

## «Lo que tiene que demostrarse no vale gran cosa»\*

Luc Ferry y Alain Renaut

La esencia de las sociedades modernas, como habían apreciado Constant y Tocqueville, va unida al modo en que el individuo se emancipa progresivamente de la tutela de las tradiciones. En las sociedades llamadas «tradicionales», el peso de las experiencias del pasado determinaba los comportamientos individuales, limitando *a priori*, por así decir, las áreas de libre elección; la modernidad, por el contrario, se caracteriza por la decisión de atribuir al presente la definición de las normas mediante su libre fundamentación por parte de las voluntades individuales: al menos, las sociedades modernas conciben el origen de sus normas de ese modo, aunque esa representación, a menudo, como han probado suficientemente los enfoques sociológicos,<sup>1</sup> resulta más ficticia que real, y cumple, evidentemente, una función legitimadora. Así pues, si consideramos únicamente las representaciones que las sociedades tienen de sí mismas, ¿cómo no caer en la tentación de oponer la *tradicción* a la *argumentación*, atribuyendo a la primera, de un modo típico e ideal, la forma *antigua* y a la otra, la forma *moderna* de la determinación de las normas?

Por cierto, nadie logrará nunca desarrollar una argumentación cualquiera sin inscribirse en una tradición y sin tener que reasumir algunos *tópoi* e, incluso, algunos valores. Hay que añadir que la modernidad se caracteriza, precisamente, por el modo en que el sujeto, *aun cuando no dispone evidentemente de una libertad absoluta para crear sus normas*, se otorga, no obstante, el derecho soberano de someterlas a un libre examen, y piensa que él mismo, en el momento de llevar a cabo dicho examen crítico, es el fundamento último de la argumentación mediante la que legitima o rechaza tales normas.<sup>2</sup> En ausencia de referentes tradicionales, desgastados por la dinámica democrática y en el seno de sociedades in-

\* «Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose», en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?* (VV. AA.), Luc Ferry y Alain Renaut (eds.), Paris, Grasset & Fasquelle, 1991, pp. 129-152.

<sup>1</sup> Desde este punto de vista, antes de las genealogías sociológicas de las normas, hay que convenir que las críticas dirigidas a la Ilustración por los románticos alemanes no siempre carecían de fundamento.

<sup>2</sup> Al respecto, K. O. Apel considera acertadamente que esa búsqueda argumentativa de una fundamentación última resulta ineludible para nosotros los modernos, aunque hay que preguntarse, algo más que él, por el estatuto de una fundamentación buscada de ese modo.

capaces de leer el Derecho en ninguna instancia trascendente (como el orden del mundo, la voluntad divina o, incluso, el pasado), ¿cómo concebir la fundamentación de la norma si no es mediante un proceso de discusión, real o supuesto, entre las partes interesadas en buscar un acuerdo? Toda normatividad, en la medida en que la norma, por definición, trata de imponer un límite a la individualidad, requiere una dimensión externa respecto a las voluntades particulares. Los dispositivos culturales anteriores buscaban esa exterioridad en una tradición cuya autoridad se encontraba arraigada en su supuesta conformidad con la palabra divina o con el orden del mundo. Cuando esa figura externa, en conformidad con la lógica de la modernidad, se derrumbó progresivamente, y la exterioridad no pudo encontrarse en ningún pasado inmemorial susceptible de regular nuestras conductas, la norma sólo pudo instaurarse a través de la superación de uno mismo, de la salida fuera de uno mismo, de ese movimiento de transcendencia que supone el hecho de buscar *en uno mismo* argumentos y «razones» para justificar un punto de vista, «razones» susceptibles de valer también *para otros*. En el fondo, la idea democrática, en el plano jurídico-político, pone de manifiesto esa figura inédita de la exterioridad, a saber, una exterioridad interna o una transcendencia en la inmanencia —los límites que se imponen a los individuos sólo pueden aplicarse mediante decisiones públicas, tras haber entablado una discusión y una argumentación igualmente públicas—. En resumidas cuentas, nos encontramos en este punto con una perspectiva que distintas filosofías han abordado hoy en día: sólo la democracia puede corregirse y regularse a sí misma —es decir, lo que la dinámica democrática ha deshecho para siempre sólo la democracia puede reconstruirlo (ahí reside su grandeza), de manera imperfecta y, por tanto, de forma ilimitada (ahí reside su fragilidad)—.

Realmente, podemos decir bien que nos sentimos atraídos por su grandeza, o bien que nos desespera su fragilidad. Según predomine frente al hecho democrático una u otra actitud, podrán concebirse dos intenciones filosóficas completamente opuestas: por un lado, por lo que se refiere a sus presupuestos teóricos o a sus modalidades prácticas, se tratará de profundizar en el modelo de la deliberación argumentativa; por otro, con la ayuda de una ética de la argumentación, se denunciará como insuperable el vacío creado por el derrumbe de los referentes tradicionales, y se examinarán las posibilidades de que surja, mediante una crítica de la modernidad democrática, una analogía contemporánea del universo tradicional. Por distintas razones, Habermas, Apel, Rawls y otros representan hoy en día la primera actitud; MacIntyre y los «comunitaristas», después de Strauss, se hicieron cargo del segundo enfoque.

Ahora bien, frente a los dos campos que hemos delineado,<sup>3</sup> el caso de Nietzsche posee un interés especial para quien desee dedicarse a examinar críticamente la vía neotradicionalista. Dos razones principales justifican esa apreciación:

— Por una parte, la obra de Nietzsche expone explícitamente de forma ejemplar la crítica de la modernidad democrática y la denuncia de la fundamen-

<sup>3</sup> Sobre la lógica del desacuerdo, véase A. Renaut y L. Sosoé, *Philosophie du droit*, Paris, P.U.F., 1991, «Introduction générale».

tación argumentativa de las normas: en ese sentido, permite mejor que otras críticas captar todo lo que conlleva, en la alternativa entre la tradición y la argumentación, el rechazo de esta última.

— Por otra parte y, quizás, principalmente, el modo en que Nietzsche lleva a cabo ese célebre rechazo muestra de forma especialmente significativa una de las mayores dificultades a las que se enfrenta ese tipo de intento: la evitación neotradicionalista de la modernidad democrática conlleva, en efecto (hay que insistir en ello), la búsqueda de lo que podría ser hoy en día la forma *análoga* del universo tradicional —sólo se trata, claro está, de una forma *análoga*, pues una vez que «Dios ha muerto» (Nietzsche lo sabe mejor que nadie), la tradición no puede seguir funcionando del mismo modo que en las culturas teológicas, en las que aquello que convierte en «sagrado» el valor de la tradición y le otorga su poder nunca se encuentra desarraigado de la voluntad divina o del orden del mundo que supuestamente expresa dicha voluntad—. Al situar su reflexión después de la «muerte de Dios» y del descubrimiento (inseparable de lo anterior) de que el mundo, una vez «desdivinizado», se presenta desprovisto de cualquier orden y ha de pensarse como «caos» (*La gaya ciencia*, § 109), Nietzsche tiene en cuenta ese fin del universo teológico y cosmológico, que define en términos generales la situación intelectual y cultural de la modernidad: nos encontramos, por definición y por así decirlo, ante un momento de depuración (pues Nietzsche es quien declara, filosóficamente hablando, la caducidad de los cimientos del universo tradicional), nos encontramos ante una mezcla muy singular de antimodernismo y de modernidad, de tradición y de novedad. Por ello, la expresión «neotradicionalismo» resulta en este punto perfectamente apropiada, debido asimismo a la tensión que pone de manifiesto. Evidentemente, el problema consiste en saber qué puede resultar de esa «mezcla» en cuanto a su consistencia y, al mismo tiempo, en cuanto a sus efectos. Dado que Nietzsche, al contrario de la mayoría de los representantes del conservadurismo corriente, no puede soñar con restablecer ingenuamente la tradición, su trayectoria *neoconservadora* nos va a permitir formular a la opción tradicionalista la pregunta más idónea para poner a prueba sus límites y sus efectos perversos, a saber, ¿cuál puede ser, en la modernidad, la forma análoga de la tradición?

## ARGUMENTACIÓN Y DEMOCRACIA

El camino más corto para poner de relieve los principios de la crítica conjunta de la argumentación y de la democracia que lleva a cabo Nietzsche —y, por tanto, de la racionalidad (en cuanto) democrática— no puede dejar de tomar como punto de partida una frase clave del *Crepúsculo de los ídolos* («El problema de Sócrates», § 5): «Lo que tiene que demostrarse para ser creído no vale gran cosa»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Hemos de precisar que Nietzsche, con ese tipo de frase, no distingue en modo alguno, al contrario de la costumbre actual, entre la demostración y la argumentación, sino que engloba ambos términos en un mismo *oprobio*.

A lo cual habría que añadir, como siempre en Nietzsche, una serie de afirmaciones que participan de la misma convicción –por ejemplo, en *El caso Wagner* («Epílogo»), la sugerencia de que tanto la «moral de los Señores» como las «valoraciones cristianas» tienen su necesidad y constituyen «formas de ver a las que uno no se acerca con argumentos y refutaciones»: al igual que no se «refuta una enfermedad ocular», «no se refuta el cristianismo», simplemente se lo combate—. Asimismo, en el «Prólogo» de *Ecce Homo* leemos lo siguiente: «No refuto los ideales, me contento con ponerme los guantes cuando me acerco a ellos» –de lo cual se hace eco, en la tercera parte de la misma obra, al mencionar los pasos dados en *Humano, demasiado humano*: «No refuto el ideal, lo congelé»—. En resumen, de manera insistente se rechaza la argumentación, tanto en su forma positiva (demostración, petición de pruebas)<sup>5</sup>, como en su forma negativa (refutación)<sup>6</sup>.

Evidentemente, esa desconfianza respecto a la argumentación no puede separarse, en Nietzsche, de la denuncia global de la dialéctica y de los dialécticos. Hagamos memoria recordando la tesis principal defendida en «El problema de Sócrates»: «Con la dialéctica, la plebe se sitúa en lo alto» (§ 5). Antes de Sócrates, los «antiguos helenos», en el seno de una sociedad aristocrática, rechazaron los procedimientos dialécticos al estar convencidos de que todo aquello que es grande y noble se impone por sí mismo, sin necesidad de argumentaciones: en cambio, el proyecto de «vengarse de los aristócratas» (§ 7), propio de un «oprimido» y fruto de un «resentimiento plebeyo», desplazando el enfrentamiento hacia el único terreno en el que se equilibran las diferencias, aquel en el que no sólo hay que *afirmar* el propio derecho, sino *demostrarlo*, va a generar en Sócrates y en sus «enfermos» (§ 10) «la hipertrofia de la facultad lógica» (§ 4). Así pues, en la medida en que «allí donde la autoridad sigue siendo de buen tono, donde no se razona, sino donde se ordena, el dialéctico es una especie de polichinela» (§ 5), el «decadente» Sócrates, al promover la dialéctica en detrimento de «los instintos de los antiguos helenos», sacralizaba el único instrumento con el que era capaz de lograr la victoria: en lo que puede verse, señala Nietzsche con gracia, una «maldad de raquíutico» (§ 4), que apuñala a «cuchilladas silogísticas» todo lo que, hasta ese momento, había hecho grande a Grecia –hasta el punto de que habría que llegar a preguntarse si Sócrates era realmente griego (§ 3)–.<sup>7</sup>

Dicho de otro modo, y empleando una distinción central en la obra nietzscheana: entre los «antiguos helenos» y Sócrates, el cambio reside en el paso de las *fuerzas activas*, puramente afirmativas, capaces de ir hasta el final de sí mismas sin truncar otras fuerzas, a las *fuerzas reactivas*, que sólo pueden establecerse oponiéndose a otras fuerzas y tratando de negarlas. En ambos casos, se trata de formas de «vida» (ya que la vida, como voluntad de poder, es una fuerza); pero

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, *Nietzsche's Werke*, edición Kröner, 2ª sección, vol. XV, *Der Wille zur Macht*, § 431: «La disolución de los instintos griegos consiste exactamente en poner por delante la *demostrabilidad* (*Beweisbarkeit*) como condición del valor personal en la virtud». [Trad. cast.: F. Nietzsche, *La voluntad de poder* (VP), en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967, Vol. IV, § 429].

<sup>6</sup> Existe una excepción, aunque no es precisamente la única: la «fealdad de Sócrates» constituía una «objeción» contra él y, «entre los griegos, casi una refutación» (CI, «El problema de Sócrates», § 3).

<sup>7</sup> Hay que recordar, para subrayar mejor lo que Nietzsche tiene en mente, que el párrafo sexto concluye señalando que, de todos modos, «los judíos eran dialécticos».

mientras que las fuerzas activas corresponden a una forma ascendente de vida, las fuerzas reactivas se inscriben en una lógica degenerativa, pues a través de ellas la vida no llega a afirmarse o, en todo caso, se conserva en detrimento de una parte de sí misma.

Es inútil seguir insistiendo en el ataque nietzscheano a la dialéctica socrática. A lo sumo, podemos apreciar cómo repercute significativamente en la posición que ocupan los sofistas: en general, Nietzsche hace hincapié en lo que distingue aún a estos últimos de lo que aparece con Sócrates, y considera que si la filosofía griega, a partir de Sócrates, es un «síntoma de decadencia» en el que «los instintos antihelénicos tienen la supremacía», el sofista es «aún completamente helénico»<sup>8</sup>. Sin embargo, cuando los sofistas «toman contacto con la primera gran crítica de la moral» y «sitúan unas junto a otras la mayoría de las valoraciones morales», «dan a entender que toda moral se justifica dialécticamente» —en este sentido, por tanto, hay que precisar que, si bien el sofista sigue siendo griego, constituye «una forma de transición (*Übergangsform*)»: la sofística, en efecto, plantea, por primera vez, *preguntas* sobre el sentido de la existencia, y, en esa medida, «los sofistas ya están enfermos». De ese modo, se comprueba que, desde el punto de vista de Nietzsche, deberían releerse, como síntomas de decadencia, dos determinaciones de nuestro universo democrático que nosotros identificaríamos, a primera vista, como indicios de progreso:

— Por una parte, el modo en que la disolución de las referencias heredadas del pasado da lugar, para el individuo y para la sociedad, a una infinidad de *preguntas* cuyas respuestas serían evidentes en un universo estructurado por las tradiciones, y que, de hecho, nunca se habían formulado con anterioridad.

— Por otra, la forma en que toda legitimidad, antes de nada y una vez abierto ese campo de interrogación infinito, tiene siempre que *demostrarse*: se trata del paso de la *autoridad* a la *argumentación*. Lo que nos sentimos inclinados a considerar un proceso positivo de autonomía que se identifica con la dinámica de la modernidad, Nietzsche lo percibe, a través de la aparición socrática del individuo, como el signo de la temible decadencia del instinto de solidaridad que propiciaba la cohesión y la salud de los «antiguos helenos».<sup>9</sup>

No es necesario mostrar aquí en detalle cómo, a partir del momento en que se ponen de manifiesto esos síntomas, la denuncia de la decadencia lleva a Nietzsche a una triple crítica: la de la *democracia*, la de la *ciencia* y, por último, la de la *modernidad*.

*Crítica de la democracia.* Naturalmente, la democracia se concibe como una

<sup>8</sup> Edición Kröner, § 427. Igualmente § 428: «La cultura griega de los sofistas se encontraba arraigada en todos los instintos griegos. Perteneció a la cultura de la época de Pericles de un modo tan necesario como el hecho de que Platón no forma parte de ella: sus precursores son Heráclito, Demócrito y los tipos científicos de la filosofía antigua, y encuentra su máxima expresión, por ejemplo, en la cultura superior de un Tucídides». [Trad. cast.: VP, ed. cit., § 426. y s.]. Véase también el *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2.

<sup>9</sup> Véase *La volonté de puissance* [*La voluntad de poder*], traducción de G. Bianquis, París, Gallimard, Vol. I, p. 50. Véase también *Le livre du philosophe*, edición bilingüe, París, Aubier-Flammarion, p. 49, § 31: a partir de Sócrates, «cada individuo ha tomado en consideración su *felicidad*. [...] Antes no se trataba de *individuos*, sino de *helenos*». [Trad. cast.: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000, § 31].

«forma degenerada de organización política» (*Más allá del bien y del mal*, § 203), en la que, debido precisamente a que aquello que tiene valor ha de demostrarse, la fundamentación argumentativa de las normas implica «la nivelación de la montaña y del valle convertida en moral» (*Crepúsculo de los ídolos*, «IncurSIONES de un intempestivo», § 38), en resumidas cuentas, la tiranía de la igualdad. Se trata de un tema muy conocido, aun cuando los textos que nos permitiría volver a descubrir un análisis más detallado de esa crítica de la democracia nos dejen, de ahora en adelante, algo pensativos, debido a su violencia y al hecho de que no impidieran a toda una generación de filósofos —la de los años sesenta— hacer profesión de nietzscheanismo: Foucault, por ejemplo, en una conocida entrevista, vuelve a enviar a Sartre al siglo XIX y al hegelianismo (debido a su referencia constante a la dialéctica), y apela a Nietzsche y a su denuncia del «hombre divinizado con el que el siglo XIX no había dejado de soñar»<sup>10</sup>. ¿Cómo no sentir, hoy en día, un placer malévolo al recordar que Nietzsche denuncia también «el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos» (*El Anticristo*, § 43) al proclamar que «un derecho es siempre un privilegio» o que «la desigualdad de derechos es la condición necesaria para que haya derechos (*ibid.*, § 57)?<sup>11</sup> Al parecer, todas esas proposiciones podrían haber reprimido un poco la tentación de declararse «sencillamente nietzscheano».

*Crítica de la ciencia.*<sup>12</sup> En el fondo, la ciencia es heredera de la dialécticaocrática (entendida como indagación y argumentación)<sup>13</sup>, que a su vez se encuentra vinculada estrechamente a la democracia: la verdad que la ciencia trata de establecer, en efecto, pretende ser universal (pretende ser válida para todos, siempre y en cualquier lugar), y, en ese sentido, expresa el punto de vista de la «plebe», pues el valor de la verdad al que hace referencia presupone el rechazo de una infinidad de interpretaciones,<sup>14</sup> y conlleva, aprovechando esa negación de la hermenéutica, la neutralización de la pluralidad de las perspectivas diferenciales a través de las que se expresan las diferencias y las distancias entre los diversos ti-

<sup>10</sup> Véase *Magazine littéraire*, 1 de marzo de 1968. Véase también, naturalmente, la entrevista del 29 de mayo de 1984 en *Les nouvelles littéraires* (28 junio al 5 julio de 1984): «sencillamente, soy nietzscheano...». [Ver de Paolo Caruso *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 65 y ss. (N. de los T.)].

<sup>11</sup> Por supuesto, en torno al tema de la igualdad de derechos, Nietzsche establece una filiación —que aquí hemos dejado a un lado— entre el cristianismo, la democracia y el socialismo.

<sup>12</sup> La crítica de la ciencia, como es sabido, alcanza en Nietzsche toda su amplitud en el último período de su obra: sobre la etapa anterior (la de *Aurora* y *Humano, demasiado humano*), véanse los prefacios de P. Raynaud y V. Descombes en las reediciones de las traducciones de H. Albert, París, Hachette, col. «Pluriel».

<sup>13</sup> Sobre esa filiación, véase *El nacimiento de la tragedia*, § 16 [Madrid, Alianza, 1979]: «Sólo voy a hablar del adversario más ilustre de la visión trágica, y con ello me refiero a la ciencia, que es esencialmente optimista, con Sócrates, su progenitor, a la cabeza». Véase también *La voluntad de poder, op. cit.*, Vol. II, p. 53 (III, § 126), en donde se describe la génesis de la ciencia en los mismos términos que los empleados en la génesis de la dialéctica: al desaparecer la seguridad del instinto y «alejarnos todo lo posible de la perfección del ser, del hacer y del querer», se ha desarrollado nuestro deseo de saber, «síntoma de una decadencia inaudita»; por ello, pretendemos, «al contrario que las razas fuertes y las naturalezas vigorosas, comprender: ése es el objetivo último». En resumidas cuentas: «La prueba de que todos los instintos elementales de defensa y de protección de la vida han dejado de funcionar es el hecho de que la ciencia, hoy en día, es posible de este modo».

<sup>14</sup> Desde este punto de vista, la afirmación del conocido parágrafo 374 de *La gaya ciencia* («Nuestro nuevo 'infinito' [Madrid, Akal, 1988]) se dirige directamente contra el «prejuicio científico»: «para nosotros, el mundo de nuevo se ha vuelto 'infinito', en la medida en que no podemos descartar la posibilidad de que comporte una infinidad de interpretaciones».

pos de humanidad.<sup>15</sup> Además, la voluntad científica de verdad es reactiva, al igual que el resentimiento popular que triunfa gracias a la democracia, en la medida en que rechaza las fuerzas de la mentira, de la ilusión y del error. Sin duda alguna, en los párrafos 348 y 349 de *La gaya ciencia*, la mayoría de los integrantes de esa crítica de la ciencia, entendida como algo afín a las valoraciones democráticas y, por tanto, a la ética de la argumentación, se estructuran de un modo muy penetrante: el científico, en efecto, es descrito como alguien preocupado exclusivamente por las pruebas y las demostraciones, y, por tanto, como «un representante de la idea democrática», pues «nada hay más democrático que la lógica», la cual «no tiene miramientos con las personas y mete su corva nariz en el mismo saco que los derechos» —alusión de dudoso gusto que Nietzsche, no obstante, no tarda en precisar: «Los judíos, influenciados por el tipo de negocios que llevan a cabo y por el pasado de su pueblo, esperan todo menos que se les crea. Obsérvese, al respecto, a sus científicos: todos hacen un enorme hincapié en la lógica, es decir, en el arte de *forzar* el asentimiento mediante argumentos; saben que con ella triunfarán irremediabilmente, incluso cuando se enfrentan al odio racial o social, o cuando apenas se les cree a regañadientes»—.

Tanto Sócrates y Platón, pseudogriegos «judaizados», como el científico judío moderno constituyen, por tanto, para Nietzsche, una misma enfermedad, que se habría extendido hasta tal punto que la denuncia de la racionalidad científico-democrática llega a consumarse en forma de una crítica de la modernidad.

*Crítica de la modernidad.* Así se titula uno de los últimos párrafos del *Crepúsculo de los ídolos* («IncurSIONES de un intempestivo», § 39). Con ese título, podría unificarse fácilmente toda una parte de la obra de Nietzsche. Dado que la dialéctica socrática parecía haber encontrado su cumplimiento en el culto moderno de la razón, y dado que la preocupación «popular» de neutralizar las distancias —transmitida por el cristianismo desde Sócrates hasta la modernidad— había sido llevada a su culmen por Rousseau, por las declaraciones de derechos del hombre y después por el socialismo, Nietzsche sólo podía profesar un antimodernismo radical —sobre el cual no vamos a extendernos en torno a sus ramificaciones; no obstante, hay que subrayar su vehemencia, como la que encontramos en la siguiente apreciación desprovista deliberadamente del menor matiz: «*Todo lo moderno, en general, sólo servirá a la posteridad como vomitivo*»—.

A pesar de que estas frases puedan resultar excesivas y, en ocasiones, lamentables, hay que reconocer, al menos, a esos arrebatos nietzscheanos el mérito de haber sabido separar lo que constituye, en cuanto a la fundamentación de las normas, la dinámica de la cultura democrática, a saber, el desplazamiento de la *autoridad* a la *argumentación*. Para ilustrar esa necesidad de la argumentación a la que nos vemos forzados hoy en día, citemos una sentencia de Hegel tomada de sus *Principios de la filosofía del derecho*: «El principio del mundo moderno requiere que cada uno acepte lo que le parezca legítimo». Desde ese punto de vista, hay que apreciar que el diagnóstico de Nietzsche es tan preciso como justo, aunque

<sup>15</sup> Sobre el carácter «plebeyo» de la ciencia, prolongación de la dialéctica socrática, véase *Más allá del bien y del mal*, § 206 [Madrid, Alianza, 1999]: «¿Qué es un hombre de ciencia? Por lo pronto, una variante plebeya de la humanidad, con las cualidades de una raza plebeya, es decir, ni autoritaria, ni dominante, ni segura de su opinión».

la situación se invierta en su caso: inversión del juicio sobre la racionalidad democrática que le lleva a preguntarse, evidentemente, por la posibilidad de presentar una alternativa a aquello cuyo advenimiento interpreta como una señal de decadencia. Ahora bien, a nuestro parecer, esa segunda vertiente de la empresa nietzscheana no deja de plantear numerosos problemas.

## TRADICIÓN Y ARISTOCRACIA

Aunque, de buenas a primeras, la referencia a los valores de la tradición pueda parecer no corresponderse con el espíritu de una obra que se define enteramente por el deseo de romper con la degeneración de los dos últimos milenios,<sup>16</sup> no nos sorprenderá descubrir en Nietzsche, de hecho, cierta nostalgia respecto al universo tradicional: en efecto, ¿cómo no iba a incitar, la crítica de la relación dialéctica con las normas, a valorar retrospectivamente e, incluso, a idealizar la tradición que, supuestamente, había minado la manía socrática de la argumentación? Limitémonos a señalar algunos rasgos de esa nostalgia.

En primer lugar, obsérvese que Nietzsche se refiere expresamente al valor de la tradición para designar lo que se perdió con Sócrates: los filósofos griegos (a partir de Sócrates) fueron «los decadentes del helenismo, el movimiento de oposición al gusto noble antiguo, al instinto agonístico, a la *Pólis*, al valor de la raza y a la autoridad de la tradición» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 3) —clara explicación del concepto de «autoridad» que «El problema de Sócrates» opone a la racionalización dialéctica—. Asimismo, en *El libro del filósofo* (§ 193), puede leerse lo siguiente: «El helenismo arcaico puso de manifiesto su fuerza en sus filósofos. Con Sócrates, se interrumpe esa manifestación: él busca crearse a sí mismo y repudia la tradición (*Tradition*)».

Se trata de otro texto nada equívoco, corroborado a continuación (§ 196) por la indicación de que Sócrates, al destruir «la ingenuidad del juicio ético», «separó al individuo de su vínculo histórico (*historischen Verband*)»: el carácter dialéctico-argumentativo de la relación con las normas se encuentra inscrito, de ese modo, en un proceso global que apunta a la autocreación o a la autoafirmación del sujeto, y, por tanto, a su autonomía respecto a toda inscripción en una tradición —Nietzsche percibe perfectamente la estrecha relación que se entabla entre la irrupción de los valores de la *subjetividad* y el rechazo de la *tradición* como principio—<sup>17</sup>.

Para concluir esta rápida localización del problema, hay que añadir que esa valoración de la tradición se encuentra igualmente presente cuando Nietzsche pasa del mero relato de la decadencia a una propuesta deliberadamente normativa. En la siguiente frase lapidaria del *Crepúsculo de los ídolos* («IncurSIONES de un intempestivo», § 47), nos encontramos con la primacía de la inscripción en una

<sup>16</sup> Por ello, repitámoslo, Nietzsche es menos conservador que neoconservador.

<sup>17</sup> Sencillamente, Nietzsche sitúa la aparición de la idea de sujeto y, por tanto, de la filosofía de la conciencia mucho antes de la modernidad, puesto que, aunque atribuye a los pensadores modernos (a partir de Descartes y de la filosofía del *cogito*) la radicalización del proceso, su inauguración corresponde a Sócrates: véase, sobre todo, *El nacimiento de la tragedia*, § 13-14 (la aparición de la conciencia como condición de la virtud).



tradición o en una relación de filiación frente a la pretensión («moderna») de Sócrates de *fundar* o de *inaugurar* ciertos valores: «Todo lo bueno se hereda, lo que no se hereda es imperfecto, sólo es un comienzo». ¿Quiere esto decir, por ello, que Nietzsche pretende realmente —siempre que esa perspectiva sea factible— recrear un universo tradicional en el que las normas sean, lisa y llanamente, «heredadas»? En este punto concreto, su posición resulta muy sutil y muy difícil de delimitar, pues es cierto que no puede reducirse unilateralmente a un esfuerzo para volver a poner en escena, frente a la práctica socrática de la argumentación, la sumisión de los «antiguos helenos» a la herencia de una tradición.

En efecto, al leer *Humano, demasiado humano*, nos encontramos con un aforismo desconcertante (I, 552): «*El único derecho del hombre.*— Quien se separa de la tradición es víctima de lo extraordinario; quien permanece en ella es su esclavo. En ambos casos, siempre nos encaminamos a su pérdida».

Como suele ocurrir con Nietzsche, se trata de una frase curiosa, difícil de interpretar con exactitud. Al menos, es forzoso convenir en que nos incita a relativizar la valoración nietzscheana de la tradición, cuya realidad confirma, no obstante, la primera parte del aforismo. Además, esa relativización, al parecer, se lleva a cabo en nombre de la libertad, entendida como autonomía, cuya aparición histórica, como sabemos, es inscrita por Nietzsche en una lógica de la decadencia: no obstante, esa crítica de la idea de libertad no puede obviar que una vez que ha aparecido dicha idea, algo ha de conservarse de ella, incluso en los intentos de buscar una alternativa al universo decadente del que forma parte (por eso, Nietzsche, tan severo, por lo demás, con la noción de «derechos humanos», se ve obligado a confirmar que el «único derecho del hombre» consiste, para el individuo, en no disolver totalmente su libertad en la adhesión mecánica a la tradición).

Evidentemente, ninguna interpretación puede apoyarse en un texto tan enigmático y que propicia tanto las proyecciones del intérprete. A fin de cuentas, ese pasaje surge en un momento de la trayectoria nietzscheana (formado tanto por *Humano, demasiado humano* como por *Aurora*) en el que se produjo transitoriamente cierta proximidad al espíritu de la Ilustración, y, por ello, lo que dice bien podría no coincidir con las últimas tesis de Nietzsche sobre la alternativa que nos interesa: ¿tradición o argumentación? Con todo, sería imprudente no introducir en nuestro análisis la advertencia que constituye ese aforismo, y no ver en ella una incitación a preguntarnos si la relación que entabla Nietzsche con el universo tradicional, más allá de la nostalgia que dicho universo le provoca, no es mucho más compleja de lo que parece.

De hecho, se trata de una relación compleja, pues Nietzsche desecha la posibilidad de que la alternativa a la modernidad consista, lisa y llanamente, en la voluntad de regresar a una fase premoderna del destino de la humanidad. Para convencerse de ello, basta con remitirse, por ejemplo, al texto del *Crepúsculo de los ídolos* («Incursiones de un intempestivo», § 43) titulado significativamente «Lo que hay que decir a los conservadores al oído». Precisamente, Nietzsche advierte a los «conservadores» «que una *regresión* o un retroceso, sean cuales sean su grado y su sentido, de ningún modo pueden concebirse»: sólo podemos «avanzar paso a paso en la decadencia», es decir, dejar que se cumpla el «progreso moderno», posiblemente «entorpeciendo esa evolución», pero sin que haya que «ir andando

hacia atrás como los cangrejos». Respecto al acontecimiento de la racionalidad democrática, esa posición, *mutatis mutandis*, recuerda la de Tocqueville: pensemos una cosa u otra sobre lo que está en juego (y Nietzsche es mucho más severo que Tocqueville con el «progreso moderno»), nos encontramos en ambos casos con la idea de que el proceso es irreversible, de que algunas «experiencias» de la modernidad habrá que tenerlas en cuenta en lo sucesivo. En este punto, podría llevarse a cabo un análisis que determinara cuál es el motivo de que Nietzsche piense la historia como *destino*—sin duda alguna, la clave de ese problema, que apenas vamos a señalar, se encuentra en el siguiente texto: «Cómo concluyo el fatalismo: 1) mediante el eterno retorno y la preexistencia; 2) mediante la eliminación de la noción de ‘querer’»<sup>18</sup>—.

Aclaremos el pasaje: 1) en efecto, la doctrina del eterno retorno es «la forma suprema del fatalismo»<sup>19</sup>, pues implica que todo lo que sucede ya ha sucedido un número infinito de veces y volverá a hacerlo, tal cual, una infinidad de veces: se descarta, por tanto, la posibilidad de un «comienzo» radical;<sup>20</sup> 2) en ese sentido, conlleva la «eliminación de la noción de ‘querer’», pues la libertad de la voluntad, que forma parte de la mitología inherente a la idea de «sujeto», sólo tendría sentido como capacidad de inaugurar radicalmente una serie de acontecimientos, lo que impide el pensamiento del eterno retorno. Ahora bien, evidentemente, desde esa perspectiva, que consiste—como nos advierte el *daimon* del párrafo 341 de *La gaya ciencia*— en aprender a aceptar que hay que «volver a comenzar sin cesar» el mismo recorrido, «sin novedades», «en el mismo orden, según la misma despiada sucesión», carecería totalmente de sentido el proyecto *voluntarista* de anular una fase cualquiera del devenir: si lo que ha sucedido ha de volver a pasar, si la Grecia anterior a Sócrates, que forma parte de nuestro pasado, está destinada a volver a inscribirse en nuestro futuro, no corresponde a nuestra voluntad, de hecho, regresar al pasado; muy al contrario, sólo a través de la prosecución y del cumplimiento de lo que ha acontecido (en este caso, la racionalidad democrática de la modernidad) se pondrán de relieve las condiciones de un «nuevo comienzo». Por tanto, el «conservadurismo», *stricto sensu*, y aquello a lo que Nietzsche hace referencia con esa categoría, es decir, el espíritu «reactivo», inducidos por la voluntad de petrificar el porvenir, en un caso, y de anularlo andando hacia atrás como los cangrejos, en otro, todavía no han comprendido el verdadero sentido del presente o del instante, pues hay que tener en cuenta que dicho presente «lleva consigo todas las cosas futuras»<sup>21</sup>.

De ese modo, habría que aclarar la compleja relación de Nietzsche con el universo tradicional:

— Sin duda alguna, los valores a los que Nietzsche apela frente a la racionalidad democrática y la ética de la argumentación recuerdan bastante las sociedades estructuradas por la tradición. Lo que puede confirmarse, muy especialmente, en uno de los elementos esenciales del universo tradicional: el principio,

<sup>18</sup> *La voluntad de poder*, IV, § 28.

<sup>19</sup> *Ibid.*, II, § 319.

<sup>20</sup> *Ibid.*, II, § 329.

<sup>21</sup> *Ibid.*, IV, § 636.

intrínsecamente antimoderno, de la *jerarquía* —ya conocemos el lugar que le concede Nietzsche en la definición del ideal aristocrático que opone a la democracia moderna,<sup>22</sup> llegando incluso a la provocación más desmedida—.<sup>23</sup>

— Sin embargo, puede ponerse de manifiesto sin dificultad, en el corpus nietzscheano, una serie de textos que muestran francas reservas respecto a los «antiguos helenos», cuyas virtudes, no obstante, son descritas como prototipos del universo que Sócrates arruinó: seguramente, los grandes helenos son (en contraste con el plebeyo Sócrates) aristócratas; pero su aristocracia puramente «instintiva» es «nativa» (o «natural»), a la vez que «ingenua»<sup>24</sup> —en el sentido de la «ingenuidad del juicio ético» que destruyó Sócrates (*El libro del filósofo*, § 196)—. Dicho de otro modo: los helenos eran totalmente nobles de forma espontánea; su nobleza moral, «debido a su carácter simple y global», nos ofrece una «imagen simplificada del hombre», sin tensiones internas, hasta tal punto que *El libro del filósofo* (§ 199) no duda en sugerir que «nos regocijan como lo hace la vida de los animales». Sencillos, sanos y casi simples de espíritu a fuerza de expresar la salud y la falta de aflicciones, los antiguos helenos sólo podían representar un tipo de humanidad frágil, incapaz de superar o de integrar las amenazas que las preguntas de Sócrates iban a suponer para su simplicidad: al practicar la virtud «sin preguntarse por qué»<sup>25</sup>, se arriesgaban a ser confundidos y, finalmente, derrotados por el talento del dialéctico, a quien iba a serle muy fácil «reírse de la torpeza y de la incapacidad de estos nobles atenienses, hombres instintivos como todos los aristócratas, que nunca sabían dar cuenta suficientemente de los motivos de sus acciones» (*Más allá del bien y del mal*, § 191).

En esas condiciones, una vez que las preguntas y las dudas acaban por substituir a la autoridad, motivando el derrumbe del universo aristocrático de la tradición, ya no puede recuperarse la sencillez ingenua de los helenos: cuando se abre el espacio de la discusión y de la argumentación, desaparece la espontaneidad casi animal con la que los aristócratas nativos se adherían a una tradición que venía incorporada en sus vidas, la anarquía se introduce en los instintos y éstos dejan de conformar, por sí mismos, una bella e inmediata totalidad. Por ello, de ahora en adelante, no podrá volverse hacia atrás con el objeto de restablecer, en su forma arcaica, la autoridad absoluta de una tradición que, en lo sucesivo, sería vivida como una esclavitud por un tipo de humanidad en el que se ha desa-

<sup>22</sup> Al respecto, resulta sorprendente que el «pensamiento del 68», pese a querer ver en Nietzsche una de sus principales fuentes de inspiración, nunca se haya sentido incomodado realmente por una declaración de intenciones como la siguiente: «En este siglo del sufragio universal, en el que todo el mundo se siente legitimado a juzgarlo todo y a todos, me siento obligado a restablecer la jerarquía» (*ibid.*, III, § 632. Véanse también § 726-728 y IV, § 15). Asimismo, *Más allá del bien y del mal*, § 257-258.

<sup>23</sup> Pensamos en los numerosos textos que defienden explícitamente la esclavitud frente a la idea moderna de la igualdad de derechos: véase, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, § 239 (la esclavitud como «condición de toda civilización superior»); *La voluntad de poder*, IV, 322: «Si bien es cierto que los griegos perecieron a causa de la esclavitud, no lo es menos que nosotros pereceremos por carecer de ella; ésta nunca fue un escándalo ni un horror para los primeros cristianos o para los germanos. Para nosotros, es un consuelo pensar en el siervo de la Edad Media, y en los vínculos legales y morales tan fuertes y delicados que lo unían a su señor, en la estrechez llena de sentido de su limitada existencia. ¡Qué consuelo y qué reproche!». Asimismo, § 326: «No hay que abolir la esclavitud. Es necesaria. Sólo hay que procurar que surjan esos hombres *por los que trabajar*».

<sup>24</sup> *La voluntad de poder*, IV, § 425.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, § 71.

rollado la facultad de interrogarse y de «preguntarse por qué». En virtud de lo cual, al menos retrospectivamente o en apariencia,<sup>26</sup> se abren dos posibilidades.

La vía socrática, la del *ascetismo*, debía consistir en suprimir, frente a la anarquía de las fuerzas instintivas en conflicto, todos los instintos, sometiéndolos a la razón y a la tiranía de la verdad: se trata de un gesto radical que confirma la invención platónica del mundo inteligible, pero que consiste en cercenar algunas fuerzas (las de lo sensible) en nombre de otras (las de lo inteligible). En ese sentido, la vía socrática de la argumentación es *reactiva*, pues algunas fuerzas se sacrifican en nombre de otras, lo que supone una disminución de la cantidad global de fuerza. Dicha vía inaugura una forma decadente de vida (una forma mórbida de la voluntad de poder) que se trasluce en la fealdad de Sócrates.

La otra vía, en la que piensa Nietzsche, constituye su verdadero ideal, y hubiera consistido, no en *cercenar* unas fuerzas en nombre de otras, sino en saber *jerarquizarlas*. Si la dialéctica socrática es el prototipo de la reacción que cercena los instintos y, por tanto, del ascetismo, la acertada jerarquización de los instintos corresponde a lo que Nietzsche llama el «*gran estilo*». Lo define del siguiente modo: «Hacerse dueño del caos interno, forzarle a cobrar forma; obrar de un modo lógico, simple, categórico y matemático, hacerse *ley*»<sup>27</sup>.

No vamos a seguir analizando este tema sobradamente conocido, ni vamos a hablar sobre el vínculo que existe entre el «gran estilo» y el clasicismo:<sup>28</sup> simplemente, hay que dejar claro que, para Nietzsche, sólo una jerarquización de los instintos que integre todas las fuerzas de la vida, incluidas (una vez que han aparecido) las de la razón y las de la lógica, nos alejaría realmente de la actitud «reactiva» inaugurada por Sócrates, puesto que si las fuerzas reactivas no pueden afirmarse sin negar otras fuerzas, una crítica de la dialéctica argumentativa y, en general, de la racionalidad democrática, que consistiese en eliminar dicha racionalidad y la fuerza que representa, seguiría siendo presa de la actitud reactiva y, por tanto, debilitada y generadora de fealdad. Por el contrario, la jerarquización de todas las fuerzas de la vida supone una «voluntad victoriosa», una «coordinación más intensa», una «armonización de todos los deseos violentos», en resumen, un dominio de sí que es sinónimo tanto de la intensificación de la vida como de su «embellecimiento». *De hecho, los principios de esa jerarquización armoniosa, que obligan a los instintos a estructurarse y a conformar una nueva totalidad bien ordenada, tendrían que suponer, para una nueva aristocracia, menos espontánea, pero también menos animal que la de los «antiguos helenos», la analogía moderna (o, más bien, postmoderna) de la tradición.*

\*

<sup>26</sup> Al menos en apariencia, pues si pensamos esa situación desde el punto de vista del «fatalismo extremo», la «voluntad» no tiene, de hecho, la menor posibilidad de elección. La vía en la que se precipita Sócrates, la de la decadencia, era en sí misma un momento inevitable de nuestro destino, algo que Nietzsche no deja de sugerir al insistir en el hecho de que la decadencia es un fenómeno necesario de la vida (como voluntad de poder, es decir, como la «esencia más íntima del ser»). Véanse, por ejemplo, *La voluntad de poder*, II, § 532 o III, § 26: «En la primera parte, habrá que sacar a la luz la *decadencia* y su *necesidad*».

<sup>27</sup> *Ibid.*, IV, § 450.

<sup>28</sup> Véase L. Ferry, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, Grasset, colección «Le collège de philosophie», pp. 246 y ss.

La posición nietzscheana, en la medida en que pueda pretenderse captar su consistencia, el papel que desempeña en el debate entre la ética de la argumentación y la de la tradición, no puede dejar de suscitar, hoy en día, al menos dos tipos de preguntas.

1) ¿Cómo no sorprenderse, en primer lugar, con el carácter propiamente *dialéctico*, en el sentido hegeliano del término, de la lógica de la secuencia constituida por los «antiguos helenos», la modernidad (tal como surgió con Sócrates) y la postmodernidad del «gran estilo»? ¿Cómo no ver, en efecto, en la reacción socrático-moderna el momento negativo, y en la recomposición consciente y reflexiva de la aristocracia, la realización de una *Aufhebung* [superación], que asumiría la oposición entre los helenos y Sócrates (entre la acción y la reacción), y que daría lugar a un tercer término, capaz de aunar el momento de la conciencia y el de la racionalidad,<sup>29</sup> y de superar, al mismo tiempo, tanto el ascetismo castro como la espontaneidad animal de origen? Esta observación plantea muchos problemas internos a la exégesis nietzscheana: uno histórico, que tiene que ver con las relaciones complejas y paradójicas habidas entre Hegel y Nietzsche, y otro, sobre todo, que se refiere al hecho de saber cómo una lógica dialéctica, que implica la idea de progreso, puede integrarse en un modelo como el del eterno retorno que, por definición, rechaza esa idea.

2) Aunque aceptemos dejar a un lado esa primera serie de preguntas, parece que la principal dificultad del tipo de posición que defiende Nietzsche reside en la curiosa mezcla de tradición y de modernidad que la caracteriza, y de la que ahora comprendemos mejor si no su formulación, al menos sus motivos. Si se piensa sin mayores problemas que una revalorización de lo que eran las sociedades tradicionales no puede poner totalmente entre paréntesis, hoy en día, los valores de la conciencia, del dominio de uno mismo o de la reflexión (en pocas palabras, de la autonomía)<sup>30</sup> que los modernos desarrollaron plenamente, ¿cómo conciliar ese «momento» de la modernidad con el hecho de que la denuncia de la racionalidad democrática suponga volver a rendir culto a la jerarquía natural de los antiguos? Independientemente del problema de saber si esa mezcla de modernidad y de tradición, en la que muchos trabajos contemporáneos ven la fórmula intelectual que caracteriza al fascismo,<sup>31</sup> es realmente deseable, podemos preguntarnos si esa combinación es sencillamente posible —o, más exactamente, si la integración de lo que la modernidad ha logrado no nos obliga a romper definitivamente con la eventual herencia de los antiguos—. En cuyo caso, el tradicionalismo sería, en el fondo, más *trágico* que propiamente *reaccionario*, en la medida en que la tradición se percibiría más como un valor irremediablemente perdido que como un polo al que pudiera regresarse, ni siquiera parcialmente. Ese tono trágico, que no siempre está ausente en la propuesta de Nietzsche, le

<sup>29</sup> Como prueba de ello, si aún fuese necesario, véase el modo en que el *Crepúsculo de los ídolos* («La moral como manifestación contra natura», § 3) insiste en el hecho de que la verdadera «espiritualización» que «vence al cristianismo» «consiste en comprender, profundamente, lo interesante que resulta tener enemigos»: «La Iglesia siempre quiso aniquilar a sus enemigos; nosotros, inmortalistas y anticristianos, creemos que nos favorece el hecho de que la Iglesia siga existiendo».

<sup>30</sup> ¿No invita Nietzsche al futuro aristócrata, en la definición del «gran estilo» que hemos citado, a «hacerse ley»?

<sup>31</sup> Véase, especialmente, L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983, pp. 132 y ss.: «La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler» [Trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 157 y ss.: «La enfermedad totalitaria. Individualismo y racismo en Adolf Hitler»].

confiere una innegable grandeza. ¿Podría decirse también que muestra sus límites, así como los límites, de forma aún más cruel, de lo que ha podido representar en filosofía durante las últimas décadas la opción nietzscheana?

Toda una corriente de nuestra reciente vida intelectual pensó que había que sostener, con Nietzsche, que no podían evitarse las insuficiencias de la modernidad sin rechazar la lógica de la argumentación racional, en la que había elegido inscribirse, al romper con el universo tradicional, la conciencia moderna: de ese modo, se pensó que abrir paso a la postmodernidad consistía ante todo en poner de manifiesto las diferencias y su riqueza frente a la tiranía compensatoria de la identidad (y del principio de identidad). Menos seducida por la ética de la convicción que por la de la responsabilidad, nuestra generación filosófica no puede olvidar que *la consecuencia principal del odio a la argumentación es, de hecho, el regreso a la autoridad*. Por ello, quizá haya llegado el momento de señalar que, al no querer distinguir el espacio público de la argumentación del espacio mediático de la *representación [performance]*, y al rechazar el primero en nombre de los defectos del segundo, se está abriendo paso un modo de gestionar los conflictos que corre el riesgo de no encontrar más que una salida: el enfrentamiento de nuestras diferencias respectivas.

Traducción de *Gabriel Aranzueque*  
y *Alfonso Moraleja*