Seuil, 2009.

11. Véase, por ejemplo, la traducción de J. Nauckoff al inglés de *La gaya ciencia* (F. Nietzsche, *The Gay Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001); la traducción de R. J. Hollingdale de *Aurora* (F. Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Véanse también R. C. Solomon, «Nietzsche's Virtues: A Personal Inquiry»:

la verdad como *Redlichkeit* ya siempre presupone la presencia del otro: esta solo puede existir en relación con el otro. Esta es la razón por la cual la verdad como *Redlichkeit* asume un carácter público, común y compartido. Desde este punto de vista, la verdad solo puede existir en un espacio público, y por ello, no puede ser privada o encontrarse clausurada en la esfera de lo individual. Tal como lo constató Foucault, la verdad como *parrhêsia* o *Redlichkeit* es en muchos sentidos comparable al libre uso de la razón en el famoso ensayo de Kant «¿Qué es la Ilustración?», en el cual la libertad de pensamiento solo es posible en un espacio público y abierto que se comparte con otros¹².

En el *Cours au Collège de France* de 1983 y 1984, Foucault distingue entre una *parrhêsia* política y otra filosófica. Esta distinción refleja de muchas maneras aquello a lo que aquí me he referido como verdad política y filosófica en Nietzsche. De acuerdo a Foucault, los cínicos ejemplifican la idea de una vida filosófica en la que la verdad se revela o manifiesta en el cuerpo material de la vida¹³. Más aún, Foucault opone la idea de la vida filosófica como la verdadera vida en los cínicos al ideal platónico-socrático de la vida filosófica. Vista así, la tradición platónico-socrática se caracteriza por la idea del filósofo como alguien que conduce o guía a los seres humanos hacia la verdad de sus almas, instancia metafísica que se descubre en la práctica del cuidado de sí. En la tradición del cinismo la idea de la filosofía es entendida como un desafío de la vida en el cual la verdad propia tiene que demostrarse continuamente al darle a la vida un cierto estilo o modalidad. En la tradición platónico-socrática, la filosofía se ubica bajo el paradigma del conocimiento del alma, el cual deviene una ontología del sí-mismo. En la tradición cínica, en cambio, la filosofía es un desafío, un experimento o prueba de la vida, en el cual la vida constituye la materia y el objeto de un arte del sí-mismo o estética de la existencia. Foucault sostiene que los cínicos fueron los primeros en mirar seriamente el problema de la vida como un objeto del cuidado de sí, razón por la cual son el punto de partida de esta práctica alternativa de la praxis filosófica¹⁴.

Bajo el modelo platónico-socrático de la vida filosófica, el objetivo del cuidado de sí es separar el alma del cuerpo puesto que el alma es considerada como una entidad ontológicamente distinta del cuerpo. En otras palabras, la idea socrática de la vida filosófica refleja una idea de la verdad en la que la incorporación de la verdad tiene una función separadora. Desde esta perspectiva, la verdad y la vida, el alma y el cuerpo, se separan, y la filosofía como forma de vida aspira a la pureza del alma para protegerla de la influencia desviadora de las pasiones y

Royal Institute of Philosophy Supplement 44 (1999), pp. 81-108, y las traducciones de W. Kaufmann de *Así habló Zaratustra* (F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, New York: The Modern Library, 1995) y de *Más allá del bien y del mal* (F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, New York: Vintage, 1966), por mencionar algunas. Un problema similar suele ocurrir con las traducciones de Nietzsche al castellano.

12. I. Kant, «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia: qué es la ilustración*, trad. de E. Estiú y L. Novacassa, La Plata: Terramar, 2004, pp. 33-39; y M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, cit. Sobre la radicalización de Kant por parte de Nietzsche, véase también W. W. Sokoloff, «Nietzsche's Radicalization of Kant»: *Polity* 38/4 (2006), pp. 501-518.

13. M. Foucault, *Le courage de la vérité...*, cit., p. 159.

14. *Ibid.*, pp. 118 ss.

los instintos del cuerpo. El hablar franco deviene un discurso metafísico sobre la naturaleza o esencia del ser humano que sienta las bases para una comprensión ontológica del mismo a partir de la cual puede deducirse una ética o reglas de conducta¹⁵. El carácter metafísico de la verdad en la idea platónico-socrática sostiene internamente su contienda (*agon*) en contra de la vida política, como si fuese un retiro hacia la esfera privada (la ciudadela interior), el alma individual o la de un príncipe en particular, en la cual el rol del filósofo estriba en guiar o cuidar el alma del príncipe¹⁶.

En contraste con la tradición platónico-socrática, el hablar franco en los cínicos no se vincula con un discurso metafísico sino con la necesidad de darle a la vida una forma pública o común. Aquí, el hablar franco debe definir la forma visible que un ser humano le da a su vida. Se requiere del «coraje de la verdad» para exponer a la existencia física al desafío de darle una forma o un estilo. Más aún, este desafío viene acompañado de una tarea inequívocamente política, a saber, la de superar los ordenes políticos y sociales actuales basados en convenciones incorporadas, esto es, errores con miras a una forma más libre de vida común abierta a la verdad. De acuerdo a Foucault, en los cínicos esta nueva idea de la vida comunal cobra la forma de un cosmopolitismo que ejemplifica una abertura no dominante e inclusiva hacia el otro (todo el cosmos) en concierto con las leyes de la naturaleza. En lo que sigue, sostengo que la concepción de la *Redlichkeit* desarrollada por Nietzsche es (cosmo)política y debe ser entendida dentro de la tradición cínica del hablar franco o decir-la-verdad¹⁷.

Nietzsche enarbola a la *Redlichkeit* como la forma más alta de la verdad: «Yo amo todo lo que mira limpiamente (*hell blickt*) y habla probamente (*redlich redet*)» (Za IV «Jubilado» 4.324, véase también Za IV «El mago» y «La sanguijuela»). La «probidad (*Redlichkeit*), veracidad y amor a la verdad» pertenecen al «genio del corazón», el cual corresponde a la visión de Nietzsche de Dionisio como filósofo (MBM 295). Nietzsche alaba el cinismo por haberse aproximado a lo que él llama *Redlichkeit*:

El cinismo es la única forma en que las almas vulgares rozan lo que es honestidad; y el hombre superior tiene que abrir los oídos (*Ohren aufzumachen*) siempre que tropiece con un cinismo bastante grosero y sutil, y felicitarse todas las veces (*sich jedes Mal Glück zu wünschen*) que, justo delante de él, alcen su voz el bufón carente de pudor (*Possenreisser ohne Scham*) o el sátiro científico (MBM 26, KSA V 43).

Más aún, la afinidad entre la *Redlichkeit* y el cinismo en Nietzsche queda consignada cuando sostiene que, entre otras cosas, fue gracias a «algo de cinismo tal vez, algo de ‘tonel’» que aprendió «esa habla eremítica (*einsiedlerische*

15. *Ibid.*, pp. 147 ss.

16. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres...*, cit., pp. 169 ss.

17. La deuda de Nietzsche con los cínicos ha sido extensamente discutida por Peter Sloterdijk, cf. su *Crítica de la razón cínica*, trad. de M. Ángel Vega, Madrid: Siruela, 2007. Por razones de espacio, no puedo ofrecer aquí una consideración exhaustiva de la perspectiva de Nietzsche sobre los cínicos y el cinismo. Esto excedería el objetivo de este artículo. Para un buen panorama al respecto, véase H. Niehues-Pröbsting, «The Modern Reception of Cynicism: Diogenes and the Enlightenment», en R. Bracht Brahm y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: the Cynics Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 329-365.

Reden)» (OSD Prefacio 5, KSA III 374). En *Ecce homo*, Nietzsche pregona que el cinismo debe contarse entre los más altos logros acontecidos en la tierra, particularmente en lo que concierne a la escritura de buenos libros (EH «Libros» 3, KSA VI 302).

La *Redlichkeit* en Nietzsche comporta todas las características de la verdad filosófica tal y como ha sido discutida a lo largo de este artículo. En primer lugar, del mismo modo que la verdad filosófica y el individuo libre (*freigewordener Mensch*) (GC 110 y FP II, KSA IX: 11[316]), la verdad como *Redlichkeit* es una forma nueva y reciente de la verdad en comparación con el error incorporado: «esta es una de las virtudes más jóvenes, dado que aún está poco madura o es frecuentemente confundida o desconocida» (A 456)¹⁸. En una nota del *Nachlass*, Nietzsche insiste: «... esta última virtud, *nuestra* virtud, se llama probidad (*Redlichkeit*). Por lo demás, solo somos los herederos y quizá los derrochadores de virtudes que no han sido recogidas y atesoradas por nosotros» (FP IV 44, KSA XII: 1[145] 44).

Nietzsche identifica la *Redlichkeit* como su virtud y la virtud de los espíritus libres (MBM 227, KSA V 62) porque la verdad como probidad no describe una idea absoluta o final de la verdad. La probidad es «algo que deviene, que podemos fomentar o detener, dependiendo del sentido que le demos» (A 456) y no debe ser confundida, en consecuencia, con ningún tipo de dogmatismo de tipo moral, religioso o metafísico. Como verdad en devenir, la *Redlichkeit* supera la obligación de comprometerse con valores morales, políticos, religiosos y patriarcales:

Se puede ver en la pasión amorosa hasta qué punto nos falta la sinceridad ante nosotros mismos: es algo que incluso se presupone y *en lo que* se basa el matrimonio (con promesas que *nadie que sea probo consigo mismo* puede hacer [*keine Redlichkeit gegen sich*]). Lo mismo que antes sucedía con el juramento de lealtad de los súbditos para con los príncipes o con la patria, o la iglesia: isolemnemente abjuraba uno de su honradez! (FP II 643: 6[223]).

La *Redlichkeit* como verdad en proceso de devenir refleja la afirmación de Nietzsche de la búsqueda de la verdad como un experimento abierto por medio del cual simultáneamente se crean y descubren nuevas formas de vida. La naturaleza abierta y experimental de la verdad constituye el núcleo de la visión de Nietzsche de la *Redlichkeit* como una actitud científica necesaria en la búsqueda honesta de la verdad. Nietzsche encuentra esta actitud científica entre los filólogos: «Alabanza de la filología: en cuanto estudio de la probidad (*Redlichkeit*)» (FP II 261, KSA IX: 6[240]). La filología es proba porque reconoce que la búsqueda de la verdad requiere de un arte de la interpretación. Si el filólogo está dedicado al estudio de la interpretación de textos, el filósofo proba se dedica al estudio e interpretación de experiencias:

18. De acuerdo con Ansell-Pearson, uno de los rasgos distintivos de *Aurora* es que «llama a una nueva honestidad relativa al *ego* humano y a las relaciones humanas, incluyendo las relaciones entre sí y el otro y también de amor, para liberarnos de ciertos engaños» (K. Ansell-Pearson, «For Mortal Souls: Philosophy and Therapeia in Nietzsche's *Dawn*»: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 66 [2010], 138).

Como intérpretes de nuestras vivencias (Erlebnisse). — Un cierto tipo de probidad (*Redlichkeit*) ha sido ajeno a todos los fundadores de religiones y espíritus afines — nunca han hecho de sus vivencias un caso de conciencia del conocimiento. [...] ¡Pero nosotros, los otros, ansiosos de razón, queremos enfrentarnos a nuestras vivencias (*Erlebnisse*) con el mismo rigor que cualquier experimento científico (*wissenschaftlichen Versuche*), hora tras hora y día tras día! ¡Nosotros mismos queremos ser nuestros propios experimentos y animales de prueba (*Experimente und Versuchs-Thiere*)¹⁹ (GC 319, KSA III 550).

La referencia a la experiencia como el punto de partida para una búsqueda proba de la verdad no debe malentenderse como una recaída en una especie de realismo²⁰. Para Nietzsche, las experiencias no reflejan una verdad dada o subyacente. Por el contrario, enfrentarse a experiencias individuales como experimento científico significa reconocer que todas nuestras experiencias individuales reflejan juicios de valor interesados que, en lugar de ser absolutos, se encuentran históricamente situados:

Alcance de la moral (Umfang des Moralischen). — Cada nueva imagen (*Bild*) que percibimos la elaboramos al instante, apelando a todas nuestras antiguas experiencias (*Erfahrungen*), según el grado de nuestra probidad (*Redlichkeit*) y justicia. No hay más que vivencias (*Erlebnisse*) morales, incluso sin exceptuar la esfera de la percepción sensible (GC 114).

La probidad exige sostener que nuestras experiencias no reflejan sino errores viejos e incorporados. En consecuencia, la probidad en tanto que búsqueda honesta de la verdad se encuentra en tensión con las convenciones morales y políticas: exige una superación de la moral (MBM 32). La idea de Nietzsche de la *Redlichkeit* como un modo de la verdad que va «más allá incluso del bien y del mal» (Za IV «Jubilado» 4.325) se asimila a la noción de honestidad de Emerson: «Con gusto sería moral... pero mi corazón está con la honestidad (I would gladly be moral... but I have my heart on honesty)» (Emerson, «Experience»)²¹.

El problema de la verdad moral y convencional es, tal y como se discutió más arriba, inseparable del problema de la incorporación. Recordemos que tanto en Nietzsche como en los cínicos el desafío de la *Redlichkeit* es superar el error incorporado y proporcionar un ejemplo de incorporación o encarnación de la verdad. Para Nietzsche, la *Redlichkeit* es una verdad incorporada. La *Redlichkeit* no es algo exterior al cuerpo: alguna especie de «adorno de palabras (*Wort-Prunk*) [... y de] viejos y mentidos adornos (*Lügen Putz*)» (MBM 230 5.167). En lugar de ello, la *Redlichkeit* afirma la naturalidad del ser humano. Es la afirmación del ser humano como *homo natura* (MBM 230 5.167).

19. Sobre la falta de *Redlichkeit* en los fundadores religiosos, véase también FP II 643-644: 6[229].

20. «¡Sinceridad (*Redlichkeit*) en el arte — nada que ver con realismo! Esencialmente honradez (*Redlichkeit*) del artista respecto de sus fuerzas (*Kräfte*): que deseen no engañarse ni embriagarse —no producir ningún efecto en sí mismos, sino imitar (*nachahmen*) la vivencia (*Erlebniss*) (el efecto real)» (FP II 262, KSA IX: 6[244]).

21. Citado en T. B. Strong, «Setting One's Heart on Honesty: The Tension of Liberalism and Religion»: *Social Research* 66/4 (1999), p. 1162. Véase también GC 107 y FP IV 161, KSA XII: 2[191]).

La relación entre verdad y vida o entre verdad y naturaleza en la concepción nietzscheana de *Redlichkeit* tiene varias facetas. En primer lugar, Nietzsche contrasta el hecho de que el ser humano esté inscrito en el *continuum* de la vida y que, por lo tanto, sea parte de la naturaleza con la comprensión convencional del ser humano como algo que se encuentra aparte de o sobre la naturaleza. Para Nietzsche, afirmar la naturalidad del ser humano consiste en afirmar la vida del cuerpo en lugar de esconderla detrás de la ilusión de un origen moral más alto. Igual que en los cínicos, la *Redlichkeit* implica olvidar la vergüenza (*Scham verleugern*) y abstenerse de negar los propios instintos naturales (*natürliche Instinkte verleugnen*) (FP IV 476, KSA XII: 10[45]). El lema nietzscheano de la probidad reza como sigue: «¡Seamos naturalistas (*Seien wir naturalistisch*) [!]», «queremos confesar honestamente nuestras inclinaciones y nuestras aversiones (*Neigungen und Abneigungen*) y cuidarnos de maquillarlas con colores morales (*moralischen Farbtöpfen*)» (FP IV 22, KSA XII:1[90]).

La verdad como *Redlichkeit* prescribe vivir en conformidad con los principios y leyes de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza, en tanto que opuestas a las convenciones, constituyen el único estándar aceptable para evaluar una vida verdadera. Esta es la razón por la cual Nietzsche exclama: «¡Viva la física! Y, sobre todo, ¡viva lo que nos fuerza a ella — nuestra probidad (*Redlichkeit*)!» (GC 335). Desde la perspectiva de la probidad, las necesidades de la vida no son consideradas como inhibidoras del devenir de la libertad, pues es el conocimiento de todo lo que es «legalidad y necesidad» (GC 335) lo que libera el potencial creativo y transformativo del ser humano. En cuanto tal, la verdad como *Redlichkeit* conduce hacia una transformación del ser humano: vivir de acuerdo a las leyes y necesidades de la vida libera el poder del ser humano para crear y recrear continuamente sus propias condiciones de existencia allende la lucha por la autoconservación, con miras a una forma de vida más libre y verdadera.

Sumado a esto, la noción de *Redlichkeit* en Nietzsche refleja una concepción incorporada de la verdad en la medida en que este entiende a la *Redlichkeit* como pulsión (*Trieb*) (FP II 228, KSA IX: 6[127]). La verdad como *Redlichkeit* no es pura y no puede abstraerse de la vida:

El intelecto es el instrumento de nuestras pulsiones y nada más, *jamás será libre*. Se aguza en la lucha de las diversas pulsiones, depurando así la actividad de cada una de las pulsiones individuales. En la justicia y en la probidad (*Redlichkeit*) máximas está la voluntad de poder (FP II (KSA IX:6[130] 229).

La verdad como *Redlichkeit* es voluntad de poder y, en cuanto tal, siempre presupone una pluralidad de fuerzas vitales en lucha continua entre sí. Nietzsche cuestiona la idea de una pulsión única puesto que cada pulsión solo puede existir en relación a una pluralidad de pulsiones en competencia. La *Redlichkeit* como verdad incorporada deshace la idea de la unidad de la virtud: en un pensador, por ejemplo, la *Redlichkeit* señala una multiplicidad de rasgos: «curiosidad, orgullo, afán de dominio, suavidad, generosidad, valentía respecto de cosas que para la mayoría no pasan de resultar abstractas y frías» (FP II (KSA IX: 6[65] 210).

Finalmente, en tanto que verdad incorporada, la *Redlichkeit* consiste en reconocer a la vida como una pluralidad de fuerzas intrínsecamente irreducibles entre sí: ser probo y justo es reconocer el derecho de pulsiones opuestas (*entge-*

gengesetzte Triebe ein Recht anerkennen) (KSA IX: 6[234] 259). La *Redlichkeit* y la justicia van de la mano en la medida en que superan la dominación y subsunción de lo que es irreductiblemente singular a lo que es igual e idéntico. Nietzsche encuentra ejemplificado un ordenamiento que reconoce una pluralidad de pulsiones irreductiblemente singulares en la organización del cuerpo, a la cual compara con los ordenamientos sociales: «Nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas» (MBM 19, KSA V 33). Cuando seguimos el «hilo conductor del cuerpo» caemos en la cuenta de lo que es ser humano:

[Una] pluralidad de seres vivos (*Vielheit belebter Wesen*) que, en parte luchando unos con otros en parte ordenados y subordinados entre sí, al afirmar su ser individual, afirman involuntariamente la totalidad. Entre estos seres vivos están aquellos que son en mayor medida dominadores que obedientes, y entre estos hay de nuevo lucha y victoria. La totalidad del hombre tiene todas aquellas cualidades del organismo que en parte permanecen inconscientes para nosotros, <en parte> se vuelven conscientes en la forma de *instintos*²² (FP III 282, KSA XI: 27[27]).

Los comentaristas han interpretado habitualmente la noción de cuerpo y de vida orgánica en Nietzsche como si estuviese ordenada jerárquicamente, proyectando esta noción sobre la visión de Nietzsche de la política y la sociedad como otra totalidad que se encuentra ordenada jerárquicamente²³. Aunque esto es correcto, lo es solo en alguna medida, puesto que el concepto de *Hierarchie* debe ser entendido sobre el trasfondo de la noción más general de competencia (*agon*) en Nietzsche. A pesar de que la posibilidad de la competencia depende de una pluralidad de fuerzas vitales ordenadas de acuerdo al rango, esto no debe confundirse con una concepción tradicional de la jerarquía²⁴. La competencia, en la medida en que informa la relación entre obediencia y mandato, signa la definición que da Nietzsche de la vida:

Una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado (*einverleibt*), disuelto. «Obedecer» y «mandar» son formas de lucha (FP III (KSA XI: 36[22] 561).

22. Sobre el cuerpo como pluralidad, véase también: «Siguiendo el hilo conductor del cuerpo, como se ha dicho, descubrimos que nuestra vida es posible gracias a la interacción de muchas inteligencias de valor muy desigual y, por tanto, solo por un obedecer y mandar constante y de mil maneras — dicho sea moralmente: por el ejercicio ininterrumpido de muchas *virtudes*» (FP III 576, KSA XI: 37[4]).

23. Para una interpretación reciente en esta dirección, véase J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, New York: Oxford University Press, 2004.

24. En relación a esta confusión, cf. V. Lemm, «Nietzsche, Aristocracy and Non-Domination», en J. Casas Klausen y J. Martel (eds.), *How not to be Governed: Readings and Interpretations from a Postanarchist Left*, New York: Lexington Books, 2011, pp. 83-102; y también L. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago: Open Court, 1995.

El hecho de que Nietzsche comprenda la pluralidad en términos de competencia también se encuentra ejemplificado en su concepción de la *Redlichkeit* como forma de vida y verdad vuelta contra sí misma. La verdad como *Redlichkeit* es antifundacional: significa pensar en contra de sí, socavando y cuestionando continuamente la así llamada verdad propia. Para Nietzsche, este tipo de pensamiento autocrítico constituye un signo de grandeza: «Soy incapaz de reconocer grandeza alguna que no esté asociada a la *probidad contra uno mismo (Redlichkeit gegen sich)*» (FP II (KSA IX): 7[53] 328). Es significativo que, la *Redlichkeit*, en tanto que una relación del yo contra sí mismo, contenga todas las características asociadas de otro modo a la idea de la amistad (política) comprendida como una competencia entre individuos singulares y libres:

En qué medida el pensador ama a su enemigo. — ¡Nunca dejes de decirte a ti mismo o te calles nada que pueda oponerse a tus ideas! Promételo, porque esto forma parte de la honradez exigida, ante todo, al pensador (*Redlichkeit des Denkens*). También es preciso que hagas diariamente campaña contra ti mismo²⁵ (A 370).

Sin embargo, es importante notar que esta relación del yo a favor y en contra de sí no es una relación del yo cerrada al otro. En lugar de ello, es una relación agonística en contra de sí, la cual, de acuerdo a Nietzsche, habilita una relación abierta y honesta con el otro: «*Honrados (redlich)* con nosotros mismos y con los que todavía son nuestros amigos» (A 556)²⁶. La *Redlichkeit* como amistad implica una relación de amor y donación hacia el otro:

Para que el amor se sienta como amor. — Necesitamos ser honrados (*redlich*) con nosotros mismos y conocernos bien para poder practicar con los demás ese benévolo disimulo filantrópico (*menschenfreundliche Verstellung*) que se llama amor y bondad (A 335).

La íntima relación que existe entre la *Redlichkeit* y la amistad agonística ilustra que la verdad como *Redlichkeit* está volcada hacia el exterior. Ella es una forma de verdad que se vincula con el otro como aquello que no puede ser asimilado a lo que es igual e idéntico. En consecuencia, la grandeza del filósofo y de los artistas depende de su puesta en obra de la *Redlichkeit* como la exposición del yo al exterior: «Es sombrío (*düster*) el final de los grandes pensadores y artistas en los que ha ido declinado la honradez (*Redlichkeit*) consigo mismo. Les falta gozar de la vida (*freudige Ausleben*) e ir pasando al otro mundo con alegría (*Hineinströmen in die andere Welt*)» (FP II 254, KSA IX: 6[215]). La verdad como *Redlichkeit* exige una sensibilidad específica y extendida por el «extranjero» y lo «extraño» (FP II 211, KSA IX: 6[67]), en la cual el extranjero, singular e irreductiblemente otro, no es simplemente apropiado y aniquilado por medio de la incorporación, sino que apreciado y respetado como una verdad elevadora²⁷.

25. Sobre la *Redlichkeit* como pensamiento contra uno mismo, véase también: «la honradez (*Redlichkeit*) para con uno mismo es *más antigua* que para con los demás» (FP II 260, KSA IX:6 [236]).

26. Véase también FP III 83, KSA X: 3[1].

27. Del mismo modo, véase: «*Mi cometido*: sublimar todas las pulsiones de tal modo que la percepción de lo extraño llegue bien lejos y, no obstante, esté acompañada de placer: la pulsión de la sinceridad consigo mismo, la de la justicia para con las cosas, tan intensamente que la *alegría* prevalezca

Nietzsche imagina un orden social fundado en el reconocimiento probo del otro y del extranjero: «Honradéz (*Redlichkeit*) acerca de uno mismo (*über uns*) y el reconocimiento de la naturaleza ajena (*Anerkennung der fremden Natur*)» (FP II 250, KSA IX: 6[203]). Tal sociedad estimularía la vida ya que reconocería especialmente a aquellos individuos que se consumen y proporcionan goce a otros (*ibid.*). Sería una sociedad basada en lo común y lo compartido: en aquello que pertenece «a todos y a ninguno (*Alle und Keinen*)», tal como se encuentra consignado en el subtítulo de *Así habló Zaratustra*: «un libro para todos y para ninguno».

El poder transformador de la *Redlichkeit* no solo concierne al individuo y sus experiencias, sino también al mundo y sus valores. La verdad como *Redlichkeit* es la voluntad de poder y la voluntad de superar el mundo (MBM 227): es indispensable para la transvaloración de los valores. El tema de la transformación y la transvaloración es una de las características principales de los cínicos, y se vincula con su capacidad de transformar el valor del dinero. No debe sorprender, entonces, que Nietzsche también asocie la *Redlichkeit* con la «falsificación de moneda (*Falschmünzerei*)» (FP III 347, KSA XI: 29[46]).

Nietzsche cree que la verdad como *Redlichkeit* tiene el poder de transformar un «pueblo que repite con credulidad y que odia con ceguera» (*Volke des gläubigen Nachsprechens und der bitterbösen blinden Feindseligkeit*) en un «pueblo que aprueba con condiciones y se opone con benevolencia» (*ein Volk der bedingten Zustimmung und der wohlwollenden Gegnerschaft*) (A 167). Una nación de este tipo aprendería que «el homenaje incondicional a las personas es algo ridículo» (*unbedingte Huldigungen von Personen etwas Lächerliches sind*) (A 167). Nietzsche cita de manera aprobatoria el principio del republicanismo según Carrot: «Lo que importa no son las personas, sino las cosas» (*Ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses*) (A 167). Recordemos que la *res publica* remite a las cosas públicas, las cuales, al pertenecer a todos y a ninguno (A 167), resisten ser reducidas a la idea liberal de propiedad.

Nietzsche rechaza la idea de propiedad y sostiene que incluso aquello a lo que comúnmente nos referimos como nuestras experiencias «propias» o «individuales» debe ser reconocido como algo que, probablemente hablando, les debemos a otros:

La honradéz (*Redlichkeit*) en lo que se refiere a la propiedad nos obliga a decir que estamos hechos de trozos robados (*zusammengestohlen*), y que en esto tenemos los sentidos poco delicados, demasiado embotados. El individuo posee un falso orgullo por lo que hace a la materia y el color: pero puede pintar una imagen nueva, para entusiasmo del entendido —repara de ese modo el maltrato que les da a los bienes de este mundo (FP II 239, KSA IX: 6[166])²⁸.

sobre el valor de los demás tipos de goce, y, si es necesario, se sacrifiquen, en parte o en su totalidad, a ello. Desde luego, no hay contemplación desinteresada, sería el aburrimiento absoluto. ¡Pero basta la emoción más *delicada!*» (FP II 211, KSA IX: 6[67]). Véase también FP II 464, KSA IX: 11[63]).

28. Véase también: «No hay ningún egoísmo que se detenga en sí y no se extienda — no existe, por lo tanto, ese e<goísmo> ‘permitido’, ‘moralmente indiferente’, del que vosotros habláis. ‘Se favorece el propio yo siempre a costa de otro’; ‘La vida vive siempre a expensas de otra vida’. — Quien no comprende esto no ha hecho aún en él mismo el primer paso hacia la probidad» (FP IV 167, KSA XII: 2[205]). Asimismo FP II 211, KSA IX: 6[70].

Para Nietzsche, los probos renuncian a la idea de lo propio en nombre de lo común: en lugar de tratarse a sí mismos como si fuesen unificados, se tratan como dobles y plurales (*Zwei und Mehrheit*): «ya no somos capaces de sentir la unicidad (*Einzigkeit*) del ego, *estamos siempre en medio de una pluralidad (Mehrheit)*» (FP II 215, KSA IX: 6[80]). Para ellos, el individuo sigue dividiéndose y multiplicándose una y otra vez, reconociendo de este modo a toda la comunidad de entes dentro de sí. De acuerdo a Nietzsche, tales individuos logran incorporar incluso al cosmos: «*con tal que lo hayamos concebido (begriffen) o soñado (geträumt)*, somos el cosmos (*Kosmos*)» (FP II 215, KSA IX: 6[80]). Solo aquellos que incorporan el cosmos viven según las leyes de la naturaleza, y, por ello, son capaces de enfrentar la verdad política y convencional de manera abierta y honesta.

[Traducción: Matías Bascuñán,
Emory University, Estados Unidos]

