

# NIETZSCHE Y LA INTERPRETACION GENEALOGICA<sup>1</sup>

Por: Jorge Mario Mejía

## 1

En "La genealogía de la moral" un aforismo está antepuesto al Tratado tercero, éste es su comentario.

El aforismo dice: "Despreocupados, irónicos, violentos -así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre sólo a un guerrero".

El Tratado no es precisamente un "comentario" del aforismo en el sentido que implica la realización de un despliegue enunciativo: el Tratado no habla sobre el aforismo.

Interpretar consiste ahí más bien en poner en obra el aforismo, para lo cual se requiere ante todo ex-ponerlo: dis-locar más que nada su carácter-de-estancia (*ethos*) en lo ante-puesto, gracias a la pasión (*pathos*) interpretativa que sin cesar des-plaza en ella misma hasta la más mínima sedimentación de verdad incondicional, de sobreestima por inestimabilidad.

El Tratado nos es pues verificación de una su-puesta verdad en sí del aforismo en cuestión.

Que el Tratado ponga en obra el leer como arte -bajo la condición del *Wiederkäuen* (rumiar, repetir, machacar)- es decir, que sea una muestra del arte de interpretar un aforismo (forma que leída apenas comienza a ser interpretada), significa que con sus desplazamientos emplaza a que en nosotros mismos experimentemos la voluntad de verdad, hagamos ensayos y pruebas con nuestra propia necesidad de verdad en cuanto valor en sí: que la voluntad de verdad cobre conciencia de sí misma como problema a **expensas de nosotros mismos.**

El tercer Tratado de "La genealogía de la moral" pregunta por el significado (*Bedeutung*) del ideal ascético: qué quiere decir, qué implica y supone, qué representa y denota, qué presagia y anuncia, qué indica y sugiere, qué da a entender.

---

1. Los números entre paréntesis remiten a los apartados.

A la pregunta ¿qué significan los ideales ascéticos? no se responde con una definición, se responde con una interpretación (*Deutung*).

Nietzsche dice que su tarea consiste en poner a la luz lo que el ideal ascético significa: lo que deja adivinar, lo que yace oculto tras él, debajo de él, en él, aquello de lo cual es expresión provisional, oscura, sobrecargada de signos de interrogación y de malentendidos o tergiversaciones (GM III 23).

La respuesta, pues, no es una definición del ideal ascético sino una interpretación de su papel: "Justamente eso significa el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío inmenso rodeaba al hombre, -no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, padecía del problema de su sentido" (28).

Dado que el ideal ascético no se presentaba como interpretación sino como hecho, la tarea del genealogista consistía en indagar a qué cosa pretendía responder dicho ideal, para saber si había o no otra posible solución: un contraideal.

Las realizaciones o efectuaciones del ideal ascético son secundarias, ante ellas se requiere preguntar todavía por su significado, por lo que denotan: aquel padecimiento del vacío.

La interpretación (*Deutung*) cuestiona el significado (*Bedeutung*). La interpretación (*Aus-legung*) pone a la luz lo que yace (*liegt*) oculto, lo que se oculta enmascarándose con la inocencia y el desamparo de lo yacente.

Violentar es su poner a la luz. Expone, disloca: pone algo fuera de su lugar, determina su sentido -su dirección, su orientación-, la fuerza que lo ha puesto.

Para ponerlo a la luz se disfraza de esa fuerza precedente. Lo yacente simula el sueño para obtener la gracia de la profanación imposible. Sigilosa, súbita se le acerca la interpretación con la mimesis de sonambulismo.

El Tratado en cuestión consta de 28 apartados. El primero refiere la pregunta por la *Bedeutung* del ideal ascético a la consideración de 6 casos: entre artistas, entre filósofos y doctos o eruditos, entre mujeres, entre enfermos, entre sacerdotes, entre santos.

El ascetismo como "una amabilidad más de la seducción, un poco de *morbidezza* sobre una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso" (GM III 1) no parece tener incidencia sobre la localización de la pregunta, sólo contribuye de manera numérica a las "tantas cosas" que el ideal ascético ha significado para el hombre en tanto ente volitivo, ente del *horror vacui*.

La santidad, por su parte, es un efecto de la medicación sacerdotal, de uno de sus medios no culpables (según el metro moderno) o menos interesantes. La "santificación" como expresión psicológico-moral de lo que en términos fisiológicos se expresa como hipnosis (*analogon* del letargo invernal y del estival) (17).

La des-consideración con las mujeres y con los santos no es pues una co-incidencia.

Que el ideal ascético haya significado tantas cosas es algo que aparece como un hecho. Se requiere interpretarlo: "en sí se yergue ahí, tontamente por toda la eternidad, como toda 'cosa en sí'" (7). La interpretación pregunta qué significa la plurisignificación del ideal ascético. Respuesta: eso expresa el hecho fundamental de la voluntad humana: su *horror vacui*: su necesidad de una meta: su menesterosidad de querer.

La pregunta por la *Bedeutung* del ideal ascético no se conforma con la enunciación de una multiplicidad de significados. La multiplicación de casos es la máscara de un mero *factum brutum*.

Pero a la pregunta por la facticidad ascética se responde con la voluntad como *factum* primero.

Nietzsche tendrá que poner en entredicho el concepto mismo de voluntad.

Hay secuencia, en cambio, allí donde no se trata ni de mujeres ni de santos.

El caso del artista remite al del filósofo, el de éste al del sacerdote, quien -con el ideal ascético como "su mejor instrumento de poder" (GM III 1)- domina la enfermedad del hombre, a la vez que depende de ella.

¿Qué significa que un artista rinda homenaje al ideal ascético? En el apartado 1 Nietzsche responde: nada o demasiadas cosas. En el apartado 5 responde: ¡absolutamente nada!... ¡O tal diversidad de cosas, que es lo mismo que absolutamente nada!...

La exposición que va de un apartado al otro debe permitir comprender por qué, en el caso del artista, la multiplicidad de significados deviene en la identidad con la nada absoluta.

Entre artistas el ideal ascético significa múltiples cosas. Tal proliferación de significado nada significa para la localización de la pregunta que atañe al Tratado en cuestión. Si dispusiésemos sólo del caso del artista nunca llegaríamos a saber lo que el

ideal ascético denota: a qué vacío pretendía dar respuesta. Nunca habría sido percibido como problema el ideal ascético.

Que los artistas hayan sido en todas las épocas los ayudados de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión; que hayan sido muy a menudo los demasiado maleables cortesanos de sus seguidores y mecenas, así como perspicaces aduladores de poderes antiguos o de poderes nuevos y ascendentes; que siempre tengan necesidad de una defensa protectora, de un apoyo, de una autoridad ya asentada -todas esas cosas, que vienen a ser una sola (los artistas no tienen suficiente independencia en el mundo y **contra** el mundo), localizan la eliminación del caso del artista en el plano de los efectos.

¿Cuál es entonces la **causa** de la mismidad dada entre la multiplicidad de significado y la nulidad de significación?

Un artista perfecto y total -dice Nietzsche- está separado, por toda la eternidad, de lo "real", de lo efectivo; se comprende, por otra parte, que a veces pueda sentirse cansado hasta la desesperación de esa eterna "irrealidad" y falsedad de su más íntimo existir, -y que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de ser efectivo. ¿Con qué resultado? Se lo adivinará... Es esa la **veleidad** típica del artista (4).

Las valoraciones hechas por el artista, y los cambios de las mismas, no merecen interés en sí. La veleidad moral del artista es el efecto de su mencionada veleidad típica.

El artista no puede "realizar" su obra, es decir no puede efectuarla, a pesar de que, a causa de la excesiva ligereza del cansancio, caiga, aún así sólo muy levemente, en la confusión de creer que él mismo sería aquello que puede representar, concebir, expresar.

De hecho -dice Nietzsche- ocurre que, si lo fuese, de ninguna manera lo habría representado, concebido, expresado; Homero no habría creado a Aquiles ni Goethe a Fausto, si el primero hubiera sido Aquiles y el segundo Fausto.

De ahí que, a despecho de su apariencia (deducir la índole de la obra a partir de las peculiaridades de su autor), los apartados 2 y 3 expongan más bien la imposibilidad inherente a la pretensión de deducir la doctrina a partir de la enseñanza, al tiempo que ponen en obra las aporías de su apariencia.

Nietzsche, como se sabe, y en lo que toca a su máscara de psicólogo, se declara maestro en el arte de inferir de la obra el autor; del acto, el actor; del ideal, aquel para quien es necesario; de todo modo de pensar y valorar, la exigencia que manda detrás.

Quede abierta la cuestión de si este procedimiento inverso conduce solamente a la dirección contraria de la aporía.

De todos modos los apartados 2 y 3 no consisten en la contraposición de consideraciones graves y ligeras en torno a cierta obra de un músico. Nietzsche pone allí de manifiesto la forma en que la obra de arte escapa a cualquier certeza que se pretenda erigir a partir de ella, no sólo por parte de los comentaristas sino incluso por parte del artista.

No es fortuito que el final del apartado 3 presente la diferencia entre doctrina y enseñanza. Bien puede enseñarse lo opuesto a la propia doctrina, o algo distinto a ella, sin que eso implique cambio o abandono de la misma.

La necesidad de agregar a la propia obra comentarios o ensayos teóricos es una prueba de la inasibilidad de aquélla. Recuérdese por ejemplo a Gombrowicz: se encarga de decir en qué consiste cada una de sus obras, con minucia alimentada por la desconfianza frente a los críticos literarios, frente a su pedante dogmatismo: luego de hacerlo, él mismo siente que su obra está en otra parte.

A partir de los apartados 2 y 3 se puede concluir que del artista no es lícito deducir un significado de los ideales ascéticos en la obra de arte.

La separación de arte y artista importa para la oposición de voluntad de engaño y voluntad de verdad. Bien puede el artista ser el ayuda de cámara de cualquier teoría o de cualquier práctica: a pesar suyo, el arte está contrapuesto al ideal ascético de manera mucho más fundamental que la ciencia (25: Platón contra Homero -*Wille zur Wahrheit* contra *Wille zur Täuschung*-: el gran calumniador de la vida, con la mejor voluntad, contra el involuntario divinizador de la vida).

El apartado 4 proporciona el fundamento de la imposibilidad puesta en obra por los apartados 2 y 3.

Separado de lo real por su obra, separado de su obra por lo real, el artista intenta irrumpir de golpe en lo efectivo, ser efectivo. Sólo puede hacerlo entonces apoyándose ahora en esta creencia ahora en aquella, ahora en este poder ahora en aquel. Tal es la inconstancia con la cual intenta conjurar la constancia de la doble separación.

Es la misma inconstancia que impide determinar y fijar un significado del ideal ascético entre artistas.

Apoyado ahora en esta filosofía ahora en aquella intenta el artista interpretar lo en cada caso actual de la realidad para, a su vez, reinterpretar su propia obra.

Doble faz la de la inconstancia. Proviene de que el artista no soporta la irrealidad de su existencia pero, a la vez, y paradójicamente, permite que el artista no tenga con el ideal ascético una relación de esencia.

Muchos significados de ese ideal en el artista son lo mismo que ningún significado en tanto tienen lugar sólo en el efecto de la veleidad.

En cuanto al arte como tal, escapa al ideal ascético por esencia, esto es, en cuanto es puesta en obra de una multiplicidad de perspectivas (sobre esto, ver el apartado 12).

Justamente el artista no soporta esa multiplicidad, su tentativa de hacerla efectiva consiste en reducirla, cada vez, a una única perspectiva.

¿Es por deliberación o por descuido que la transición del caso del artista al caso del filósofo aparece localizada en el plano de los efectos?

Móvil por accidente, a causa de la movilidad substancial del arte, el artista no puede apoyarse en su propia obra, recurre a la autoridad del filósofo.

El significado del ideal ascético no es localizable en el artista porque la relación de éste con aquél no es de necesidad, es una relación recitativa: "ya no recitaba sólo música, este ventrilocuo de Dios -recitaba metafísica: ¿qué puede extrañar el que un día terminase por recitar **ideales ascéticos?**" (5).

Como no soporta la ausencia de efectos de verdad en su obra, como no soporta su propia irrealidad y "falsedad", el artista se pone a recitar lenguajes de autoridad.

Entonces "la cuestión más seria" ("la pregunta más grave") es: ¿qué significa que rinda homenaje al ideal ascético un filósofo real, un espíritu efectivamente asentado en sí mismo?

La pregunta tiene su gravitación propia no en quien recita sino en aquel de quien toma su recitado.

Dado que se trata del paso del artista al filósofo, la cuestión se examina con base en la posición de un filósofo respecto al arte. Nietzsche sostiene que Schopenhauer interpretó de manera interesada el desinterés que Kant atribuye a la contemplación estética.

El análisis encuentra una primera señal o huella: en el homenaje del filósofo al ideal ascético se delata la voluntad de escapar a una tortura (¿es más exacto decir: la voluntad

se delata, es decir delata su voluntad de escapar de sí misma, de la "rueda de Ixión" que es ella para sí misma?).

El caso personal de Schopenhauer es paradójico: sus torturadores le seducían a existir. El análisis no se detiene ahí, le interesa la participación de lo personal en el tipo del filósofo. Dicho tipo se caracteriza por una irritación y un rencor contra la sensualidad, así como por una parcialidad y una predilección por el ideal ascético en su totalidad.

La interpretación de ese hecho conduce a la respuesta de Nietzsche. En el ideal ascético ve el filósofo condiciones óptimas para alcanzar su máximo de poder, la más alta y osada espiritualidad.

De ahí que el apartado 8 exponga la reinterpretación filosófica de las tres virtudes ascéticas, pobreza, humildad, castidad. La *Hauptkraft* del filósofo se enmascara con ellas. Gracias a la voluntad de desierto se libra de todo aquello que obliga a reaccionar, a elevar la voz ("¿para qué garras, cuando nos es dado tener manos abiertas?"). Gracias al eclipsamiento voluntario salvaguarda el *kairós* de la germinación. Gracias a la continencia, la fuerza mayor consume (*verbraucht*) a la fuerza menor.

"¿Se ve que no son testigos y jueces incorruptos del valor del ideal ascético, esos filósofos!" La pregunta del Tratado tercero corresponde pues a la cuestión crítica: el valor del valor.

En definitiva -dice Nietzsche- con el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella: le han brotado alas.

¿En definitiva? Un examen histórico serio, grave, prueba incluso que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es mucho más estrecho y riguroso.

Los apartados 9 y 10 muestran que en el linaje de aquel animal divinizado hay una sombría y repugnante forma larvaria.

¿El mundo actual es "un mundo más soleado, más cálido, más luminoso", de modo que el filósofo es algo más que una larva voladora?

El Ideal ascético ha servido mucho tiempo al filósofo como forma de aparición, como presupuesto de existencia -tuvo que representarlo para poder ser filósofo, tuvo que creer en él para poder representarlo (10).

Al contemplar el ideal ascético sonrío el filósofo a condiciones óptimas para la más elevada y atrevida espiritualidad. Sí, sonrío, pero esa sonrisa asoma a través de una máscara que aún no ha podido ser arrojada, la máscara de la autotergiversación (*Missverständnis*) ascética: esa sonrisa procede de la precariedad (*Notstand*) de condiciones en que la filosofía surgió (*enstand*) y existió (*bestand*).

Los apartados 9 y 10 hacen pues la genealogía de la sonrisa filosófica.

La cuestión del homenaje filosófico al ideal ascético es la más grave, la más seria, porque sus huellas conducen al cuerpo del problema, su genealogía devela el punto en que las cosas se ponen serias: en adelante -dice Nietzsche- afrontamos el auténtico representante de la seriedad (11).

Asoma una pregunta: ¿qué significa (*bedeutet*) toda seriedad? Toda seriedad, esto es, no sólo la del sacerdote (no sólo la del auténtico representante de la seriedad) sino también la nuestra.

Es una pregunta más radical, más fundamental, pues pone en cuestión el hecho de aún tengamos que tomar con seriedad el ideal ascético. ¡Que aún debemos tomar en serio a un representante! Está muy lejos la recompensa de la seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea: está muy lejos la jovialidad, la **gaya ciencia**, el día en que podamos considerar nuestra vieja moral como parte de la comedia (Prólogo, 7).

Por el momento, dice Nietzsche, nos escurriremos (*vorüberschlüpfen*), escaparemos a la pregunta. Ese escape escurridizo redobla la lejanía.

Si los filósofos no son testigos y jueces incorruptos del valor del ideal ascético, el sacerdote, por su parte, no será el defensor más afortunado de su ideal, y mucho menos el censor y el juez más objetivo de la controversia ahora suscitada: la **valoración** de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos.

El método nietzscheano consistirá pues en ayudar al sacerdote en su defensa frente a los cargos presentados por el propio Nietzsche. La vida ascética es acusada de ser una autocontradicción, "vida contra vida", empleo de la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza.

Pero sólo en una consideración psicológica tiene sentido esa contradicción, la cual, desde un punto de vista fisiológico, es un puro sinsentido, una expresión provisional, una interpretación (*Auslegung*), una mera palabra tomando el lugar de una vieja brecha del conocimiento, impidiendo que la brecha apareciese como brecha. Nietzsche le



contraponen los hechos: el ideal ascético es un artificio o truco (*Kunstgriff*) en el mantenimiento de la vida (13).

¿Qué significa semejante hecho? Que la vida crea un abismo entre lo sano y lo enfermo mediante el sacerdote ascético (16), enfermo que puede ser enfermero y médico. Tal es su sentido, del que deriva su des-comunal misión histórica: "el sacerdote es quien altera la dirección del resentimiento" (15).

La alteración consiste en hacer que el otro sea uno mismo. Si todo el que sufre busca una causa de su padecer, es decir un causante, es decir un causante responsable, es decir que pueda responder, es decir que a su vez -a su turno- pueda sufrir, entonces el sacerdote le dice: muy bien, oveja mía, excelente lógica, tú misma eres la conclusión de tu silogismo balante, tú misma eres la única responsable.

Los instintos más profundos e intactos de la vida se valen, pues, del funcionamiento psicológico de la autocontradicción "vida contra vida" para mantener a raya la parcial extenuación fisiológica. La vida, por astucia, cede al sacerdote el poder sobre lo enfermo. El ideal ascético es el mejor instrumento de poder del sacerdote, pero no la "suprema" autorización para el poder (o más bien habría que decir: sí la "suprema", no la suprema: ésta vendría de la vida misma).

El instinto de la vida no habría pretendido una curación real o efectiva, es decir fisiológica. ¿Por qué entonces Nietzsche formula su "máxima objeción de principio" contra la medicación sacerdotal? (17). Porque el artificio o truco habría debido ser algo provisional, una fase, un tránsito quizá. Se deduce de las palabras de Nietzsche en torno al levantamiento del abismo entre lo sano y lo enfermo: "¡eso fue todo por largo tiempo! ¡Y era mucho! ¡era muchísimo!" (16).

Entre los apartados 17 y 22 expone Nietzsche aquella peculiar medicación a base de meros afectos, la búsqueda del remedio por vía moral-psicológica (a falta de un saber fisiológico), el combate, no contra la causa, el ser-enfermo, sino contra el sufrimiento, el displacer del sufriente.

La curación de los efectos intensifica las causas. Nietzsche considera, al mismo tiempo, los efectos de esa curación.

Debe poner a la luz, sin embargo, no lo que el ideal ascético ha efectuado sino única y exclusivamente lo que **significa**.

La mirada a lo monstruoso de los efectos era una preparación para encarar lo monstruoso del poder ascético.

La pregunta ¿qué significa precisamente el poder de ese ideal, lo monstruoso de su poder? constituye el "último y más temible aspecto de la pregunta por el significado" (23).

Queda implícito esto: la cuestión del poder no es localizable en el plano de los efectos, éstos no revelan el significado, más bien lo disimulan.

Nietzsche indica la magnitud del poder ejercido por el ideal ascético analizando las pretensiones de contraideal. La falta del adversario da la medida del poder ascético.

Hasta ahora los únicos enemigos efectivos y menoscabadores del ideal ascético son aquellos que, hablando en su nombre, lo hacen quedar mal. Sus únicos enemigos son sus comediantes "pues provocan desconfianza" (27). Se trata de quienes recurren a la ciencia para aturdirse, para no llegar a cobrar consciencia. Los "contemplativos", los nihilistas históricos.

Quedan los casos raros, quienes trabajan hoy "con rigor, con energía y sin falsedades" (*ohne Falschmünzerei*: sin fabricación de moneda falsa). Se abstienen del ideal ascético. El pueblo les llama "ateos".

Pero es aquí donde Nietzsche se considera descifrador de enigmas.

Esos "espíritus libres" son, hoy, los representantes del ideal ascético, pues creen todavía en la verdad, en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad (24), creen que Dios es la verdad, que la verdad es divina, creen que la verdad es inestimable, es decir incuestionable, incriticable (25).

La voluntad de verdad es el núcleo del ideal ascético. El ateísmo es la catástrofe de una bimilenaria educación y disciplina para la verdad, que saca su conclusión contra sí misma cuando plantea la pregunta: ¿qué significa (*bedeutet*) toda voluntad de verdad? (27).

Tarea de Nietzsche: poner en cuestión el valor de la verdad por vía experimental, haciendo de la propia vida el lugar de ese experimento: "la vida tiene que ser un experimento del que conoce" (*La gaya scienza*: IV, 324).

Es la incondicional voluntad de verdad lo que fuerza a "renunciar en general a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a lo demás que pertenece a la esencia de todo interpretar)" (24).

¿Qué significa pues lo monstruoso del poder ascético? Que el filósofo sonriente, su adversario declarado, es propiamente quien lo representa, gracias a su voluntad de verdad, a su renuncia a la interpretación.

## 2

El precedente rigor descriptivo deja lugar a una presentación más bella de las cosas.

Nada más apropiado para ello que el tópico de la sensualidad.

Aquella loable continencia de filósofos obligada por la fe en la verdad, aquel estoicismo del intelecto que se prohíbe tanto el no como el sí, aquel querer pararse en seco y mantenerse en pie ante lo efectivo, ante el *factum brutum*, aquel fatalismo de los *petits faits* (*ce petit fatalisme*): aquel renunciar en general a la interpretación, expresa igual un ascetismo de la virtud que alguna negación de la sensualidad (es en el fondo sólo un modo (*Modus*) de esa negación) (24).

La renuncia a la interpretación es pues un modo de negar la sensualidad. El término aparece a lo largo del texto. Su multiplicidad de presencia es cosa íntimamente involucrada con el arte subterráneo del genealogista.

Cuando trata el caso del artista plantea la sensualidad en relación con la castidad. No es necesaria entre ambas la oposición o contradicción: no difieren en el principio. Si acaso se oponen en lo efectivo, la oposición no requiere tragedia. El lábil equilibrio entre "bestia y ángel" es un atractivo más de la vida, seduce a existir (2). De ahí que la peculiar dulzura y plenitud propias del estado estético puedan tener su procedencia en el ingrediente "sensualidad": ésta se transfigura y no penetra ya como excitación sexual en la conciencia (8).

Tratando el caso del filósofo, el genealogista constata un hecho: la irritación y el rencor contra la sensualidad desde que hay filósofos y dondequiera los haya habido (7). Casi ha valido como actitud en sí de filósofos -porque ha sido mantenido hasta la época más reciente- lo que atañe a su incredulidad con respecto a los sentidos, a su postura desensualizada (10). Por lo demás, el autoescarnio ascético de la razón ha sido preparado por el triunfo sobre los sentidos (12).

Pero, primero, la interpretación del hecho conduce a la afirmación de que en el filósofo no hay nada de la castidad de algún escrúpulo ascético y del odio a los sentidos: antes bien, el tiempo del gran embarazo requiere del mayor número posible de ojos distintos para ver una misma cosa (8,12); segundo, la supuesta actitud en sí es sobre todo

consecuencia de las condiciones de penuria en que la filosofía surgió y existió en general (10); y tercero, el rebajamiento de la corporalidad cognoscitiva supone que la voluntad de antinaturalidad se encarne y sea llevada a filosofar (12).

Por último, está el caso de la sensualidad estropeada que aspira a representar el "alma bella" pero, al mismo tiempo, envuelta en versos y otros pañales, como "pureza de corazón", se exhibe en el mercado (14) (Confróntese con el alma bella de Hegel, y con Dostoievski: "Apuntes del subsuelo", I, 11).

El tercer Tratado de "La genealogía de la moral" puede entonces leerse al hilo de las diversas relaciones de fuerza que ponen en juego la sensualidad.

El hilo, sin embargo, no posee aún la suficiente desenvoltura. No da cuenta del movimiento por el cual el texto, habiendo pasado del filósofo al sacerdote, pasa de nuevo al primero.

El filósofo establece entre sensualidad y castidad una relación que no se conforma con el avance por oposiciones. No se entrega a uno de los sentidos, sino que mantiene abierta su diversidad, a fin de sostener la pluralidad del Sentido (el no entregarse es su castidad, el mantenerse abierto es su sensualidad).

Esa peculiar relación tiene lugar en el espacio de la primera respuesta dada por Nietzsche a la pregunta ¿qué significa el homenaje del filósofo al ideal ascético? -El filósofo sonríe a condiciones óptimas para la forma de su potencia-.

Pero está en cuestión la negación de la sensualidad por parte del filósofo: su renuncia a interpretar. Cuando el texto vuelve del sacerdote al filósofo. Vuelta que permanece oscura si, en el paso anterior, a la sonrisa del filósofo responde uno con una sonrisa de servilismo revestido de complicidad inteligente.

Cuando los filósofos -ateos, anticristos, inmoralistas, etc.- renuncian a interpretar (a violentar, a omitir, a imaginar, a falsear, etc.) entonces **representan** propiamente el ideal ascético. Nietzsche dice: ellos y acaso nadie más (24).

Se requiere preguntar por el peso de la representación. Si cada aparición suya gravita de la misma forma, o si es afinada en la diferencia (o si en cada caso la afinación difiere).

El artista cae en una confusión: que él mismo sería lo que él puede representar (4).

El filósofo, a fin de poder ser filósofo, tuvo que **representar** el ideal ascético, y, para poder representarlo, tuvo que **creer** en él (10).

El sacerdote es el auténtico -el verdadero, el propiamente dicho- representante (*Repräsentant*) de la seriedad -o de la gravedad (11).

La voluntad de poder propia de lo enfermo es la voluntad de representar una forma cualquiera de superioridad. Ambición de lo "ínfimo": representar al menos la sabiduría, el amor, la justicia (14).

Los "espíritus libres" representan hoy el ideal ascético. Son su más espiritualizado engendro, su más avanzada tropa de guerreros y exploradores, su más insidiosa, delicada, inaprensible forma de seducción. Creen todavía en la verdad (24).

La ciencia representa, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna del ideal ascético, eliminando el enquistamiento de sus máscaras, sus temporales endurecimientos, desecación, dogmatización, negando la grosería de lo exotérico en él, hasta volverlo absolutamente esotérico: la voluntad de verdad (25, 27).

*Darstellen*: exponer, mostrar, presentar, ofrecer a la vista; representar (una pieza de teatro), interpretar, caracterizar, personificar (un papel); representar, significar, simbolizar. *Darsteller*: actor.

La relación entre ser y representar, en el caso del artista, tiene lugar en el sesgo de la confusión (*Verwechslung*, del tomar una cosa por otra). Que el artista se confunda, es decir que tome su representar por su ser, prueba la diferencia. Por lo demás, el artista cae en la confusión "*nur zu leicht*" (4).

El sentido del representar viene indicado por las otras dos palabras que Nietzsche agrega: expresar y concebir (imaginar, inventar, idear).

El artista, pues, no es lo que representa. A veces, es decir levemente y por la ligereza del cansancio (sin substancia, el artista desespera y cae en la confusión), cree ser lo que representa.

El filósofo, en cambio, para ser tuvo que representar, tuvo que interpretar, caracterizar (convertir el *pathos* en *ethos*), personificar el papel del sacerdote ascético. Artista que hiciera de la confusión su substancia, el filósofo tuvo además que creer para representar. No podía ser el actor del ideal ascético en el sentido de representarlo solamente: tenía que ser su representante, su símbolo encarnado, enquistado.

El paso expositivo del artista al filósofo viene exigido por la diferencia entre sólo-creer (a veces: levemente y por ligereza) y tener-que-creer (vínculo de necesidad con la voluntad de verdad). De ahí que el filósofo cuente más para la localización de la pregunta por el significado del ideal ascético. La relación entre representación y creencia

supera la anteriormente mencionada localización de la transición en el plano de los efectos.

El filósofo sonríe, pero su sonrisa es la de quien tuvo que creer en lo que representaba (¿y en el representar mismo?). Para poder hacer el papel tuvo que creer en él (en el papel y en los signos de su inscripción).

Nada de la frialdad exenta de afectos del verdadero actor, que justo en su actividad suprema es totalmente apariencia y placer por la apariencia. ("El nacimiento de la tragedia", 12)

Para poder representar, el filósofo tuvo que ser representante. Eso le vino del representante propiamente dicho, el representante de la gravedad en general, el sacerdote. Nietzsche no lo denomina *Darsteller* sino *Repräsentant*. Su actuación se ha vuelto acto. Es el representante de la voluntad de representación: del poder como representatividad.

La finalidad del paso del filósofo al sacerdote está en la vuelta del sacerdote al filósofo. El porvenir sigue determinado por la procedencia.

Se trata, en otras palabras, de indicar que cuando se dice "el filósofo tuvo que..." no se habla de algo pasado.

Se trata de que la gravedad sacerdotal sopesa todavía la gravitación del representar.

Cuando el filósofo -ateo, anticristo, inmoralista- renuncia a **interpretar**, **representa** el ideal ascético. No interpreta el papel como el actor de frialdad exenta de afectos: padece los afectos sin interpretarlos. No logra separarse, despedirse, entrar al ocaso por la diferencia (*Ver-schiedenheit*) de perspectivas y de interpretaciones de los afectos (GM, III, 12).

Crear en lo que se representa es negar la sensualidad.

El actor puro, apariencia total, tiene por castidad el no entregarse a ninguno de los sentidos, vista, oído, etc.: tiene por sensualidad el desplazamiento por la vacuidad de la pluralidad del Sentido.

Entre paréntesis pregunta Nietzsche: ¿hubo jamás un sistema de interpretación más pensado hasta el final? (GM III, 23).

Se trata de una pregunta retórica: ella misma se responde. Pregunta que en realidad es una afirmación: jamás hubo un sistema de interpretación más pensado hasta el final.

El referente de la afirmación es -cualquiera se sorprendería- el ideal ascético, que de manera implacable interpreta (*legt aus*) épocas, pueblos, hombres en dirección a su meta única, no admite -no deja pasar- ninguna otra interpretación (*Auslegung*), ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora sólo en el sentido de su interpretación (*Interpretation*).

Es evidente pues que el ideal ascético interpreta. De lo contrario no podría erigir el sistema de interpretación más pensado hasta el final. Es el más pensado porque es el más implacable. Es el más implacable porque interpreta todo en la dirección de su sentido, en la dirección de su única meta.

De esta meta única dice Nietzsche que es lo bastante general o universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan nimios y estrechos.

¿Qué meta puede ser ésa? El hombre padece el problema de su sentido, la ausencia de sentido del padecer. La meta del ideal ascético consiste en proporcionar un sentido al padecer. En el ideal ascético el padecer es interpretado. Dicho ideal erige pues un sistema de interpretación del padecer (28).

La interpretación -no cabe dudarlo- traía consigo un nuevo padecer, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida: llevaba todo padecer a la perspectiva de la culpa...

La interpretación ascética inculca el círculo vicioso al padecer: da un sentido al padecimiento, lo cobra con más padecer. Se trata del círculo vicioso de la deuda. También la deuda interna es impagable.

El ideal ascético es una interpretación sistematizada bajo el signo del eterno retorno, pero como retorno eterno de la deuda, de la culpa.

Es que la meta extrema del ideal ascético es la respuesta a la pregunta ¿para qué el hombre? Es decir ¿para qué sufrir, para qué padecer? Respuesta del ideal ascético: este

mundo -del devenir, de lo percedero- es la antítesis del otro, y el hombre tiene que ser el puente entre ambos, cosa que logra sólo gracias a una vida ascética, es decir una vida que supera aquella antítesis negándose a sí misma (11).

El hombre viene a la existencia con la deuda infinita de la separación de los mundos: la deuda divina.

El sacerdote ascético es el representante (*Repräsentant*) de la reminiscencia, con su viscosidad estable lubrica el rotativo de la memoria, le basta una pequeña señal para echarlo a andar: la "causa" de tu "padecer", enfermo mío, debes buscarla dentro de tí, en una culpa, en un fragmento del pasado, debes entender tu propio padecer como una **situación penal...**

Ha escuchado, ha comprendido, el desgraciado: ahora le ocurre como a la gallina en torno a la cual se ha trazado una raya. No vuelve a salir de ese círculo de rayas: del enfermo se ha hecho "el pecador"... Adonde se mire, por doquier la mirada hipnótica del pecador, que se mueve siempre en una sola dirección (en dirección a la "deuda" en tanto única causalidad del padecer. (20)<sup>2</sup>

El sacerdote hace que la rueda de la razón causal gire entre aquello que de suyo no gira: entre el pensamiento, el acto y la imagen del acto. Invierte la excepción en esencia: la imagen del acto pone lívido al actor: su golpe hechiza su pobre razón como a la gallina la raya trazada sobre el suelo. A eso llama Zarathustra demencia posterior al acto ("Así habló Zarathustra", I, "Del lívido criminal"). El pecador acaba por imponerse a sí mismo el suplicio de la rueda en el engranaje de una conciencia inquieta, morbosa.

La interpretación ascética es pues sistemática en tanto impone de manera implacable la causalidad circular de la culpa, el círculo vicioso de la deuda infinita.

Su implacabilidad es entonces perfectamente acorde con lo que pertenece, según Nietzsche, a la esencia de todo interpretar: el violentar, el reajustar, el recortar, el omitir, el rellenar, el imaginar, el falsear...

Ahora bien, la cuestión del sistema de interpretación más pensado hasta el final tiene su lugar en el espacio de la pregunta por el significado del poder del ideal ascético, la pregunta: qué significa lo monstruoso de ese poder.

---

2. El "dolor anímico" mismo no vale para mí en absoluto como realidad de hecho sino sólo como una interpretación causal de realidades de hecho hasta ahora no formuladas con exactitud (GM III 16). Por tanto - agrega Nietzsche- como algo que flota en el aire, científicamente no obligante.



El poder del ideal ascético es monstruoso porque -arriba se dijo- sus actuales representantes (actores que actúan lo actual) son precisamente sus negadores.

Pues bien, ¿por qué los actuales representantes del sistema de interpretación más pensado hasta el final son quienes renuncian absolutamente a la interpretación?

#### 4

Hay que distinguir entre quienes se declaran representantes del ideal ascético y resultan ser sus damnificadores: los comediantes del ideal (GM III 27), y quienes, en cambio, se declaran adversarios, a pesar de lo cual lo representan propiamente (24).

El desciframiento consiste en hacer la diferencia, en ver que se ha llegado a un punto en el que los representantes declarados disimulan la paradoja según la cual el ideal ascético subsiste en la negación efectuada por sus adversarios declarados.

El supuesto espíritu libre razona de la siguiente forma: dado que el ideal ascético ha erigido la interpretación en sistema, entonces yo me opondré a él dejando de lado el interpretar: si le opusiese de mi parte otra interpretación, él -gracias a su sistematicidad- podría -automáticamente- hacerla funcionar a su favor.

El supuesto espíritu libre dice: dejar de lado. Para él no se trata de una renuncia sino de una liberación. Pretende superar la deuda de la interpretación, suprimiendo la interpretación de la deuda, ateniéndose a los "hechos", describiéndolos, convirtiéndose en su espejo.

¿Por qué entonces habla Nietzsche de renuncia? (Utilizando el verbo *Verzichteleisten*: renunciar, abandonar una tarea, desistir de un proceso).

El sistema de interpretación propio del ideal ascético es el más pensado hasta el final porque no requiere que sus representantes actuales (es decir quienes actúan cada una de sus posibles actualidades) hagan proliferar el contenido de la interpretación (sus comediantes se entregan a ese lujo): requiere solamente que se deje quieta la forma, la sistematicidad del sistema.

Quienes renuncian a interpretar representan actualmente al ideal ascético porque con su renuncia abandonan la tarea de poner en entredicho el fundamento de la forma del sistema interpretativo ascético: desisten de procesar la infinita penalidad circular.

Nietzsche plantea la cuestión del sistema de interpretación más pensado hasta el final en relación con la pregunta por el significado de la monstruosidad del poder ascético.

Nietzsche pregunta: por qué se ha cedido terreno en esa medida, por qué más bien no se ha ofrecido resistencia.

¿Se trata pues de oponer una resistencia que dé lugar al ideal ascético en otra medida?

Nietzsche pregunta dónde está la voluntad contraria (*gegnerische*) en la que se expresaría un ideal contrario (23).

Nietzsche pregunta si los últimos idealistas que hay entre filósofos y eruditos son los buscados adversarios (*Gegner*) del ideal ascético, sus contra-idealistas (24).

Nietzsche dice: no se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal en cuestión. En cuanto al arte, está opuesto a dicho ideal de manera mucho más fundamental que la ciencia. Platón contra Homero: tal es el antagonismo total, genuino (25).

Nietzsche pregunta -en el pasaje referente al sistema de interpretación ascético-: *Wo ist das Gegenstück?* Y agrega: ¿por qué falta? (23).

Se traduce la pregunta así: dónde está el antagonista de este compacto o cerrado sistema de voluntad, meta e interpretación. La palabra *Gegenstück* significa ciertamente contraste (en el sentido de *Gegensatz*). Pero ante todo significa compañero (en el sentido de *Pendant*: pareja, juego, réplica). La expresión: "*das Gegenstück bilden zu*" dice: formar pareja con, hacer juego con.

A la mencionada pregunta ¿por qué falta? habría que responder: porque no se ha opuesto al ideal ascético la resistencia apropiada. El antagonismo, el ser adversario, hay que comprenderlo a partir de lo *Gegenstück*.

Nietzsche entonces replica al ideal ascético haciéndole el juego: limitándose a ser su contraparte, le cede el espacio de forma tal que acabe por volverse contra sí al exponer su núcleo.

La voluntad de verdad tiene necesariamente que acabar por tocar su centro paradójico: la cuestión ¿por qué la voluntad de verdad?

Preguntado con todo rigor ¿qué ha vencido al Dios cristiano? La respuesta se encuentra en mi "Ciencia jovial" (V,357): La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad

tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad -propia de padres confesores- de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio. Después de que la veracidad cristiana ha sacado una conclusión tras otra, saca al final su **conclusión más fuerte**, su conclusión **contra sí misma**; pero eso acontece cuando plantea la pregunta "**¿qué significa toda voluntad de verdad?**"... (GM III 27)

Así como Platón -por ironía- hace participar de la divinidad al rapsoda, así Nietzsche concede al cristianismo el perecimiento propio de las grandes cosas, el perecimiento por autosupresión: el sistema interpretativo ascético es el más pensado hasta el final porque incluye su propia abolición.

Ahora bien, quedarse en el ateísmo equivale a permanecer en la primera fase del silogismo: cuando la moral cristiana hunde al dogma cristiano. El ateísmo -dice Nietzsche- es una de las formas conclusivas (*Schlussformen*) del ideal ascético, una de sus consecuencias lógicas internas: es la catástrofe de una bimilenaria disciplina para la verdad, disciplina que concluye (*am Schlusse*) prohibiéndose la mentira de la fe en Dios (27).

El ateísmo no es pues, respecto del ideal ascético, el *Gegensatz* en el sentido de lo *Gegenstück*.

Falta que la moral, luego de hundir al dogma, se hunda a sí misma.

Tal es el lugar de la respuesta de Nietzsche a la pregunta de Schopenhauer (cf. "La ciencia jovial": V 357): ¿tiene pues algún sentido la existencia?

¿Qué sentido tendría nuestro ser total, a no ser el de que en nosotros aquella voluntad de verdad llegue a ser consciente de sí misma en cuanto **problema?**... En ese devenir-consciente-de-sí, por parte de la voluntad de verdad, se **hunde** en adelante -no cabe ninguna duda- la moral (GM III 27).

## BIBLIOGRAFIA

NIETZSCHE, Friedrich: El nacimiento de la tragedia. Trad. Andrés Sánchez P. Alianza, Madrid, 1973.

----- El gay saber. Trad. Luis Jiménez Moreno. Espasa Calpe, Madrid, 1986.

----- Así habló Zaratustra. Trad. Andrés Sánchez P. Alianza, Madrid, 1979.

----- La genealogía de la moral. Trad. Andrés Sánchez P. Alianza, Madrid, 1972.

**NIETZSCHE, LA INTERPRE-  
TACION GENEALOGICA**

**\*NIETZSCHE \*INTERPRE-  
TACION \*SIGNIFICADO \*ESENCIA  
\*VERDAD**

**RESUMEN**

En el tratado "¿Qué significan los ideales ascéticos?" hace Nietzsche la genealogía del "sistema de interpretación más pensado hasta el final" (Genealogía de la moral, III,23). El ensayo se presenta como una descripción de la interpretación genealógica en su articulación immanente, tiene que vérselas en el fondo con la cuestión de por qué los modernos representantes de aquel sistema de interpretación son sus pretendidos antagonistas en tanto renuncian a interpretar. El planteo del problema no se alcanza por vía descriptiva. El trasfondo del ensayo es la pregunta por la posibilidad de una descripción no interpretativa.

**NIETZSCHE, GENEALOGI-  
CAL INTERPRETATION**

**\*NIETZSCHE  
\*INTERPRETATION \*MEANING  
\*ESSENCE \*TRUTH**

**SUMMARY**

In the treatise "What is the Meaning of Ascetic Ideals?" Nietzsche develops the genealogy of "the system of interpretation that has best been developed to its ultimate consequences" (Genealogy of Morals, III, 23). The essay appears as a description of genealogical interpretation in its immanent articulation, and deals, in the last analysis, with the question as to why the modern representatives of that system of interpretation are its alleged antagonists in so far as they renounce to interpret. The posing of the problem is not achieved through a descriptive approach. The background of the essay is the question of the possibility of a non-interpretative description.