



«Los 7 pecados capitales» o «La mesa de Fehpell». -El Prado, Madrid-. -Fragmento-.

EL PODER DE LA MENTIRA. NIETZSCHE Y LA POLÍTICA DE LA TRANSVALORACIÓN

Clara Inés Ríos Acevedo

EL PODER DE LA MENTIRA. NIETZSCHE Y LA POLÍTICA DE LA TRANSVALORACIÓN

CONILL, Jesús. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, 1997.

Clara Inés Ríos Acevedo*

Jesús Conill, en su libro, parte de la relación entre el método crítico de Kant y Nietzsche, para establecer rasgos similares, puntos de desacuerdo y momentos en los que Nietzsche trasciende los planteamientos de Kant, dejando claro que ambos filósofos propician en la filosofía un "giro copernicano", que condujo «a un enfoque antropológico, a una concepción de la filosofía, en la que todas sus vertientes [...] tenían como punto focal el sujeto humano y eran expresión de sus necesidades» (23), aunque más allá de Kant, Nietzsche fue «capaz de llevar el giro copernicano a preguntarse [...] por las condiciones reales y valorativas que hacen posible interpretar el mundo con sentido desde *perspectivas* latentes, pero accesibles a una *razón corporal y hermenéutica*» (20), enfoque que comparte con Ortega y Zubiri. Según el autor,

La filosofía experimental que engendra el criticismo nietzscheano [...] exige mirar hacia donde se abren nuevos horizontes y caminos sin recorrer [...] pues rehabilita lo que parecía "lo otro de la razón", como el cuerpo, los sentidos, la fantasía, desde cuyas creaciones perspectivistas se anuncian nuevos horizontes de sentido (79),

toda vez que para Nietzsche «el núcleo del ser humano ha dejado de ser la conciencia, como venía siendo habitual en las corrientes preponderantes de la filosofía moderna» (115-116), para ubicar este núcleo en el cuerpo como «centro de *sabiduría* y de *acción*», como «el verdadero centro de gravedad del ser humano, desde donde surgen todas las creaciones vitales» (115), lo cual supone para Conill, un cambio significativo en la manera de entender la razón, la realidad, el lenguaje y la vida moral y política.

En lo que respecta específicamente a la hermenéutica, el estudio de la obra de este filósofo le lleva a concluir que a diferencia de Gadamer y Heidegger, entre otros, «una peculiaridad de la hermenéutica genealógica de Nietzsche consiste en que no se rige por el *lenguaje*, ni por el *ser*, sino que su "hilo conductor" está en el *cuerpo*» (109-110), lo cual hace que su método crítico ofrezca «una nueva vía de acceso originario - físico- a lo real a través del cuerpo y del sentir», incorporando "la animalidad humana" «en el proceso intelectual y en todos los ámbitos de la vida» (145), hasta el punto de que «lo biológico adquiere el carácter de foco de libre creación hermenéutica» (119). En esta perspectiva, lo decisivo de

* Profesora Facultad de Educación. Universidad de Antioquia.

la racionalidad radica en su «carácter experiencial, corporal, vital, sentiente» (158-159), lo que provoca un giro en la visión de la filosofía, pues ésta, que había cifrado toda su confianza en los supuestos poderes omnicomprendivos de la razón y en los resultados del desarrollo de la ciencia, a partir de Nietzsche, «ya no puede entenderse *desde la ciencia* sino *desde la vida*» (95).

Se trata de un nuevo concepto de razón que reconoce en el cuerpo su génesis primaria y sustantiva, que requiere de una "hermenéutica genealógica" que parta del «inframundo de la animalidad y corporalidad humanas» (117), pues según el autor, el cuerpo es para Nietzsche el centro de las valoraciones e interpretaciones de que se sirve el ser humano para llenar de sentido el transcurso de su existencia, dado que «la vida del cuerpo humano constituye la raíz originaria de la creación de formas, perspectivas, horizontes y mandatos» (119), con lo que el cuerpo es finalmente reconocido como la fuente de posibilidad de todo lo vivido, incluso de la perspectiva, inevitablemente singular, desde la que cada ser humano se relaciona con el mundo. En este sentido, el autor plantea que para Nietzsche

todo ser capta la realidad de un modo recordado, según su particular especificidad. No hay ninguna perspectiva global absoluta y omniabarcante. Incluso "realidad" o "mundo" son expresiones de una actitud perspectivista, en la que un ser reúne todo lo que puede concebir desde su posición. Todo conocimiento está ligado a perspectivas, ya que el hombre no puede ir más allá del horizonte que le es propio a su organización corporal (72-73),

e inscribe lo que él llama "perspectivismo nietzscheano" «dentro de una *Hermenéutica Crítica de carácter antropológico*: de una autointerpretación del hombre» (76), en la que se reconoce que «sólo por la capacidad de bosquejar perspectivas interpretadoras del mundo, que den sentido incluso al sufrimiento, se

logra estimar el valor de la vida y justificar la existencia» (82).

Pero esta posibilidad de llegar a ser «capaz de concebir nuevas perspectivas», está opacada por la interpretación en la que el ser humano, en primer lugar, ha basado la creencia en «que la meta de la existencia [está] dada por una "autoridad sobrehumana"» (166), y en segundo lugar, por la creencia en que los seres humano pueden llegar a igualarse a la manera como, por determinación instintual, pueden ser iguales entre sí el resto de las especies de animales. Inspirado en la primera creencia, como «visión secularizada del Reino de Dios» (207), el ser humano pone el fin de la existencia en «la "autoridad de la conciencia", "la autoridad de la razón", "el instinto social", la "historia", o bien "la felicidad de la mayoría"», cuando en realidad, según Nietzsche, «se elude "el riesgo de darse a sí mismo una finalidad" y cargar con "la responsabilidad"» (166); se evita el sentimiento del desamparo y con esto la posibilidad de saberse y asumirse como protagonista del propio destino.

En lo referente a la segunda creencia, que confía en la igualación de la humanidad, dejando claro que «el *Cristianismo* es para Nietzsche esencialmente un sistema moral» (168), Conill aborda la sentencia nietzscheana de "la muerte de Dios" y en este contexto plantea y responde la siguiente pregunta:

¿Qué ocurre, cuando [...] cada cual siente su radical soledad en el mundo?. Pues se experimenta que entre los hombres no hay igualdad de hermandad, porque ha desaparecido el padre común; no hay igualdad de camaradería, porque no compartimos ningún proyecto de bien común, ni metas comunes, ni la vida tiene un sentido compartido. Vivimos la distancia y la soledad,

y con ellas adquirimos la oportunidad de sentirnos responsables de nuestras acciones. En su concepto, es precisamente en el «sentimiento de respeto y de distancia entre los hombres»

postulado por Nietzsche, en el que «experimentamos una de las consecuencias más importantes de la "muerte de Dios" para la convivencia», pues comprender lo que en Nietzsche significa la muerte de Dios

cambia de raíz el sentido de la relación entre los hombres. Puesto que no somos iguales, ya no tenemos por qué vernos como iguales: ni como hermanos, ni como camaradas, ni porque trabajamos por la misma meta o porque tenemos el mismo sentido vital. Pues ni la naturaleza ni la historia nos ha hecho iguales, ni hay una garantía "más allá" (en Dios, en la "inmortalidad"), que permita igualarnos (182).

En el contexto de la crítica al cristianismo, el autor destaca la estrategia política con la que «el socialismo utiliza la codicia de las masas para introducir la idea de un Estado perfecto como meta de la humanidad». En este sentido afirma que «Nietzsche detecta entre el cristianismo y el socialismo una continuidad: la aspiración a un orden final de las cosas». Sin embargo, advierte que

la realización efectiva de un Estado de bienestar terrestre extingue la energía del hombre para querer; y, por tanto, deja de ser creador. Constituye la victoria del nihilismo: la voluntad de no querer nada. La pretensión de fundar un "Estado perfecto" supone una visión finalista de la historia, presupone un todo que progresa hacia un fin cognoscible y alcanzable (166),

pero en realidad, el deseo del advenimiento de este Estado ilusorio no hace más que opacar otras nuevas perspectivas y encubrir intereses particulares edificados sobre la negación del "valor de la vida". Por ello considera que

la transformación del sentido vital es la tarea del "espíritu libre" (postcapitalista y postsocialista), que rescata la raíz de las formas de vida que las instituciones modernas amenazan erradicar en nombre de la libertad y de la justicia igualitaria, pero en reali-

dad están regidas por la seguridad y el bienestar de una cierta mayoría (176).

Este rescate de "la raíz de las formas de vida", pone en primer plano "el valor de la vida" y la diversidad y singularidad de sus formas, allí donde reconoce que «La vida no tiene un sentido unívoco. Puede vivirse de muy diversas maneras, según el sentido de las fuerzas y valoraciones que en ella acontezcan, según los procesos de interpretación que en ella se desarrollen» (126). Por ello, desde una nueva óptica, el autor plantea que para Nietzsche «lo que está en juego es el valor de la vida. La auténtica sabiduría concierne a dicho valor», lo cual implica reconocer que hay diversas formas de vida, que establecen diferentes valores y hacen surgir otras tantas justificaciones de la existencia. Sin embargo, reconoce que si bien «el enigma de la existencia puede adquirir diferentes tonos según la propia óptica vital desde la que se ilumine, [...] prestar atención a las cuestiones del sentido y del valor de la existencia, requiere un modo de pensar peculiar» (82-83).

Pero «la transformación del sentido vital, [...] tarea del espíritu postcapitalista y postsocialista», está basada en "la interpretación transvaloradora", la cual constituye «la especificidad de la hermenéutica nietzscheana» (102), una nueva interpretación con la que Nietzsche no propone «meramente una interpretación en el sentido intelectualista, sino que se trata más bien de una transvaloración» (110), que lleva implícita una nueva manera de interpretar y de concebir la vida y la política. En su concepto, la filosofía nietzscheana integra «la visión crítica en una doctrina, destinada a crear nuevos valores, nuevos órdenes y nuevas virtudes», de tal manera que no parece poder afirmarse, desde Nietzsche, que en la actualidad se esté asistiendo a una crisis soportada en una pérdida de valores, sino, más bien, que los valores hasta el presente concebidos no son precisamente los que enaltecen y dignifican la vida humana; que lo tenido por valioso no es tal y en consecuencia, es preciso

emprender la tarea de la revaloración de la vida. En síntesis, el autor considera que «la filosofía experimental como resultado del criticismo perspectivista no sólo es método y doctrina, sino también una forma de *vida*. [...] Una filosofía incorporada, hecha vida» (79-80), que pretende la configuración de «un nuevo mundo ateniéndose a las exigencias de la transvaloración», sobre la base de «la esperanzadora formación del hombre», por lo que «la nueva orientación de los valores implica revolucionar desde su raíz las ideologías (político-económicas) vigentes y la futura educación» (189).

En este orden de ideas el autor concluye que la filosofía Nietzscheana «es una filosofía para la acción política en el orden del sentido y el valor de la vida», en la que «la hermenéutica de la transvaloración deviene filosofía política» (168). Esta "filosofía para la acción política" propone una "nueva meta ilustrada" que implica reconocer «la radical *desigualdad* entre los seres humanos», pues «propone la tarea "política" de una formación» que renuncia al ideal de uniformar lo que en esencia es diferente, basada en «la desigualdad y la *jerarquía* como ley básica de la vida, [...lo que] conduce a revisar todas las ideas políticas propias de la

modernidad». Se trata de un nuevo concepto de Ilustración que «prolonga y profundiza la Ilustración antigua y moderna» (177); «ilustración por diferenciación, puesto que no se parte de la igualdad sino de la desigualdad y la jerarquía naturales» (206), que «no sólo nos libera del miedo, sino también de la culpa» y cuyo fundamento está en

una fuerza interior irresistible como última potencia, la forma más básica del poder, para ser dueño de sí mismo y del destino. Ésta es la base de la nueva Ilustración, que llega al fondo de la capacidad autolegisladora, que no consiste en una razón universalizadora, sino en la capacidad de dominio, de valorar y de poder desde sí mismo frente a todas las resistencias (179).

En el concepto del autor, aquí se pone de manifiesto la practicidad de la política de la transvaloración (173), pues en Nietzsche «las ideas que rigen el modo de vida no son la seguridad y el bienestar. Se cuenta con otro ideal de vida y de humanidad: la del crecimiento, la del juego y la divinización o elevación del hombre» (175), en la que "la tarea política" de la formación del ser humano juega un papel fundamental.