

Nietzsche y la política de la transvaloración

Melvin Javier Paredes

Nietzsche, visto como el crítico radical de la modernidad y sus fundamentos, no habría sido de forma estricta el nihilista filosófico y religioso radical que propagan las lecturas panfletarias y oscurantistas de su obra. Imbuida de un peculiar criticismo, la hermenéutica genealógica nietzscheana, ha contribuido a «descubrir los procesos de valoración que han infectado la vida moderna» (Conill, 1997: 163), en sus distintas dimensiones.

Lo que Nietzsche lleva a cabo, es «un análisis crítico del lenguaje filosófico tradicional y de la experiencia de ese lenguaje discursivo-conceptual» (1997: 16). La misma hermenéutica genealógica sirve de base para «una nueva Ilustración hermenéutica», porque es a través de la genealogía que se efectúa una crítica transvaloradora, con un sentido adicional positivo, propositivo, afirmativo. La transvaloración así se convierte en acción, dando lugar a la «gran política» (1997: 163).

Preconiza Nietzsche el arribo inminente del nihilismo. Las fisuras que advierte en su tiempo, le permiten entrever la magnitud de la crisis. Para él, todo se derrumba. Debemos recordar, además, que como Stern señala, Nietzsche atacó cuatro frentes, cuatro tradicionespreciadas de la civilización occidental, de allí el escándalo que concita su obra: la moral cristiana, la moral fruto del trabajo de filósofos seculares, la moral cotidiana de la gran masa no intelectual («el rebaño») y la tradición socrática proveniente de la antigua Grecia (Magee, 1990: 255).

Del enfoque nietzscheano se ha dicho además, que con el tiempo, se convirtió «en un programa para cuestionar radicalmente todos los fundamentos del pensamiento occidental» (Magee, 1990: 254), sobre cuya base trabajan filósofos como Foucault.

Sin descartar estas perspectivas, Conill enfatiza, que si bien Nietzsche convirtió la crítica de forma original en genealogía y hermenéutica, el hilo conductor de su proceder genealógico lo tendríamos que buscar en la experiencia.

Conill considera que Nietzsche «contribuye a radicalizar y profundizar el pensamiento político actual, al introducir ciertas perspectivas que suelen quedar relegadas» (1997: 158), por otras lecturas más funcionales, punto que interesa sobremanera por la conexión foucaultiana, por aquello de que, en el trajín filosófico, nos vemos desafiados a quitar una y otra vez los límites establecidos. Nietzsche y Foucault coinciden por ejemplo, en la apología a la transgresión valorativa.

El pensador de Sils María propone una «racionalidad a partir del cuerpo». Este énfasis representaría un giro crucial en su pensamiento. Resulta decisivo «el carácter experiencial, corporal, vital, sentiente [...] de la racionalidad», desde la cual se descubre «lo otro de lo ideal, el inframundo de la razón».

La plena dimensión de la genealogía adquiere sentido, porque el hecho de que sea genealógica quiere decir que es «desenmascaradora del inframundo de las transvaloraciones que se producen en los ámbitos político, jurídico y cultural». Dicho análisis «descubre un proceso de degeneración de los instintos que conduce al nihilismo», punto que Heidegger analiza con solvencia. La genealogía al representar un método crítico negativo permite que la transvaloración suponga un «impulso constructivo, positivo, creativo», que tiene que ser «activo» o «político» (1997: 163, 164).

La hermenéutica genealógica del interpretar transvalorador de la razón, ha descubierto la voluntad de poder como fuerza emergente, fuente de vida, de auto superación (Conill, 1997: 159, 162), ámbito analítico en el que Foucault se desenvuelve familiarmente como pez en el agua, pero que es una coordenada de reflexión que Nietzsche ha orientado.

Reflexionando sobre la filosofía nietzscheana y la frase «Dios ha muerto» (Nietzsche, 1998: 43), Heidegger escribió que la relación alternante entre conservación y aumento son rasgos característicos de la vida, y que se pertenecen mutuamente. En el decir de este pensador, «a la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento».

Como se constata dentro del ámbito biológico, «toda conservación de vida se encuentra al servicio de la vida», aparte de que «la vida misma se muestra en su esencia como instauradora de valores» (Heidegger, 1998: 171).

Con esto se quiere decir, que en la metafísica nietzscheana términos como «voluntad de poder», «devenir», «vida» y «ser», vendrían a significar lo mismo. Dentro del devenir o «la voluntad de poder», la vida o lo vivo se configura en centros respectivos de la «voluntad de poder». Tales centros como el arte, el Estado, la religión, la ciencia, la sociedad, etc., constituyen formaciones de poder.

De igual manera, en Nietzsche, el «valor es esencialmente el punto de vista para la consolidación o debilitamiento de estos centros de dominio», la voluntad de saber, las formaciones de poder, etc.

Los valores representan «las condiciones de la voluntad de poder puestas por ella misma». Si por una parte, la voluntad de poder organiza el diagrama de sus valores, por otra, con la instauración de nuevos valores, se produce la inversión de toda metafísica, la superación dialéctica de la metafísica misma (Heidegger, 1998: 172, 173).

Para Conill, en la orientación nietzscheana, que constituye una invitación abierta a la inmersión en «el ideal de la vida pletórica», se propicia un desplazamiento del esteticismo a la política. Tal movimiento asume en su complejidad la capacidad de dominio, la soberanía dominadora, la *Herrschaft* de Weber, que se relaciona con la *dominación* de Foucault.

Curiosamente, para Nietzsche no se trataría de llegar a ser libre sin más, una vez que se obtiene la ansiada libertad. El sujeto siempre es un peregrino que, al igual que Zaratustra o «el viajero y su sombra», tienen un camino por delante. Podemos notar cómo la reflexión de Foucault, arriba de forma compacta y original a este punto, después de una fiera resistencia al poder por parte del sujeto. ¿No es lo mismo decir «voluntad de poder» en Nietzsche que «poder», «dominación» o «disciplinas» en Foucault? ¿No es la misma moneda girando de distinta forma?

Una vez obtenida la libertad, para Nietzsche faltaría «la libre imaginación de poder obrar de otro modo», «el poder querer de otro modo», invertir la realidad. Sólo «el espíritu que se ha hecho libre se enfrenta a la realidad y transforma la práctica y la valoración en acción», acción que es sinónimo de mutación.

Después de arribar a la dimensión de la libertad, el sujeto tiene que imaginar y actuar, avanzando en el diseño de nuevos valores. Con estos nuevos valores, el sujeto tendría que decantarse por la relevancia pública y política. Así se superaría el mundo marginal, deplorable, mustio, que el esteticismo idealista y romántico, como el propuesto por la religión, legítima, supeditando al sujeto en una vivencia intimista, estéril, que sume al individuo en una proyección social de borrego.

Ante la mala aplicación de la racionalidad, la ventaja de la crítica, es que permite dejar atrás los viejos postulados, en aras de fabricar síntesis valorativas nuevas, formas que puedan resultar más precisas, refinar las prácticas, formar secuencias, sugerir accesos, capitalizar experiencias, alterar la realidad. La crítica, en otras palabras, capacita para la acción.

Para Conill, Nietzsche trasciende el esteticismo idealista en aras de «transformar y crear eficazmente una nueva donación de sentido y una nueva acción sobre la tierra». Su racionalidad busca «promover una acción eficaz», incisiva, porque «la voluntad de poder» se expresa tanto en procesos de «sublimación» como de «realización»

El nuevo sentido que adopta la filosofía política nietzscheana estaría orientada a superar la carencia de acción, en síntesis, «una interpretación activa y eficaz, transvaloradora y transformadora», inserta en los «profundos antagonismos» que surcan la realidad (Conill, 1997: 160, 161).

La valoración se torna en camino de la superación, ya que «valorar es crear», es ver las facetas de la realidad desde otros ángulos, es imaginar sociológicamente las cosas de otra manera, como diría Mills.

Cuando se crean nuevas realidades, cambian los valores correspondientes; por ello, el cambio de valores tiene que ser operado por sujetos creadores, en un ámbito de interrogación metafísica constante. Desplegando su libertad, los sujetos cuentan con la opción de escoger, una y otra vez, nuevos valores.

Debido al peso analítico de la reflexión hegeliana marxista, sabemos que el cambio, la mutación, el trastrocamiento, es inherente a la dialéctica histórica. A la luz de este presupuesto, comprendemos que para poner en marcha el cambio, para crear, hace falta «aniquilar» y «dominar», superar, destruir los valores añejos, que anquilosan al individuo.

Con la visión nietzscheana, entonces, hay que abandonar el capullo para dar paso a la crisálida; el sujeto debe insertarse orgánicamente en la búsqueda de la metamorfosis y la experimentación. Quien pretenda ser creador, tendrá que ser antes aniquilador y quebrantador de los valores caducos. De esta forma, se avanzará hacia «la gran política», que exige una «superación soberana y dominadora».

Tal avance constituye un desplazamiento continuo, un peregrinar, un errar hacia otras regiones, una desmovilización constante. Se debe dejar, como decía Jesucristo, «que los muertos entierren a sus muertos».

En consonancia con esta óptica, Zaratustra manifiesta su propósito expreso de no unirse a «los muertos»:¹

Voy a unirme a los que crean, a los que cosechan, a los que celebran fiestas. Les mostraré el arco iris y todos los peldaños que hay que escalar hacia el superhombre (Nietzsche, 1998: 53).

Dentro de la órbita nietzscheana, el sentido de la tierra, la alegría vital, el espíritu dionisiaco, sería la referencia fundamental en todo momento.

Con tal perspectiva, la subjetividad debería estar más dispuesta a dejarse seducir por la constelación de los sentidos que no es otra que la seducción dionisiaca. Los sujetos deben huir de «los que desprecian el cuerpo», de «los predicadores de la muerte» que exhortan a «renunciar a la vida» (Nietzsche, 1998: 61, 70). Tendríamos que escapar siempre, desplazarnos, aún si tenemos que hacerlo, por extraño que suene, respecto a nosotros mismos: el peor enemigo con quien te puedes topar eres tú mismo; tú mismo te estás acechando en cuevas y bosques. Solitario que recorres el camino hasta ti mismo, repara que ese camino pasa por ti mismo y por tus siete demonios. Te verás a ti mismo como un hereje, una bruja, un hechicero, un loco, un escéptico, un impío y un malvado (Nietzsche, 1998: 87).

¿Qué es esta loca iconografía provista por Nietzsche, este juego de máscaras *sui generis*, propia de un festival, donde abunda la risa, la diversión y la novedad, donde da gusto perderse en la multitud?

Las diversas máscaras constituyen un recurso expresivo de la ardorosa búsqueda del ser. Analíticamente, las máscaras sirven como vehículo para revelar, no para encubrir, lo cual es, como sabemos, el uso convencional de la máscara. Pero en términos de inversión, aquí

¹Para autores como Kant, Hegel, Schleiermacher o Nietzsche, entre otros, el peso de la religión constituye una influencia fundamental. Representa un factor no siempre perfilado con amplitud en los análisis académicos, como si la religión fuese asunto de qué avergonzarse. Tan importante resulta en el entramado social, que Durkheim llegó a escribir *Las formas elementales de la vida religiosa*, y Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Nietzsche creció en el seno de una familia luterana, por lo que estaba familiarizado con las secuencias bíblicas. En la localidad sajona de Röcken, su padre era pastor, descendiente a su vez de ministros luteranos. Concedo la razón a Cabedo (1996b: 35) quien en el artículo «Religión y paz en Kant» llama una y otra vez la atención sobre «las funciones que ésta [la religión] puede desempeñar en la vida de las personas y de los pueblos», y por ello, en la construcción de la paz.

la máscara es un medio de descubrimiento, en el sentido más profundo de la búsqueda del yo. Basta recordar también, que el enmascaramiento es un ardid frecuente en Foucault,² evocación creativa de «la fiesta de los locos», de las fiestas de la corte, el carnaval inversor de la realidad, donde somos y no somos, donde se pueden asumir otros roles, y por lo tanto, un yo distinto, otra identidad, lejos de la impuesta por la sociedad normalizadora.

Según Conill, la relación entre hermenéutica y política a través de la transvaloración de los valores es patente en el último tramo de la obra nietzscheana. Dicha relación nos puede servir para «remover» la oficializada y maltrecha racionalidad política contemporánea (1997: 163), repleta de fisuras ontológicas. La relación entre hermenéutica y política es un pensamiento transvalorador, instaurador de nuevos valores, que se desplaza de la perplejidad a la acción, en el horizonte de un nuevo amanecer del ser. Se supera con este tránsito «una vacía y repetitiva crónica», por encima de aquello que concierne a la pura meditación, como decía Heidegger (1998: 158).

Si Nietzsche resulta capital para Foucault, es porque en el primero ya está presente de forma general, la triple temática del poder, el conocimiento y el cuerpo (Dreyfuss & Rabinow, 1982: 106). Recordemos que en Foucault, la genealogía es fundamentalmente un proyecto ontológico con un triple eje: la verdad, el poder, y la ética.

Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia; tenía la sensación de haber sido atrapado. A través de Nietzsche me había vuelto extraño a todo eso (Foucault, 1996: 146, 147).

¿Dónde está el lado seductor de la influencia nietzscheana? Dentro de la metafísica occidental, la reflexión de Nietzsche gravita en torno a un negativismo de tal proporción, que ante la crisis total de los valores, sucumbe el mismo dios, como referencia máxima de la cultura y la civilización. Heidegger dice que pese a ello, «volver a pensar la metafísica de

2Para ilustrar lo aficionado que era Foucault al empleo de máscaras, incluyo la siguiente valoración de los textos de Deleuze respecto a «la filosofía como teatro». Escribe Foucault: «Basta con comprender que de una diferencia siempre nómada, siempre anárquica, con el signo siempre en exceso, siempre desplazado del volver, se ha producido una fulguración que llevará el nombre de Deleuze: un nuevo pensamiento es posible; el pensamiento, de nuevo, es posible. No es un pensamiento por venir, prometido en el más lejano de los recomienzos. Está ahí, en los textos de Deleuze, saltarín, danzante entre nosotros; pensamiento genital, pensamiento intensivo, pensamiento afirmativo, pensamiento acategórico -todos los rostros que no conocemos, máscaras que nunca habíamos visto; diferencia que no dejaba prever nada y que sin embargo hace volver como máscaras de sus máscaras a Platón, Duns Scoto, Spinoza, Leibniz, Kant, todos los filósofos. La filosofía no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde, bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista; donde los modos de Spinoza dirigen un anillo descentrado mientras que la substancia gira a su alrededor como un planeta loco; donde Fichte cojo anuncia «yo fisurado/yo disuelto»; donde Leibniz, llegado a la cima de la pirámide, distingue en la oscuridad que la música celeste es el *Pierrot lunar*. En la garita de Luxembourg, Duns Scoto pasa la cabeza por el anteojo circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossovski» (Foucault & Deleuze, 1972: 47).

Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual» (1998: 159).

Considero que esta «meditación sobre la situación y el lugar del hombre» gravita de forma permanente en el trabajo de Foucault. La discursividad foucaultiana invita a la deconstrucción arqueológica y genealógica de la disminución ontológica de la subjetividad, y esto, en Nietzsche, tiene un claro precedente.

Bibliografía

- o Cabedo, Manuel (1996b): «Religión y paz en Kant», en Martínez Guzmán, Vicent, edit.: *Kant: la paz perpetua doscientos años después*, Valencia, Nau Llibres, pp. 35-51
- o Conill, Jesús (1997): *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos.
- o Dreyfuss, H. L. & Rabinow, Paul (1982): *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, the University of Chicago Press.
- o Foucault, Michel & Deleuze, Gilles (1972): *Theatrum Philosophicum. Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama.
- o Foucault, Michel (1992): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos.
- o Foucault, Michel (1996): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- o Magee, Brian (1990): *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra.
- o Nietzsche, (1998): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Edimat.
- o Heidegger, Martín (1998): *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.
- o Weber, Max (1984): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lunes 10 de setiembre de 2001