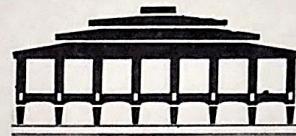




Universidad  
de  
Antioquia

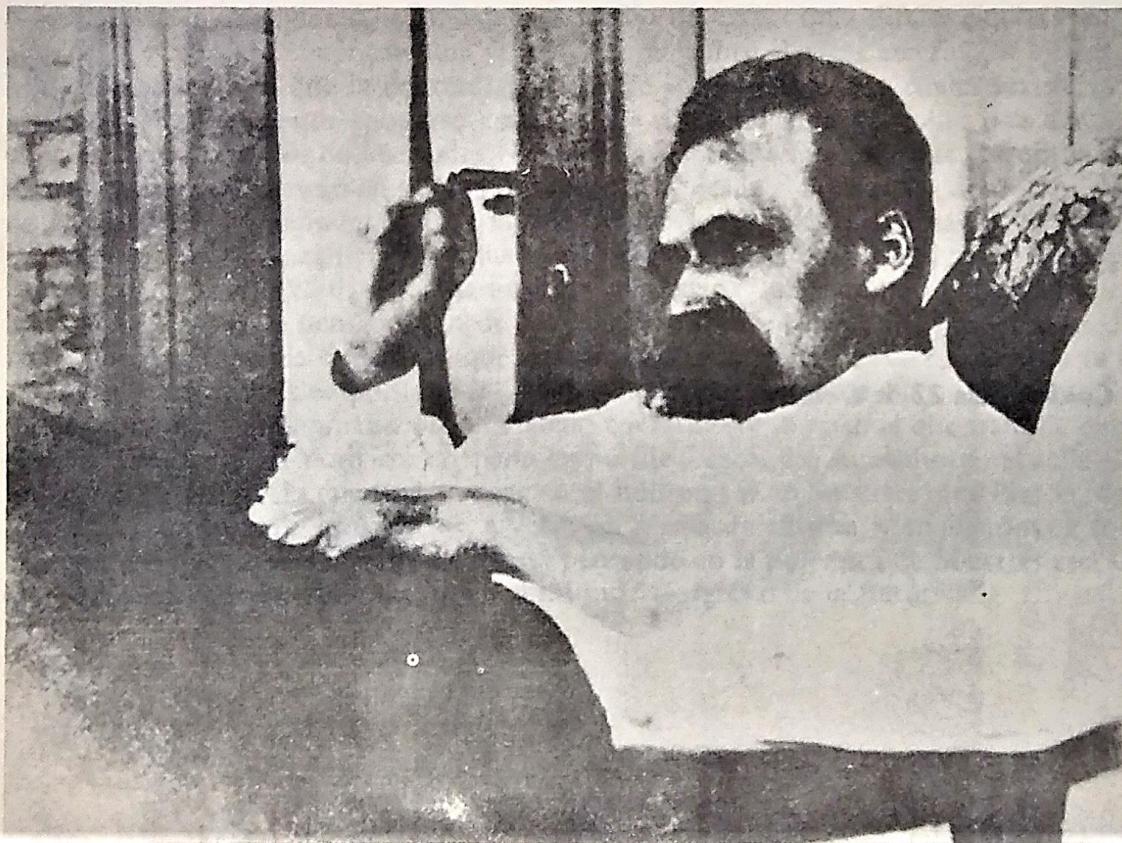


Departamento  
de  
Bibliotecas

**CONFERENCIA**

**ESTANISLAO ZULETA**

**NIETZSCHE Y EL IDEAL ASCETICO**



**Conferencia 22 de Octubre 1982**

Del ideal ascético podríamos decir que consiste en que un ser tome como su propio ideal, como criterio de su propia realización, no la satisfacción de sus deseos, si no el control adquirido sobre sus deseos; no la dureza contra sus enemigos, si no contra sí mismo; que considere como su propio ideal y su máximo criterio de autovaloración el sometimiento de sus propias tendencias, es decir, ese problema que Nietzsche enuncia una y otra vez de cómo el hombre se ha construido su propio infierno sobre la tierra, no el infierno para purgar, para castigarse, si no para tener méritos; de cómo se ha construido ese peligroso órgano de la conciencia de culpa y de la mala conciencia. Esa indagación que es permanente en Nietzsche, nosotros podríamos creer que en la obra de Nietzsche se trata simplemente (y muchos textos dan a pensar eso) de una denuncia del ideal ascético; pero si queremos darle a la obra de Nietzsche esa sola versión, tendríamos que borrar de nosotros, reprimir, olvidar también muchos otros textos; el problema es que Nietzsche trabaja por medio de textos muy diferenciados y en ningún caso es posible encontrar una versión simple sobre el ideal ascético, a no ser que reprimamos todo lo que la contradiga. Uno de los puntos en los cuales parecería que pudiera más claramente apoyarse esa doctrina del ideal ascético como una denuncia, es en la serie de textos en los cuales Nietzsche se opone a Sócrates que, como se recordará, son muchos y están en toda la obra; es decir, desde el comienzo: desde “El origen de la tragedia y el nacimiento de la música”, hasta las últimas obras, hasta “El ocaso de los ídolos”, “El Anticristo”; se puede encontrar explícita y directamente esta oposición a Sócrates; Sócrates es acusado ya al comienzo: “un demonio llamado Sócrates vino a corromper el pensamiento de los griegos”, dice en “El origen de la Tragedia”. La visión trágica de la existencia que consistía en aceptar el carácter trágico de la vida y aceptar, al mismo tiempo, la vida. Nietzsche, incluso, va más allá e indica que Eurípides ya estaba contaminado por el veneno socrático, y, a medida que trata de denunciar, por ejemplo, la posición cristiana como ideal ascético, va siempre más allá de la posición cristiana y la encuentra antes en el budismo o en Sócrates o en Platón, desde luego. En muchos de esos textos, a veces en forma de alusión, y en algunos en forma directa, es muy claro que Nietzsche está pensando en la polémica de Sócrates con Gorgias, pero sobre todo con Calicles, en el mismo “Gorgias o de la Retórica”.

Cuando se refiere a ello, Nietzsche toma partido, con frecuencia directamente, por Calicles. No voy a restituir ni mucho menos el Gorgias, pero sí voy a hacer algunas indicaciones sobre la razón de en que consiste esta contraposición.

Es verdad que el ideal ascético está en ese diálogo innegablemente representado por Sócrates y la ruptura con el ideal ascético, por Calicles, en la forma más abierta y clara. El problema fue planteado así: —lo voy a recordar, porque alrededor de ese problema gira el pensamiento de Nietzsche durante todo un largo periodo que cubre desde la primera obra, hasta las últimas— él alude continuamente a ese diálogo y a esa contraposición. Sócrates está, haciendo una crítica de la retórica, como simple arte de la seducción; Sócrates dice allí que los oradores tratan solamente de seducir, de persuadir, de arrastrar y, en cambio, no tratan de demostrar nada; al principio Gorgias responde diciendo que no es posible acusar la retórica, que la retórica debe ser estudiada y adquirida como un poder y que otro problema es saber en qué se emplea ese poder; mejor dicho, que la retórica puede asimilarse, por comparación o por metáfora, a la gimnasia; (uno hace gimnasia para volverse más fuerte y tener un mayor poder, que entre otras cosas puede ser un mayor poder militar; si con ese poder defiende una causa justa o una injusta, allá él, pero por ahora lo que es bueno en sí, es que tenga un mayor poder). A lo que se opone Sócrates indicando que: “la seducción no está nunca en el camino de la búsqueda de la verdad”; y las famosas comparaciones de Platón: los oradores se diferencian de los filósofos como los cocineros de los médicos. Los primeros nos preparan muy agradables banquetes, pero a veces indigestos, los segundos nos dan drogas amargas pero saludables; y muchas otras por el estilo, como aquella de que el arte retórico se diferencia de la demostración, como la cosmética de la salud. Es decir, toda la teoría de Sócrates se basa en la afirmación de que no se trata simplemente de una forma retórica que pueda dársele cualquier contenido sino que ya en sí misma esa forma implica que el contenido que se busca no es la verdad sino la dominación; ese es el punto donde Calicles se endurece y hace el diálogo verdaderamente inquietante y verdaderamente fuerte, porque Calicles acepta, con un repudio absoluto de toda moral, esa posición, pero además, la aprueba: Desde luego, lo que se busca es el poder, lo que se busca es el placer, y la diferencia está más bien en que nosotros no somos hipócritas y sabemos que lo buscamos; aquéllos que disfrazan su búsqueda del poder

como búsqueda de la verdad, no están haciendo más que lo de nosotros: buscando el poder; pero desde luego, la manera más eficaz de buscarlo es hacerle creer a los otros que están buscando la verdad; Calicles afirma, pues, claramente, que no hay tal búsqueda de la verdad, que no hay más que búsqueda de la satisfacción, del placer, del poder.

Sócrates pasa a una defensa del ideal ascético, dice, por ejemplo: solamente el poder sobre otros o también sobre tí mismo, es lo que buscas; ¡Sobre otros, desde luego! responde con esa claridad griega Calicles; Sócrates continúa diciendo que el que no tiene ningún poder sobre sí mismo es un esclavo de sus estados de ánimo. No estoy citando, desde luego, estoy haciendo un resumen brevísimo del texto.

Pero hay en Sócrates una demanda también más fuerte que esa simple defensa del ideal ascético, por la cual generalmente lo toma Nietzsche, aprobando a Calicles; es que Sócrates también pregunta por un problema: ¿si no existe también el deseo de ser reconocido por otros, no solamente de ser obedecido, sino de ser reconocido?.

Sócrates alude, aunque el diálogo no desarrolla ese aspecto, a la soledad del tirano, al que como todo el mundo teme, no sabe nunca quién está de acuerdo con él y quién no está de acuerdo con él, porque todos proclaman que están de acuerdo con él ya que si no lo hacen los mata, y así el tirano nunca puede saber en qué medida es aceptado, o simplemente temido, porque para ser reconocido por otro, es necesario, ante todo, reconocer al otro como un igual. El tema del tirano y su soledad no está en Gorgias sino en la República.

Me demoro un poco en Platón, porque Nietzsche se demoró toda la vida en Platón, tratando de invertir el platonismo.

Esa demanda de reconocimiento implica que uno también reconozca al otro. Es decir, Sócrates está comenzando a formular allí una doctrina que es la doctrina del racionalismo, desde Sócrates hasta Kant, por lo menos, y es que el discurso racional implica que tratemos al otro como un igual; sólo a un igual se le demuestra, a un inferior se le ordena, se le impone y se le intimida, a un superior se le suplica o se le pide, se le solicita, o

se trata de seducirlo; pero demostrar, es sólo a un igual; el discurso mismo de la demostración implica que siempre tengamos en cuenta el punto de vista del otro, o como decía Kant, que seamos capaces de pensar en el lugar del otro; el discurso mismo de la demostración siempre dice: si, en gracia de discusión, se me admite esta tesis, veamos lo que de ella podría deducirse: siempre admite que se le objete, es decir, trata al otro como a un ser igual. Es muy claro en los diálogos de Platón y en el Menón trata de demostrarlo, llamando a un esclavo, para mostrar que si el discurso se dá como discurso de la demostración, el otro es un igual, aunque sea un esclavo.

Sócrates apunta, pues, a otra necesidad, a la necesidad del reconocimiento. También, como dice Platón en la Carta Séptima a los amigos de Dión, apunta a otro hecho: que en el discurso racional no se trata de ganar y perder en el sentido de otro tipo de relaciones: militares o comerciales, donde queda muy claro que cuando uno gana, el otro pierde, y cuando uno pierde, el otro gana. En el discurso racional es diferente, porque cuando uno pierde, gana, puesto que estaba en un error y consiguió una verdad, si pierde una discusión racional la polémica es fuerte, no se puede despachar tranquilamente, y es tan fuerte que nos demoramos, después de 2.400 años, todavía en ella.

Nietzsche ha meditado sobre el problema del ideal ascético, pero ateniéndose al principio de su propio pensamiento. Tendría consecuencias nefastas ignorar u olvidar que el debate es desde el pensamiento de Nietzsche. Ahora, el pensamiento de Nietzsche sostiene que, el sentido de un hecho, de una costumbre, de un órgano, —en el sentido biológico—, de una institución, es tan variable como la forma, que no existe ninguna esencia pura, más que por convención, (por ejemplo por convención lógica). Es el ejemplo que da en “la genealogía de la moral”, el ejemplo del castigo: si el castigo se usa hoy con un determinado fin, digamos intimidar al delincuente, y se usó en otra época con un fin completamente diferente, por ejemplo el chivo espiatorio, para descargar los pecados del pueblo en alguien y sacarlo de la comunidad; si ahora se refiere a los hechos del castigado y antes no, el problema verdadero es que el castigo no solamente va cambiando de formas, sino también de significación fundamental, que el sentido cambia. No hay que perder ese punto de vista, porque perder ese punto de vista es perder el punto de vista de Nietzsche.



En el ideal ascético también el sentido cambia; una cosa es su sentido según el santo, y otra cosa es su sentido según el filósofo, nos dice Nietzsche. El filósofo quiere encontrar las condiciones en las cuales se es lo menos esclavo posible de los negocios, de las necesidades inmediatas, de los halagos, de la gloria; lo que le dé más independencia y más vuelo a su pasión fundamental, lo que le dé más libertad a su pasión fundamental; el pensamiento no trabado por sus consecuencias inmediatas.

En el santo podría ser otra cosa, por ejemplo un negocio: “en esta caja de ahorros de la vida yo invierto sufrimientos que luego me reportarán inmensos beneficios en la otra vida”. Así habla el santo. Pero ese es otro problema.

Por lo tanto, también hay que tener en cuenta la maleabilidad, la fluidez (es el término que a veces usa Nietzsche) del sentido. No podemos decir, en el fondo, que el ideal ascético es esto o aquéllo.

Por lo demás es bueno detenerse un momento en el concepto de ideal, porque puede ser bello el movimiento espontáneo de la afirmación, el movimiento del tigre que toma su presa, que no se puede diferenciar de su poder y que, por supuesto, no va luego a tener remordimiento alguno; es bello, puede ser emblemático, puede ser simbólico, pero tampoco es un ideal del tigre, ni mucho menos, es su ser, es el ser de un tipo de existencia que corresponde y coincide directamente consigo mismo, mientras que un ser que puede tener ideales, por eso mismo, porque puede tener ideales, no coincide consigo mismo. Nietzsche muestra muy bien, con una gran belleza, con una gran precisión, cómo la noción de causa es una noción de resentimiento, en la medida —eso hay que decirlo con mucha precisión— en que separa a un ser de sus manifestaciones. Por ejemplo, las águilas son malas porque destrozan a los corderitos y a los conejitos, comen su sangre; (el pensamiento del corderito es el de desear que las águilas sean buenas! como somos nosotros los corderitos, los comidos, los destrozados). Como si existiera un águila y luego sus tendencias, sus formas de actuación.

El pensamiento de Nietzsche se refiere al ideal ascético de manera mucho más compleja de lo que suele creerse. Por ejemplo, ya desde el comienzo de “La Genealogía de la moral” nos dice que el ideal ascético es lo que hizo que el hombre fuera un ser interesante y nos propone una genealogía bastante apropiada. Ocurrió que un ser debió someterse, entró en un elemento nuevo que no era el suyo; ese elemento nuevo es la sociedad, el ser social, y entonces no pudo ya desarrollar sus instintos fundamentales, el instinto de caza, el instinto de agresión, el instinto de expansión y de afirmación. La sociedad en general, cualquiera que sea su forma, es un gran NO —y entonces esos grandes instintos fundamentales se volvieron contra sí mismos; se convirtieron en culpa, en autoagresión. Está muy cerca de Freud, aunque es difícil saber en qué medida Freud procede de Nietzsche, porque lo negaba radicalmente, pero si se lee “El malestar de la cultura” la idea es esa: de nuestra omnipotencia originaria lo único que nos saca es la obligación de someternos.

También es muy conocido el hecho de que Nietzsche muestra que a partir de allí lo que ocurrió fue una inmensa torpeza; que el hombre, una vez obligado a convertirse en un ser social, fue como los animales que surgieron del agua y pasaron a la tierra, y entonces tenían que cargar con el peso de su propio cuerpo hasta el punto de que sus alegres aletas terminaron convirtiéndose en patas. Una cosa que no ocurría antes, que esa inmensa torpeza —característica esencial de lo humano, de lo que no es instintivo, sino aprendido de una comunicación— que no procede de las fuerzas fundamentales sino del aprendizaje; hay que aprender un idioma —completamente arbitrario, desde luego— pero si no se aprende, entonces no hay nada; completamente normativo también, y sin embargo a cuyas normas tenemos que acogernos aunque sea para insultarnos, no para darnos un gran abrazo en una cálida convivencia. Para cualquier tipo de relación, tenemos que acogernos a unas reglas y a unas normas. Por ejemplo las reglas de la sintaxis y de la gramática nos son impuestas; si alguien quiere insultarme, me insultará dentro de las normas y no fuera de las normas, fuera de las normas yo puedo decir: “ayer iré aquí”, eso es fuera de las normas pero no dije nada. Dentro de las normas, yo tengo que decir: “mañana vendré aquí” o “ayer fui allá”, pero si estoy hablando fuera de las normas, no digo nada, ni siquiera insulto a nadie; el que se quiera situar alegremente por fuera de las normas, se queda sin la posibilidad hasta de combatir; por

lo demás, sólo de las normas más arbitrarias, procede la libertad del espíritu. Es de la ley de donde procede la libertad, no es de la superación de la ley.

Leamos a Nietzsche en uno de los textos que más se olvida: (es “Más allá del bien y del mal”, parágrafo 188): “En contraposición al dejar ir, toda moral es una tiranía contra la ‘naturaleza’ ”. Nietzsche pone naturaleza y razón entre comillas (es una malignidad porque se trata de una alusión a la “naturaleza buena” de los filósofos del siglo XVII, del siglo XVIII, sobre todo, y de la razón en el sentido inglés, de “ser razonable”, de cómo cada cual debe buscar sus intereses, su confort). Esto no constituye aún, sin embargo, una objeción contra ella, contra la tiranía de la moral, pues para esto habría que volver a decretar, sobre la base de alguna moral, que no está permitida ninguna especie de tiranía ni de sin razón. Un primer punto en el que debiéramos meditar es que también esa crítica de la tiranía de la moral está hecha sobre la base de alguna moral. Para no tener esa base, para ser radical en su amoralismo, en lugar de condenar, moralmente, toda normatividad, Nietzsche más bien prefiere explorar las consecuencias del sometimiento a las normas, y de lo contrario, el culto a la espontaneidad.

El texto que voy a leerles es una denuncia de aquello que tan frecuentemente se pone a nombre de Nietzsche: *EL CULTO A LA ESPONTANEIDAD*. “Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada: para comprender el estoicismo o Port Royal o el puritanismo, recuérdese bajo qué coacción ha adquirido toda lengua hasta ahorga vigor y libertad —la coacción métrica, la tiranía de la rima y del ritmo. ¡Cuántos esfuerzos han realizado en cada pueblo los poetas y los oradores! — sin exceptuar algunos prosistas de hoy, en cuyo oído mora una conciencia implacable “por amor a una tontería”, como dicen los cretinos utilitaristas que así se imaginan ser inteligentes, “por sumisión a leyes arbitrarias”, como dicen los anarquistas, que así creen ser “libres”, incluso espíritus libres. Pero la asombrosa realidad de hecho es que toda la libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral que en la tierra hay o ha habido, ya en el pensar mismo, ya en el gobernar o en el hablar, y persuadir, en las artes como en las buenas costumbres, se han desarrollado gracias tan solo a la “tiranía de tales leyes arbitrarias”, y, hablando con toda seriedad, no es poca la probabilidad de que precisamente esto sea “naturaleza” y “seriedad, no es “natural” ¡y no

aquel *LAISSER ALLER* (deja ir)!”. Y más adelante encontramos esta fórmula: “lo esencial `en el cielo y en la tierra `es, según parece, repitámoslo, el *OBEDECER* durante mucho tiempo y en una única dirección; con esto se obtiene, y se ha obtenido siempre, a la larga, algo por lo cual merece la pena vivir en la tierra, por ejemplo virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad”.

Aquí nos encontramos con una economía muy compleja del ideal ascético y no con una formulación simplista. Desde luego, el espíritu de Moliere sometido a todas las normas de los alejandrinos, con su hemistiquio de la rima, de la métrica, del ritmo, es un espíritu mucho más libre que el de un tartamudo que no se somete a ley alguna, ni a norma alguna, ni de gramática ni de sintaxis y que nos desembucha sus tics mentales, como puede.

No creamos encontrar nunca en Nietzsche un adalid de la espontaneidad o lo que él llamaba con bastante dureza “el anarquismo”, porque no lo hay. Todos los textos en que con tanta dureza lo condena, han sido olvidados por los que quieren acogerse a él para promoverlo, pero no está mal que lo promuevan, sólo que no hay ninguna razón para promoverlo a nombre de Nietzsche; ese es el problema, otra sería la discusión si por sí mismo se afirmara; Nietzsche, en todo caso, no lo afirma. Y da sus razones.

También se puede entender así una serie de textos que nosotros encontramos desde el comienzo de la obra de Nietzsche, como en “Sobre la verdad y la Mentira en Sentido Extramoral”, hasta el final, en los textos de “La Voluntad de Dominio”. En toda su obra nos encontramos continuamente con una denuncia y una crítica muy aguda de la ciencia y de la lógica y, desde luego, de la metafísica, pero también en el mismo sentido.

Pero debemos aquí tomarnos cierto cuidado de leer con detalle los textos de Nietzsche. En lo relacionado a la lógica, me voy a referir a “La Voluntad de Dominio”, a uno de sus últimos textos; puede resumirse en una forma breve diciendo que Nietzsche ataca la idea de que por medio de la lógica, creamos estarnos refiriendo directamente a la realidad. En efecto, la lógica implica que nosotros consigamos ante todo —esa es la tesis

central de Nietzsche— conceptos unívocos, es decir, conceptos que tengan un solo sentido; a diferencia de conceptos polisémicos o multívocos. Esa es una convención; sin esa convención no hay lógica.

Cuando Platón propone la piedra fundamental de la lógica — porque es la piedra fundamental de la que surge todo el resto, como matriz de todas las ciencias—, él mismo es muy claro en aquello de que es necesario hablar en un sentido unívoco.

Lo primero que Platón formula como lucha contra la sofística, —los sofistas ya llegaron a suponer que no podía haber error, que no podía tampoco haber verdad, que todo podía ser demostrado o refutado, según la habilidad del expositor—, Platón trata de parar ese vértigo con la teoría de la contradicción: dos proposiciones contradictorias en el mismo sentido, sobre un mismo objeto, desde el mismo punto de vista, al mismo tiempo y en las mismas relaciones, no pueden ser verdaderas ambas, ése es el mínimo que pide. Desde luego, al mismo tiempo, porque se puede predicar de un mismo objeto formulaciones contradictorias en tiempos diferentes. Se ha cambiado: es joven y es viejo, pero no al mismo tiempo. En las mismas relaciones, desde luego, se puede formular de un mismo objeto, una proposición contradictoria: decir que es grande, con relación a una hormiga y pequeño, con relación a un elefante, pero no que es grande y pequeño en las mismas relaciones.

Desde el mismo punto de vista, recuerdo la fabulilla que dice así: animales pacíficos, que no tienen ninguna peligrosidad: el tigre, el león y la pantera; animales altamente peligrosos: la gallina, el ganzo y el pato, decía una lombriz a sus hijitos. Está bien. Desde ese punto de vista es así, no?

Lo que Platón formula es que desde el mismo punto de vista, sobre el mismo objeto, en la misma relación y al mismo tiempo, no pueden ser verdaderas ambas; así endurece su piedra fundamental para montar la lógica.

Ahora, lo que Nietzsche está criticando no es la lógica misma; él la concibe como una necesidad de cambiar el mundo variable de Heráclito por signos estables para poderlo dominar, y así opera siempre en la ciencia. Tampoco hay allí ninguna objeción, él objeta que la ciencia pretenda ser desinteresada porque el concepto mismo de desinterés le parece una aberración, en lo cual tiene toda la razón. Hay otro interés. Hay un interés de prever, de clasificar, que permite moverse en un mundo amenazador. Hay el interés de no estar simplemente naufragado en el río de Heráclito, sino creer que tenemos alguna firmeza en la univocidad, en la permanencia.

Ahora bien, Nietzsche puede oponerse al esencialismo, es decir, a la creencia de que si nosotros diferenciamos —en el río del devenir— algunas entidades, las concebimos como estables para explorar sus relaciones, lleguemos a imaginarnos que son esencias permanentes, ideas eternas, y que por ejemplo su contraposición práctica o moral-práctica, sería dañino-favorable; moral, sería bueno-malo; son estables. El pensamiento de Nietzsche siempre trabaja con una economía muy compleja, en que lo dañino y lo favorable se interrelacionan y se convierten el uno en el otro y pasan el uno al otro, según la organización en que estén inscritos que es la que les da finalmente su sentido principal. Esa organización que confiere un sentido y que no es la voluntad de un sujeto, es lo que él llama “Voluntad de Dominio”. Que la tendencia más fuerte imponga un nuevo sentido a las que se le contraponen y las utilice de tal manera que la degeneración misma, la muerte, se convierta en clave de la vida. Es decir que una institución, un órgano, una costumbre, una concepción, pueden ser tomadas en una nueva organización, que debemos abandonar toda teleología, es decir, no se hizo la mano para lo que hoy se usa, para fabricar, para señalar, para expresarse; probablemente o seguramente era otra cosa, una manera de vivir colgado de los árboles y de transportarse en una forma arbórea. Pero si eso queda sobrante, puede encontrar una organización distinta en que adquiera un nuevo sentido. El sentido es tan variable como la forma, y hasta más variable, con la misma forma puede tomar un nuevo sentido. No olvidemos eso, que es lo que él llama voluntad de dominio, no es la voluntad de un sujeto que quiere dominar a otro sujeto, sino la tendencia que confiere un nuevo sentido a una organización o a unos órganos o a unas instituciones que tenían otros.



También en esa crítica está, por supuesto, que no hay que engañarse sobre que los signos estables por medio de los cuales tratamos de pensar y no tenemos otro medio de pensar, es decir, no podemos pensar sobre el supuesto de la variabilidad permanente, porque entonces no podríamos ni siquiera hablar de nada; quiero decir que si todo se transforma sin cesar, no tengo ni siquiera la posibilidad de hablar de nada, porque la palabra que empleo para designar algo ya no lo designa en el momento en que la empleo, porque hay una estabilidad de los signos que contrasta con una movilidad de los significados; eso, según Nietzsche, no es contra la lógica, es la lógica. Las ilusiones que se haga la lógica, sus prejuicios, su esencialismo, su pretensión de desinterés, es lo que Nietzsche condena. Pero todos sabemos que formulamos —para ser bien burdamente simplistas— asuntos en los cuales no expresamos nuestra posición, nuestros anhelos, ni nuestros temores, sino que nos referimos exclusivamente, por ejemplo, a cantidad; decimos que: dos más dos son cuatro —desde luego que todos sabemos que dos puñaladas más dos puñaladas son ya demasiada cosa, mientras que dos caricias más dos caricias son todavía poca cosa, pero si ponemos entre paréntesis este aspecto del asunto, tenemos que seguir afirmando que dos más dos son cuatro, sean lo que sean.

También allí, en esa crítica de la ciencia, Nietzsche lleva a cabo una crítica del optimismo imparable de la filosofía, y ese es un aspecto muy brillante del problema. Cuando hace la crítica de la buena voluntad, muestra que el pensamiento no es el ejercicio de una facultad, de un método por medio de la buena voluntad, como en Sócrates, en Descartes o en Kant —de la voluntad desinteresada de verdad—, aunque, al mismo tiempo, muestra el fondo, con gran profundidad, en el cual se basa esa creencia; se basa en el optimismo loco de la filosofía, que encuentran en Platón, en Descartes y que le parece que — por alguna razón, misteriosa para Nietzsche — hay una especie de conciliación previa, hay una especie de complicidad entre lo bueno, lo verdadero, lo bello y lo útil; Nietzsche no está de acuerdo con eso, hay cuestiones verdaderas que son altamente peligrosas, hay cuestiones que son bellas, sin que por ello se plantee siquiera el problema de si son útiles. Hay cuestiones que son bellas sin que se plantee el problema de si son verdaderas, y precisamente hay cuestiones muy útiles que no tienen nada de verdadero ni de bello. Es una idea que está muy manifiestamente en

Platón, pero muy implícitamente en todo el mundo (en todo el mundo, quiero decir, en toda la tradición de la filosofía que viene de Platón).

En este sentido también Nietzsche hace una crítica de un prejuicio y una crítica del causalismo, de la noción de causa que está siempre presente, sobre todo en las obras finales. Nos encontramos una crítica de la noción de causa porque emplea una superación radical entre la causa y el efecto: la causa es el rayo, el efecto es el relámpago y entonces no se entiende nada, él preferiría —no una fórmula de irracionalismo— sino más bien otra fórmula: la causa sólo puede ser sostenida como confluencia, como juego de tendencia, como juego de fuerzas; en ese sentido hay una crítica más que todo a lo que la ciencia piensa de sí. A veces es muy fuerte la crítica que hace a otras tendencias de la ciencia pero no es tan Nietzscheano porque es una crítica que ha sido conocida en todas partes.

Somos inevitablemente narcisos, dice Goethe, un maestro de Nietzsche, en las conversaciones de Eckermann con Goethe. Pero Goethe no lo dice con el furor con que lo habrían dicho otros, Goethe dice que está bien, pues es parte de nuestro interés en el mundo. Otra cosa sería que nos creyéramos que esa condición de interés permite explicar el mundo de acuerdo o en desacuerdo con nuestros deseos, cuando en realidad el reconocimiento de que al mundo le son perfectamente indiferentes nuestros deseos es el principio de su conocimiento; también en ese sentido —lo que llaman a veces antropomorfismo — Nietzsche hace una crítica de la ciencia, pero en ese sentido no es, es en la medida en que la ciencia todavía se guía, para decirlo en términos de Freud por el principio del placer; es decir, no ha hecho el gran duelo que es necesario, sin embargo, hacer: reconocer la adversidad, reconocer que lo que con tanta facilidad creemos que podemos dominar la realidad, no es más que el reconocimiento de la adversidad.

Nietzsche es muy claro en eso, y sobre todo al ver la dificultad que existe para reconocer la indiferencia de la naturaleza; incluso dice al final de “La genealogía de la Moral”, que la fuerza del cristianismo, y de muchas otras cosas por el estilo, procede de que le ha conferido un sentido al sufrimiento, porque el hombre es muy capaz, dice, de sopor-

tar el sufrimiento, desde que le pueda dar un sentido, desde que pueda decir que tiene algún sentido; lo que es más difícil es reconocer el sufrimiento y reconocer al mismo tiempo que no tiene sentido; la fuerza del cristianismo está en eso: que si yo sufro mucho porque a un niño que adoro le dio una poliomielitis, el cristianismo me permite reconocer ese sufrimiento de alguna manera; como un mérito, reconocer que es una prueba de Dios, reconocer que hay algo que hacer; en cambio, afirmar que es dolorosísimo pero que no significa nada, que es un virus completamente ajeno a mis sentimientos, y a mis deseos y a mis sufrimientos, ese es un punto mucho más doloroso: la fuerza está allí, no tener a quién apelar, no tener a quien hablar, no tener a quien rezar, no poderse ni siquiera sentir culpable, porque ya es un gran consuelo decir: "este es un castigo de Dios por las vainas que yo he hecho. Pero es que a la naturaleza y a los virus les importa un bledo lo que yo haya hecho, no si me he manejado bien o mal con el niño; y reconocer esa indiferencia que se nos presenta como la gran adversidad que no tiene correlación ni siquiera inversa con nuestros deseos, es preferible reconocerse culpable." ¡Ah, entonces esto tiene un sentido, esto es contra mí! ¡ah bueno, está bien!". Pero si eso ni siquiera es contra mí, si eso no quiere decir nada, si eso no contiene un mensaje de nadie, si nadie está hablando allí, es mucho más difícil reconocer el sufrimiento; Nietzsche vio muy profundamente esa fuerza del cristianismo, una fuerza tan grande que puede sobreponerse a toda razón y a toda lógica.

No nos encontramos, pues, ante ninguna denuncia simple del ideal ascético, ni mucho menos. Nos encontramos ante una exploración que, además, tiene el siguiente otro elemento: en qué medida el ideal ascético es o no es evitable? Porque si nosotros decimos que lo que lo caracteriza es que el hombre considere un mérito, no la realización de sus tendencias, si no la capacidad de oponerse a ellas, pues tenemos esto: no hay realización alguna que no contenga eso; por una sencilla razón, porque Nietzsche descubrió que nuestras tendencias no van en un mismo sentido, que no hay un sujeto unificado de antemano, que nosotros tendemos a muchas cosas y a cosas contradictorias; que nosotros, por ejemplo, tendemos a largo plazo y también a corto plazo y que no está muy claro si lo que a corto plazo deseamos convenga a lo que a largo plazo deseamos; es un juego de deseos de un sujeto no unificado: que deseamos una cosa y también su contraria, que planteamos continuamente en la vida más coti-

diana demandas contradictorias; en una palabra, le demandamos a la esposa o a la compañera que sea una amante apasionada y desatada y al mismo tiempo un sustituto de la mamá. La situamos en una posición difícil cuando le planteamos demandas contradictorias, pero las planteamos continuamente, le pedimos protección e independencia al mismo objeto; es decir, que no hay realización alguna sin oposición a las propias tendencias por la sola razón de que las tendencias no están unidimensionalmente organizadas por ninguna armonía pre-establecida; es decir, que no se puede despachar el ideal ascético a nombre, por ejemplo, de otro ideal, digamos la espontaneidad, la libertad, la superación de toda norma, de toda acción, de toda represión; por la sencilla razón de que no hay ninguna tendencia que no tenga sus tendencias contrapuestas —que nos encontramos ante la diversidad— ha y más, porque Nietzsche se opone de una manera muy firme a todas las ideologías que implican lo que él llamaba “una concepción negativa de la felicidad”; es decir, una solución no problemática; la felicidad en un sentido negativo podría ser formulada así: no tener dolores, sufrimientos, trabajos, esfuerzos, combates, sino la paz; ese es el ideal negativo de la felicidad; también la física a veces lo planteaba, dice Nietzsche, la entropía, el fin de todo movimiento, de todo cambio, no solamente la moral; pero Nietzsche afirma que ese ideal no es más que la muerte, es decir, que sin esfuerzos, sin trabajos, sin combate, sin dolores, sin sufrimientos, no tenemos realmente otro ideal que la muerte; aunque a la muerte le podamos dar nombre más halagüeños, le podemos llamar la otra vida, la vida verdadera, la vida eterna, todo eso es la muerte, o el Niervana, o el paraíso..., lo que quieran; es decir, son nombres que la hacen un poco más aceptable, pero de todas maneras no es más que ese ideal: lo llaman el ideal negativo, y lo que propone Nietzsche siempre, por todas partes, es la afirmación de la vida en sus propias condiciones de contradicción, de esfuerzo, de combate..., y de combate, no como medio para la paz —dice en el Zaratustra— sino de combate como fin en sí mismo.

Por lo demás, toda ideología de la liberación, de la liberación absoluta, de la ruptura de todas las normas, queda muy claramente objetada por Nietzsche, cuando nos dice en el Zaratustra aquello de que: “libre de qué? —qué le importa eso a Zaratustra?— Dime, libre para qué? Para hacer que? para llegar a que? Cuántos hay que perdieron todo lo que tenían cuando perdieron su último yugo? Lo que es necesario saber es si

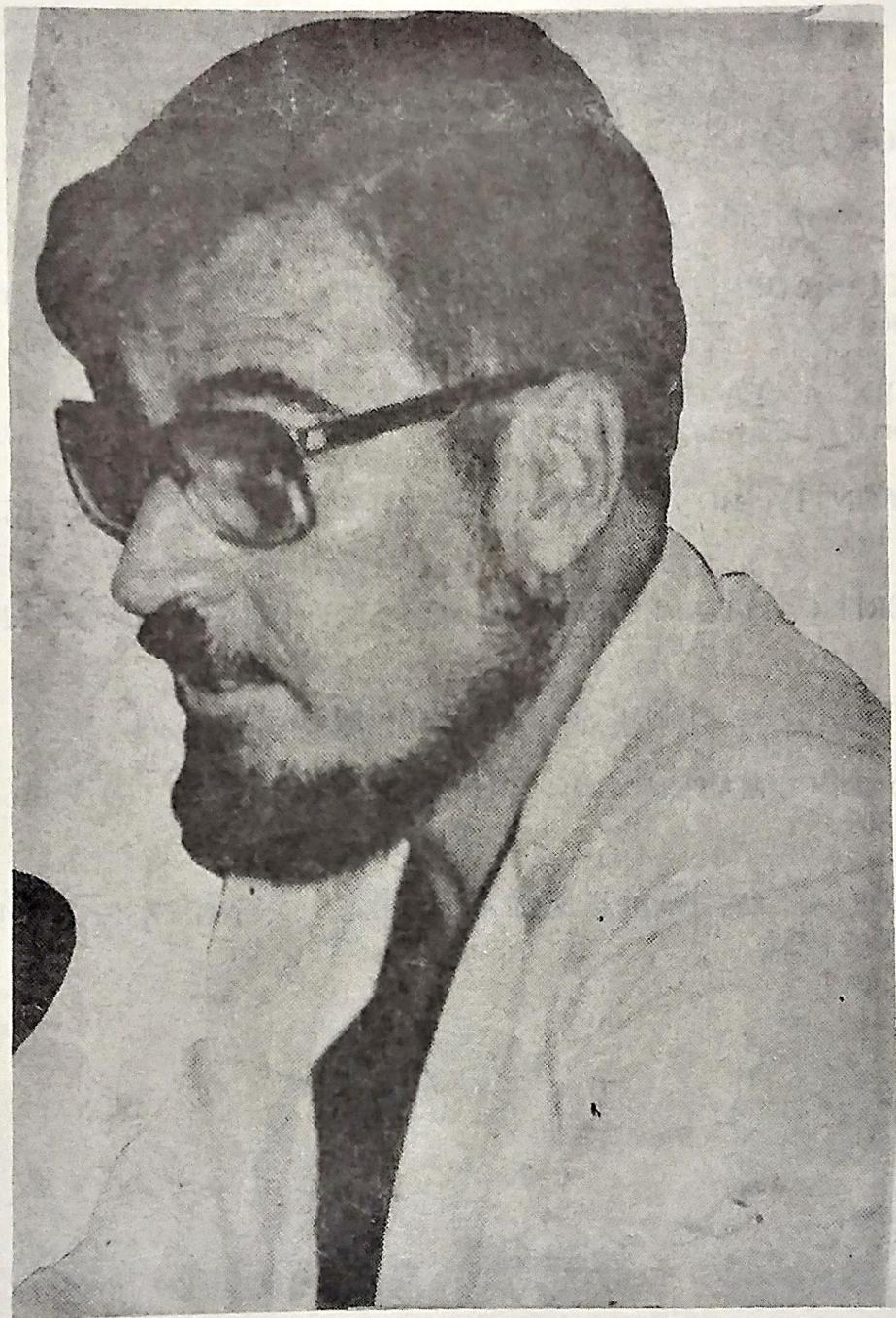
eres tú capaz de poner tu propia ley como una espada de Damocles sobre tu cabeza, de guiarte por tu propia ley, por tu gran anhelo, de imponértelo a ti mismo, porque, entonces, sí estás bien libre de otros yugos. Pero es una ley por otra ley. No es libre de la ley. Hay que buscar la economía del ideal ascético y no poner la condenación del ideal ascético como puntal para contraponerle cualquier otro tipo de visión; y no se vayan a equivocar con la idea de que Nietzsche lo contrapone al ideal ascético el superhombre; algún personaje rugiente y espontáneo que despliega sus garras sobre todos sus deseos y se lanza en búsqueda de todo.

El superhombre es el hombre capaz de afirmar la vida después de la muerte de Dios, y eso es todo. La vida que no tiene justificación en una misión trascendente, en un deber trascendente, en una meta absoluta, etc. En su complejidad, contradicción, combatividad, pero eso es todo. Pero, quién es ese individuo? El que se puede dar una ley, es decir, el que puede tener un deseo que comande sobre otros deseos, el que puede tener una tendencia que tenga la posición de comando. Pero, eso no puede hacerse sino contra otras tendencias.

Es necesario, pues, volver al punto en el cual, en la tercera disertación de la “Genealogía de la moral”, Nietzsche nos habla del castigo y estudiar ese texto; es decir, en ese texto Nietzsche nos muestra, con el ejemplo del castigo —puesto que allí no es más que un ejemplo— la movilidad del sentido, que no se puede juzgar ni el castigo, ni el ideal ascético, ni las normas si se desprenden de la organización que les confiere un sentido u otro; porque no puede someterse a una retórica burda que comanda que determinado tipo de metáforas, sinécdoques, metonimias y demás; y que crea poder darle al arte un deber ser: “el artista debe tal cosa”. Que crea poder darle al arte una razón externa a sí mismo, por ejemplo, que el arte debe ser educador, moralizante o edificante en algún sentido. La gran enseñanza del arte —porque Nietzsche dice que iba a juzgar la ciencia desde el punto de vista del arte y el arte desde el punto de vista de la vida— (en el prólogo al “Origen de la Tragedia” que escribió en el 86), cuál es el punto de vista del arte, en últimas, que es lo que Nietzsche entiende por punto de vista del arte: es precisamente la posición que él adjudica al superhombre, es decir, la afirmación

de algo por sí mismo, no por su resultado, por ejemplo, no por que su resultado llegue a ser conveniente, o edificante, o favorable en algún sentido, sino en sí mismo; la imagen que tiene presente es la imagen de la música y, como todos sabemos, en la música no nos importa el resultado. El resultado, por lo demás, son unas cuantas notas conclusivas y el silencio; como el resultado del hombre es un cadáver en un cajón. Lo que nos importa es el proceso, la afirmación del proceso, y la aprobación del proceso sin resultado. Eso implica, sin embargo, normas: la música no es el grito, ni el baile es un ataque convulsivo y semiepiléptico. Normas y sometimiento a las normas.

Gracias



*Estanislao Zuleta*

ESTANISLAO ZULETA

Ha publicado los siguientes libros:

CONFERENCIAS SOBRE HISTORIA ECONOMICA DE COLOMBIA, editorial La Carreta, de med. 1977.

COMENTARIOS A "LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA", DE CARLOS MARX, editorial La Carreta, Medellín, 1977.

THOMAS MANN, LA MONTAÑA MAGICA Y LA LLANURA PROSAICA, Colcultura, Bogotá, 1977.

LOGICA Y CRITICA; CONFERENCIA SOBRE EL TEETETO, Universidad del Valle, Cali, 1977.

TEORIA DE FREUD AL FIN DE SU VIDA, editorial Latina, Bogotá, 1978.

LA PROPIEDAD, EL MATRIMONIO Y LA MUERTE EN TOLSTOI, Editorial Nueva Letra Cali, 1980.

COMENTARIOS A "ASI HABLO ZARATUSTRA", DE NIETZSCHE, editorial La carreta, Medellín, 1981.