

## LA FILOSOFÍA COMO TRAGEDIA: NIETZSCHE

DANIEL INNERARITY

Nietzsche understood philosophy as an activity which arises from a profound passion for truth. This article examines such pathos and tries to show its inconsistencies thus terminating in a philosophy of appearances.

"Tu has hecho del peligro tu profesión; en ello no hay nada de despreciable. Ahora te hundes a causa de tu profesión: yo quiero contribuir a enterrarte con mis manos".

(Prólogo a *Also sprach Zarathustra*, 6)



En pocos pensadores se pone tan de manifiesto como en Nietzsche que la filosofía no es un ejercicio mental objetivo, exterior y abstracto, ajeno por completo al que lo realiza, indiferente a la pasión existencial que está en su mismo origen. La radicalidad de la filosofía consiste en su radicación existencial. La filosofía es cualquier cosa menos una distracción inocente. Otras disciplinas del pensamiento pueden hacerse a espaldas de la vida o influir escasamente en ella, rozándola apenas en una posterior aplicación. Un científico puede conducirse conforme a unas normas mientras ejerce su profesión y por otras cuando vive. Ese dualismo es perfectamente soportable. En la filosofía, no. Un filósofo no es sólo un pensador, sino también y fundamentalmente un hombre real. Su modo de pensar es inseparable de su modo de ser. Nietzsche lo ha destacado con una fuerza singular, frente a cualquier actividad del pensamiento que se oriente exclusivamente a la elaboración de un producto intelectual. "El producto del filósofo es su *vida* (antes que sus *obras*). Esta es su obra de arte. Toda obra de arte es principalmente para el artista, en la medida en que

retorna al hombre"<sup>1</sup>. La filosofía es un modo de vivir que surge desde la existencia y vale lo que vale para ella.

Aunque las proposiciones filosóficas puedan tener un aspecto tranquilo, una suerte de inquietud existencial se oculta en todas ellas. Es la vida del filósofo que las pronuncia. Detrás está siempre la dramática intromisión del hablante en un acontecimiento existencial. Sloterdijk lo ha explicado con singular plasticidad. "Quien proclama una teoría del progreso, se pone irremisiblemente a sí mismo como participante, portador y punto de culminación en el drama del progreso. Quien enseña una teoría de la decadencia, se hace valer a sí mismo como uno de los afectados por el drama de la decadencia ya sea como quien protesta, se resigna o aguanta. Quien diagnostica renacimientos o épocas de cambio, se pone a sí mismo en juego como comadrona, como piloto del cambio o incluso como candidato a la reencarnación. Y quien profetiza la ruina, se declara como moribundo, como quien ayuda a morir, como plañidera o finalmente como explotador de la carroña de la cultura que agoniza"<sup>2</sup>.

Si bien la filosofía tenía para Nietzsche algo de enfermedad, aunque la consideraba como síntoma de un instinto degenerado, no dejó nunca de presentarse como un filósofo y en toda su obra está presente esta ambición de hacer verdadera filosofía, frente a la falta de radicalidad de la academia. Como es sabido, estudió principalmente filología y de filología clásica era la cátedra de Basilea que obtuvo a los 24 años. Su primera publicación -*El origen de la tragedia (1872)*- es un análisis de la cultura griega a partir del espíritu de Schopenhauer y Wagner; filosófica es sin duda su pretensión de hacer ver la relación trágica que existe entre el arte y la vida. Quizá sea la presencia continua de lo que más tarde llamaría "furor philosophicus" una de las causas que explica por qué esta obra fue tan hostilmente rechazada por la comunidad filológica. Lo que le apartaba de los filólogos era precisamente el placer y el dolor del pensamiento filosófico, al que se entregó por completo, sin protegerse de los riesgos del pensar con la

<sup>1</sup> N, 1873, 29 [205]; cfr. KSA, 7, 712. (Cito según la edición Colli-Montinari, *Kritische Studienausgabe*, Berlín, 1980; la abreviatura N corresponde a los escritos póstumos o *Nachlaß* de Nietzsche).

<sup>2</sup> P. SLOTERDIJK, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, 46.

armadura de la erudición o mediante un neutro instrumental conceptual.

En la segunda mitad del siglo XVIII, tras las sacudidas que había sufrido el sistema idealista, se pone de manifiesto una singular crisis de la filosofía. Un determinado cansancio de la razón y un escepticismo acumulado parecían aconsejar a la filosofía un ejercicio más modesto del pensamiento que la protegiera de sus sueños de totalidad. La universidad se presentaba como un grato refugio para ese cansancio y el especialismo —la renuncia a explicaciones globales de la realidad, la separación entre la filosofía que se hace y la vida que se vive— desdramatizaba el ejercicio de la filosofía.

Nietzsche se rebela contra esta situación, reivindicando el *pathos* trágico de la filosofía. Filosofar es hacer un verdadero experimento existencial. Todo pensamiento entra necesariamente en oposición con la vida, pues el que piensa se eleva inevitablemente por encima de su singularidad. En esto reside el momento trágico de todo conocimiento, sobre el que Nietzsche ha llamado la atención como ningún otro. Su talante como filósofo le hace dirigirse contra toda represión de la vida mediante el concepto. Trata de mostrar que toda cuestión filosófica recibe su último impulso de una pasión individual, de la exigencia en absoluto meramente teórica de conducir la propia vida según la propia intelección de lo real. Si Nietzsche se interesó por el espíritu trágico de los griegos y comenzó a filosofar en compañía de estos primeros pensadores, fue porque allí la pregunta por el "valor de la vida" no estaba planteada desde fuera de la existencia, sino en el centro de la vida.

Junto con Schopenhauer, Nietzsche fue uno de los primeros en hostigar la neutralización de la filosofía mediante su historización y especialización. Ambos se rebelaron contra la filosofía universitaria de su época, que había sido convertida en un subproducto de la filología, en un asunto de especialistas de la letra y necios del espíritu. Uno y otro se consagraron a la búsqueda de una filosofía para la vida y rechazaron enérgicamente una nueva erudición para la memoria. Pero Nietzsche consiguió hacer con la filosofía en su conjunto lo que Schopenhauer sólo había logrado para su propia persona: liberarla de las cadenas de un pensamiento puramente académico, subrayando su valor vital. Del filósofo exigió siempre que no fuera un gran pensa-

dor, sino un "hombre real" y fustigó sin piedad la figura del especialista, del sabio, del instruido (*Gelehrte*) que cultiva su especulación al margen de la vida real. "Quien deja que entre sí mismo y las cosas se interpongan conceptos, opiniones, pasados, libros, quien -en el sentido más amplio- ha nacido para la historia, no verá nunca las cosas por primera vez y nunca será él mismo una cosa vista por primera vez; en algún filósofo ambas cosas vienen unidas"<sup>3</sup>. El filósofo auténtico tiene que crear directamente desde la vida y actuar inmediatamente sobre la vida, aunque el resultado sea dinamita, como el propio Nietzsche advierte acerca de su última filosofía.

En un momento histórico en el que se anunciaba la derrota de la cultura europea, Nietzsche se pregunta por la fuerza de la filosofía para producir una cultura superior. En este aspecto, Nietzsche ha ampliado considerablemente el campo de juego de la actividad filosófica. No se preocupó tanto de los límites de su disciplina; su pensamiento es una continua provocación a la filosofía para que no deje nada fuera de su consideración, ni se rinda ante las resistencias con las que se encuentra y tenga el suficiente valor para soportar el esfuerzo que exige la lucidez en un mundo que no está hecho a nuestra medida. Su originalidad no consiste en alguno de sus hallazgos especulativos, sino en haber puesto en crisis lo evidente, lo que era declarado como tal por un mundo ilustrado científicamente. Y en la medida en que no se ocupó de fenómenos singulares, sino que trató de hacer que se tambaleara todo, puso en crisis incluso el instrumento mismo de la duda: la filosofía.

Este objetivo de pensar con una nueva radicalidad, viene a expresar su idea de una filosofía experimental. "Somos experimentos; ¡queramos también serlo!"<sup>4</sup> "Nuestra posición con nosotros es una *hybris*, pues experimentamos con nosotros como no nos lo permitiríamos con ningún animal, y nos abrimos en canal el alma con gusto y curiosidad, estando el cuerpo vivo"<sup>5</sup>. Lo que el hombre es y vale se muestra bajo las cargas más extremas, en las situaciones más duras. Todo intento de suavizar esta tensión no ofrecerá otra cosa que

<sup>3</sup> KSA, 1, 10.

<sup>4</sup> KSA, 3, 274.

<sup>5</sup> KSA, 5, 357.

una visión superficial del valor humano, una generalidad absolutamente prescindible.

La filosofía de Nietzsche es un gigantesco esfuerzo de vivir filosóficamente, por hacer frente incluso a las verdades incómodas. Su titanismo es expresión de sufrimiento por la filosofía. Ha expresado como pocos el malestar de la filosofía que se ve condenada a permanecer bajo las sombras de las ciencias particulares y que ya no parece merecer el nombre de ciencia. Y si se le concede ese honor, es a cambio de que renuncie a su peligrosidad, de que no hostigue nuestro cómodo presente. Esta manera de entender y hacer filosofía tenía que chocar necesariamente con las estrategias de la razón burguesa, placenteramente instalada en la seguridad de las ciencias positivas. Las ciencias buscan siempre "objetos más pequeños" según el "grado de seguridad", no según el "grado de inevitabilidad para el hombre"<sup>6</sup>. Para ser sensible ante la idea de cultura como medida general de la vida, se debe haber reconocido que la ciencia es insuficiente a la hora de proporcionar una aclaración global de lo real y la correspondiente orientación de nuestra vida.

Nietzsche es consciente que de la filosofía exigimos mucho más que de las ciencias. Estas naufragan ante la cuestión del sentido o del valor. Explican hechos y resuelven problemas. Pero la interrogación filosófica es de mayor alcance; en ella se trata de lo que para nosotros significan los hechos y los problemas. En esto consiste su mayor cercanía a la vida. Todo lo cual puede parecernos hoy evidente, pero no lo es tanto si consideramos que en la segunda mitad del siglo XIX la credibilidad positivista en las ciencias estaba en su apogeo triunfante y por todas partes se pensaba que las preguntas filosóficas debían ser reducidas a cuestiones científicas. Nietzsche contribuyó a desenmascarar el reduccionismo de dichas pretensiones. Previno contra la ceguera de tan ingenuo optimismo; las ciencias no pueden cambiar la constitución trágica de la existencia. Al contrario: cuanto más traten de reprimirla, más necesarios serán para el hombre el arte y la filosofía. Y la filosofía es como la música, constituye una totalidad de sentido. Esa complicidad entre las dos actividades por las que Nietzsche se sintió tan atraído fue expresada reiteradamente en sus obras con una metáfora cósmica: lo que el filósofo se propone es ha-

<sup>6</sup> Cfr. N, 1872, 19 [37] (KSA, 7, 429).

cer resonar en sí mismo el sonido global del mundo. La filosofía, o es un saber acerca de la totalidad de la vida, o es una distracción ilegítima enemistada con la vida.

La filosofía se parece al arte en la medida en que persigue organizar armónicamente nuestros conocimientos acerca de la realidad y nuestra correspondiente acción sobre ella. Por eso Nietzsche se pregunta cómo la filosofía puede llegar a ser arte e intenta imaginar un tipo completamente nuevo de "filósofo-artista"<sup>7</sup>. En este sentido, el filósofo no es un artista por el hecho de producir una obra que sea "un sistema como ciencia", sino "por lo que *queda* cuando se ha aniquilado un sistema como ciencia". El valor de la filosofía que armoniza todas las ciencias no reside en la esfera del conocimiento, sino en la esfera de la vida, en que pone los conocimientos de las ciencias aisladas en el lugar vital que les corresponde. El filosofar artístico no es algo arbitrario; se trata más bien de vincular unitariamente las expresiones vitales de una época.

El *pathos* del filósofo que busca esa unidad de la cultura consiste en una peculiar distancia frente a ella. Pero la distancia que el filósofo ha de guardar frente a su mundo no es el resultado de una fría objetividad. No se trata de buscar una "*perspective from nowhere*" (Nagel) como recomienda el ideal metodológico de la objetividad científica, ni de adoptar el punto de vista de un "*impartial spectator*" (Adam Smith) pretendido por la moral burguesa. Un filósofo genuino está pasionalmente impulsado hacia la infinitud, exige la grandeza y la duración, sin las que la cultura humana carecería de sentido. Los filósofos verdaderos son impulsados por un *pathos* de la verdad, y ese patetismo les lleva necesariamente a distanciarse frente a su tiempo y su mundo. El filósofo sufre bajo el dominio de lo corriente y vulgar. "Su efectividad no se dirige a un 'público', ni a la excitación de las masas, ni al aplauso entusiasta de los contemporáneos; lo propio de ellos es andar solitarios por la calle"<sup>8</sup>. En la filosofía ocurre lo mismo que en toda obra de arte: necesita el distanciamiento frente a la perspectiva común y la lejanía. "Nada es más ventajoso que el estar apartado del contacto inmediato y vulgar con lo próximo y de la línea de mirada

<sup>7</sup> N, 1872, 19 [39] (KSA, 7, 431).

<sup>8</sup> KSA, 1, 757.

acostumbrada del hombre"<sup>9</sup>. Al filósofo se le debe exigir este "*pathos* de la distancia", que es el tipo de vida que pertenece al pensador apasionado. No es extraño que, desde estas premisas, Nietzsche subraye la importancia de la filosofía y del "peso de una responsabilidad de tal envergadura"<sup>10</sup>.

Así pues, el riesgo existencial del filosofar estriba en el hecho de que la buena filosofía no proporciona seguridad sino peligro; es un material explosivo. "Hacemos de ella un peligro, cambiamos su concepto, enseñamos la filosofía como un concepto *peligroso para la vida*"<sup>11</sup>. Aquí nos encontramos con otra especificidad de la filosofía frente a la ciencia. Las ciencias positivas aseguran la consecución del saber a través de un método que hace que las disposiciones subjetivas sean irrelevantes. Esto no es reprochable porque no va más allá de lo trivial. Lo deshonesto e insincero sería entender la filosofía como una mera cadena de conclusiones lógicas que se alejan progresivamente de las certezas individuales a medida que avanza la argumentación. Por eso acusará a los constructores de sistemas de falta de sinceridad, de ser inconsecuentes no respecto a una cadena lógica, sino en función de esa incardinación existencial del conocimiento que parecen querer ocultar. Tratándose de filosofía, no sólo es importante el método, sino también el valor<sup>12</sup>. La sinceridad vale más, nos dice más, que una teoría.

La filosofía es necesariamente trágica; la ciencia, no. La ciencia "se ha convertido en una diversión porque no tiene detrás ninguna *preocupación*"<sup>13</sup>. Nietzsche se entiende a sí mismo como el primer pensador que, tras un largo periodo de trivialización del saber, ha redescubierto la "sabiduría trágica"<sup>14</sup>. A esto se debe su honradez [*Redlichkeit*] y veracidad, es decir, a su *pathos* de la verdad que le lleva a preguntarse: "¿cuánta verdad *soporta* un espíritu, a cuánta verdad *se arriesga*?"<sup>15</sup>. Nietzsche presenta su radicalismo filosófico como la consecuencia de haberse decidido a soportar toda la verdad y cual-

<sup>9</sup> KSA, I, 523.

<sup>10</sup> KSA, 8, 14.

<sup>11</sup> KSA, 8, 23.

<sup>12</sup> Cfr. KSA, 5, 145 ss.

<sup>13</sup> KSA, 5, 10.

<sup>14</sup> KSA, 6, 312.

<sup>15</sup> KSA, 6, 259.

quier verdad. "La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas, la búsqueda de todo lo extraño y cuestionable en la existencia"<sup>16</sup>. Nietzsche califica como trágico el carácter de los grandes filósofos porque el destino de lo trágico es el destino de la filosofía misma. Y es que se trata de un saber que no es, propiamente hablando, un saber, sino una ilusión. "Hay que querer la ilusión misma- en esto consiste lo trágico"<sup>17</sup>. La nueva tarea de la filosofía es ser o mantener el *pathos* de la verdad en un mundo de la mentira.

Distancia. Esta es la palabra clave de la nueva teoría trágica del conocimiento, una vez que ha desaparecido la vieja creencia en la unificación con lo otro, tan soñada por el idealismo. El verdadero pensador del futuro sabe que su actitud ha de ser la distancia, la dualidad, la diferencia. Quien adopta este punto de vista, adquiere una perspectiva filosófico-psicológica gracias a la cual sabe que soporta la verdad menos que nadie, pero que su conocimiento le proporciona un punto de orientación al que referir todo el teatro del autoengaño que la vida representa. El psicólogo reconoce que todo es teatro, pero gracias a su sentido de lo trágico sabe también que sería un sin-sentido querer cerrar ese teatro en nombre de la verdad. La filosofía de Nietzsche es consecuencia del escándalo ante una subjetividad que por todas partes aparece. "El hombre nos oculta las cosas"<sup>18</sup>. En Nietzsche se confirma la afirmación kantiana de que todas las preguntas de la filosofía se reducen, en última instancia, a una sóla: ¿qué es el hombre? Nietzsche habla de que siempre nos conocemos solamente a nosotros mismos, pero propone escapar de esta perspectiva antropomórfica y obtener una visión de la realidad fuera de las cosas humanas. Exige "deshumanizar"<sup>19</sup> los fenómenos, pensar "fuera de la humanidad"<sup>20</sup> y "no construirlo todo hacia él"<sup>21</sup>. Este planteamiento podía haberlo llevado a la práctica de mil maneras, pero Nietzsche eligió la que menos libraba al hombre de su propia perspectiva: buscando permanentemente en las entrañas del hombre concreto las complicidades que se

<sup>16</sup> KSA, 6, 258.

<sup>17</sup> KSA, 3, 19.

<sup>18</sup> N, 1880, 6 [432] (KSA, 9, 309).

<sup>19</sup> N, 1881, 11 [238] (KSA, 9, 532).

<sup>20</sup> N, 1881, 11 [35] (KSA, 9, 454).

<sup>21</sup> N, 1882, 19 83, 6 [1].(KSA, 10, 231).

asocian a su instinto de verdad. Su profundo deseo de verdad se fue desvirtuando a lo largo de toda su obra hasta hacer patente el drama interior que le desgarraba: su propia voluntad de verdad enloquecida. Pero la verdad como desenmascaramiento no es todavía liberación; acusa sin desencadenar, ilustra pero no incita, arroja su luz sobre un condicionamiento pero no tiene de suyo un valor emancipador. Adoptada de modo unilateral es, en definitiva, una fábrica de escépticos y desengañados.

Nietzsche tuvo una profunda perspicacia, un fino sentido para la doblez, el transfondo y las desavenencias de la vida. Fue capaz de percibir en casi todo la cara oculta de las cosas. De ahí su facilidad para pensarlas también en su ambivalencia. Y es también esa facultad de detectar y sacar a la luz el doble sentido lo que le llevó a una profunda contradicción existencial. Ese pathos le introdujo en un profundo desacuerdo consigo mismo, hasta el punto de sentir, pensar y vivir en la contradicción. Nos encontramos ante una de las paradojas del desenmascaramiento que no es capaz de superar el nihilismo.

El auténtico motor de su crítica a la verdad a medias era un ansia de verdad como pocas veces a habido en la historia de la filosofía. Su exaltación final de la apariencia, su esteticismo, su afirmación de que no podemos concebir sino un mundo fabricado por y para nosotros, no fue un ejercicio de diletantismo, sino la ruptura de un drama que comenzó con una sed insaciable de verdades absolutas y que, al comprobar la inevitable finitud en la que vivimos, terminó quedándose a vivir entre las ruinas de la inautenticidad que detestaba. Nietzsche terminó volviendo la impureza humana contra el ideal que le permitió reconocerla y juzgarla. Se sirvió del ideal para criticar sus falsificaciones y tomó luego pretexto de esas mismas falsificaciones para eliminar el ideal que acababa de servirle como modelo: después de haber condenado al hombre en nombre de la verdad, condena a la verdad en nombre del hombre.

El individuo es incapaz de conocer y de juzgar otra cosa que su propio yo. El yo es una perspectiva inevitable. Nietzsche acusa de inautenticidad a los que pretender situarse por encima de esta perspectiva individual, pero termina declarando que esa inautenticidad no puede ser superada. La perspectiva del yo es inapelable, pues es tanto el tribunal de los juicios de la razón como su fiscal. Y al final resulta

que denunciar la mentira es también mentir. Y es que aquello que nos sirve para distinguir la apariencia, la impostura y el engaño no puede ser lo mismo que nos haga concluir que la apariencia, la impostura y el engaño son insuperables. A fin de cuentas, Nietzsche no puede justificar su indignación ante la falsedad.

Nos encontramos ante una profunda inconsecuencia: el encarnizamiento de Nietzsche por destruir lo verdadero en cuanto falsedad constituye un homenaje a lo verdadero en tanto que real. Toda crítica es dialécticamente afirmativa. Destruye algo a la vez que fortalece la instancia en la que se apoya. La moneda falsa presupone el oro y la hipocresía la virtud. Este es el destino de todos los negadores: la misma naturaleza de su pathos les obliga a afirmar en silencio la verdad que niegan con sus palabras. Una verdad que está más allá de nuestras secretas complicidades y una conducta más auténtica que nuestros artificios. En un texto titulado *En qué medida somos todos piadosos*, parece haberse dado cuenta de cuál es la fuente, más o menos secreta, de la que vive su impetuoso deseo de verdad. Dice así: "también nosotros, lo que conocemos, los sin-Dios y antimetafísicos de hoy, todavía sacamos *nuestro* fuego del incendio que prendió una fe hace mil años, esa fe cristiana que también fue la fe de Platón, de que Dios es la verdad y la verdad es divina... Pero entonces, si esto ya no resulta creíble, si nada se muestra como divino, ¿cómo es el error, la ceguera, la mentira?"<sup>22</sup> Perdida la posibilidad de la verdad, se desvanece también la lucidez ante el error y la resistencia frente al engaño. Y si sobreviven sin fundamento ni justificación es gracias a la misma inercia que sostiene la apariencia de virtud que se manifiesta en la hipocresía.

La crítica de Nietzsche es concluyente cuando se dirige no a la verdad a la que buscó siempre en todas partes, menos en donde podía encontrarla, sino a la finitud de nuestros modos de apropiarnos de la verdad, tanto más endeble cuanto más mezclada está con el interés propio, la certeza subjetiva, la extensión de nuestro poder... Nietzsche tenía un ideal demasiado alto de verdad como para traficar con ídolos e ilusiones. Aquí está el sentido de la filosofía como tragedia, de su filosofía como su tragedia: en haber intentado aplacar su deseo de verdad en la hostigación de toda apariencia, en haber perdido la liber-

<sup>22</sup> KSA, 3, 259.

tad que proporciona una inteligencia menos inquisitiva y más abierta, en haberse dejado seducir por el pathos del combate y haberse cerrado a la clarividencia de la comprensión.

Nietzsche posee ese gesto de grandeza de todo decepcionado, lo que le hace más respetable que el hipócrita o el frívolo. Pero es un gran derrotado, por mucho que su derrota sea más noble que la de un soldado cobarde. Lo que comenzó siendo una tragedia se desliza imperceptiblemente hacia una comedia. La seriedad desenmascaradora se convierte en cinismo cómico. El pathos de lo trágico se transforma en una comicidad imprevista, dando como resultado esa teatralidad que caracteriza a buena parte de sus provocaciones, en las que el yo de Nietzsche está demasiado presente, orgulloso y con aire marcial. Fue incapaz de distanciarse de su propia autoescenificación. Así parece haberlo reconocido finalmente. "¿Quizá tenga todavía la risa algún futuro!". Pero tampoco somos todavía conscientes de "la comedia de la vida". Por ahora "seguimos en la era de la tragedia, de las morales y las religiones"<sup>23</sup>.

Daniel INNERARITY  
Universidad de Zaragoza  
Plaza S. Francisco s/n.  
50009 Zaragoza España



<sup>23</sup> KSA, 3, 370.