

LA “REDUCCIÓN DE LA MORAL A LA ESTÉTICA” SEGÚN NIETZSCHE

KATHIA HANZA

Una de las cuestiones más espinosas, inquietantes y polémicas del pensamiento de Nietzsche, por la carga de sentido, las consecuencias implicadas y la deliberada ambigüedad, suspenso o énfasis de sus expresiones, concierne a la valoración ética o moral. *Aurora*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* son libros en los que directamente explora los juicios éticos o morales, pero en toda su obra el problema del valor –de la ciencia, del arte, de la moral– pareciera cuestionado.

En este trabajo me propongo investigar, en atención al problema del valor, un momento crucial en el desarrollo de su reflexión. Se trata del tránsito de la llamada obra intermedia a la tardía. Específicamente, me ocuparé de las razones que, en términos de Nietzsche, conducen al “espíritu libre” a configurarse como “naturaleza superior”. Mientras que en mayor o menor medida estamos familiarizados con el “espíritu libre”, desde el título mismo de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, la referencia a una “naturaleza superior”, despierta más bien nuestras suspicacias y debiera aguzar nuestro sentido crítico, pues intuimos cuán fácilmente podemos ingresar en el terreno de los postulados e interpretaciones arbitrarias. No cabe duda que en un sentido fundamental Nietzsche se sirve de pautas de valor, pero una y otra vez la dificultad mayor pareciera radicar en precisar en qué consisten dichas pautas. Mi intención es rastrear el camino que toma su pensamiento en ese periodo, en especial para esclarecer la cuestión de la valoración.

En términos generales, quisiera mostrar cómo Nietzsche, en la confrontación con los presupuestos erróneos de la metafísica y las aspiraciones ilegítimas de la moral, establece las condiciones en las cuales el “espíritu libre” puede emprender la tarea de configurar su propia constitución y sus criterios de valoración. El “espíritu libre” se transforma de

este modo en el filósofo por pasión, capaz de constituirse en una "naturaleza superior". El tránsito del "espíritu libre" a la "naturaleza superior" significa, en efecto, un punto de quiebre: mientras que el trabajo del filósofo consistía, hasta ese momento, en liberarse de las desfiguraciones ocasionadas por falsas opiniones fuertemente enraizadas, en adelante dicho trabajo consistirá en la libre configuración de su naturaleza.

Este artículo presentará pues el desarrollo del pensamiento de Nietzsche: cómo a partir de la crítica se configura la posición del "espíritu libre". Ahora bien, dicha crítica se despliega en base a un ambicioso programa, característico de la obra intermedia: el criticismo radical que propone partir del hombre en concreto, la exploración fisiológica, y la consideración de la variabilidad histórica de los valores. También el carácter paradigmático del despliegue de los criterios artísticos y de su especial obligatoriedad juega un rol preponderante en dicho programa.

Nietzsche explota las posibilidades contenidas en el concepto de gusto y retoma la vieja pregunta socrática sobre la mejor forma de vivir, uniéndola a un diagnóstico de la propia época. Se trata finalmente de esbozar en qué consistiría conducir la propia vida de acuerdo a los propios criterios.

En un primer momento veremos cómo el arte contribuye, frente a la pérdida de obligatoriedad normativa, a renovar la tarea socrática. En un segundo momento consideraré qué significa que el individuo, afianzado en sí mismo, desarrolle sus propios criterios de valoración. En tercer lugar me ocuparé de la cuestión del despliegue de la singularidad y del universo ético constituido por criterios singulares de valoración.

1. "El filosofar histórico": "eticidad por otras razones"

Los "pensamientos sobre los prejuicios morales", como reza el título de *Aurora*, subrayan el contraste entre el individuo y la sociedad. En esta obra, dicho contraste sirve principalmente para analizar la moral en el marco del programa del "filosofar histórico",¹ como enfáticamente se

¹ Las citas de Nietzsche provienen de: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Munich/Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv 1980, 15 tomos. Como es costumbre, utilizo las siglas KSA, indicando el tomo y el número de página. Además, empleo las siglas convencionales de los libros de Nietzsche y, dado el caso, el número del aforismo. Esta primera cita se encuentra en: KSA 3, 25 (MA 2). Para las citas en castellano de *Humano, demasiado humano* empleo la traducción de A. Brotons, Madrid: Akal

formula en *Humano, demasiado humano*. Se investiga la moral como una posible forma histórica del mundo humano. En cuanto forma histórica ha perdido su carácter vinculante, pero no al punto que pudiésemos arbitrariamente tomarla o no en cuenta.

Ocupémonos de las razones *históricas* que han contribuido a dicha pérdida. El desarraigo de las tradiciones aumenta, según Nietzsche, en las épocas históricas y trae consigo el hecho de que la autoridad de la moral sea cada vez más cuestionada.² En una época en la que todos los 'grados y clases de moralidad, de costumbres, de culturas' están presentes, se pregunta Nietzsche: "¿para quién hay en general todavía algo estrictamente vinculante?"³ Por otro lado, las razones *filosóficas* ante la pérdida del carácter vinculante de la moral presentan varios problemas que deben ser considerados en atención a la cuestión de su validez:

'Negar la eticidad' – eso puede, *por un lado*, significar: negar que los motivos éticos que los hombres *dan* realmente los impulsan a sus acciones, – se trata pues de la afirmación de que la eticidad consiste en palabras y que engañar burda o finamente (es decir, autoengañarse) pertenece a los hombres, y quizá precisamente en mayor medida a los más famosos por su virtud. *Luego*, puede significar: negar que los juicios éticos se apoyen en verdades. Aquí se concede que son realmente motivos de las acciones, pero que de esta manera son *errores*, como fundamento de todo juicio ético, los que impulsan a los hombres a sus acciones morales. Este es *mi* punto de vista (...).⁴

La validez del carácter vinculante de la moralidad es cuestionable, pero no simplemente porque los presuntos motivos de las acciones no co-

1996, 2 tomos. Utilizo la sigla HH, indicando el tomo y el número de página. La cita corresponde a HH I, 44.

² Véase KSA 8, 352 (octubre – diciembre 1876). Véase también KSA 3, 21 f. (M 9), KSA 2, 189 ss. (MA 225 ss.), KSA 9, 14 (comienzos de 1880). Además: KSA 2, 186, 189 s., 190, 192, 206 (MA 224, 225, 228, 248).

³ "Época de la comparación. Cuanto menos atados están los hombres a la tradición, tanto mayor es el movimiento de los motivos, tanto mayor es, correspondientemente, la inquietud externa, el entrecruzamiento de los hombres, la polifonía de los afanes. ¿Para quién hay en general todavía una obligación estricta de encadenarse así y a su descendencia a un lugar? ¿Para quién hay en general todavía algo estrictamente vinculante? Así como se reproducen toda clase de estilos artísticos unos junto a otros, así también todos los grados y clases de moralidad, de costumbres, de culturas. Una tal época recibe su significado del hecho de que en ella pueden compararse y vivirse unas junto a otras las distintas concepciones del mundo, costumbres, culturas (...)." KSA 2, 44 (MA 23), HH 1, 56.

⁴ KSA 3, 91 s. (M 103).

rrespondan a la realidad. Este tipo de escepticismo se encuentra, según Nietzsche, por ejemplo en La Rochefoucauld y tiene su 'derecho y utilidad'.⁵ En tal sentido, Nietzsche se sirve de esta forma de escepticismo para la exploración psicológica de la obra intermedia. Pero él da un paso más: niega la ética o la moral⁶ porque los motivos reales de las acciones morales tienen lugar bajo la suposición de que se fundan en verdades. En efecto, en el marco del 'filosofar histórico' se discute los presupuestos de la moral, se pone al descubierto sus "errores"⁷ y se cuestiona su validez. El escepticismo de Nietzsche se dirige, pues, -visto formalmente y a diferencia del de La Rochefoucauld- en contra de la pretensión de la moral de apoyarse en verdades, ya que "no existen verdades absolutas".⁸

Desde este punto de vista se advierte que para el "inmoralista" Nietzsche renunciar a la moral, disolver el carácter vinculante de los juicios o prejuicios morales, no es una cuestión meramente arbitraria. Es cierto que echa mano de recursos retóricos para presentar la dimensión de dicha disolución. No obstante, para comprender el peso que estas cuestiones tienen en su pensamiento y explicar el giro que adopta hacia el final de la obra intermedia, es preciso prestar especial atención a lo que considero su punto de partida: una reformulación del impulso socrático por la mejor forma de vida, cuestión que concierne principalmente al individuo.⁹ Ahora bien, al margen de los medios literarios de los que

⁵ Ibid. Sobre la relación entre Nietzsche y los moralistas franceses véase B. Donnellan (1982).

⁶ En el presente estudio empleo indistintamente los términos 'ética' y 'moral'. La diferenciación propuesta por B. Williams (1985), p. 1 ss., o por E. Tugendhat (1984), p. 43 ss. entre cuestiones éticas (ligadas al concepto de felicidad) y cuestiones morales (ligadas al concepto del deber) podría ofrecer una sugerente y fructífera pauta de interpretación de la filosofía de Nietzsche, pero ceñirse a dicha diferenciación terminológica comportaría grandes dificultades para el análisis de los textos de Nietzsche, entre otras razones, porque él mismo no se ajusta a ella. Sobre el trasfondo de la distinción entre ética y moral véase R. Bubner (1986).

⁷ Véase KSA 9, 56 (primavera de 1880).

⁸ KSA 2, 25 (MA 2), HH 1, 44.

⁹ Véase KSA 3, 31 (M 18), 124 s. (M 132). Sobre el paralelo entre Nietzsche y Sócrates, véase: A. Nehamas (1991) p. 44 ss. Sobre el problema del individuo véase también L. Geijsen (1997), p. 209 - 241. El autor muestra que, en especial en la obra temprana, el fenómeno del egoísmo representa, según Nietzsche, una perversión de la relación sana entre los individuos, entre el estado y los ciudadanos. Este aspecto está suficientemente documentado en la obra temprana, y podemos suponer que la concepción de Nietzsche al respecto no varía fundamentalmente en la obra intermedia.

hace gala, concibe la disolución de la moral como un hecho histórico y como una tarea a cumplir. En el proceso mismo de la modernidad,¹⁰ podríamos decir, obra dicha disolución. El "filosofar histórico" es -según Nietzsche- el único camino adecuado de la reflexión; gracias a él se hace justicia al proceso mismo de la modernidad, es decir, no es negado ni menospreciado.

La disolución de la moral representa pues, para Nietzsche, un difícil problema. Pese a que revela las idiosincrasias, los insondables motivos de las acciones, pese a que la forma aforística de sus libros hace despertar la sospecha de que se trata de descripciones volátiles o incluso arbitrarias, insiste Nietzsche en que la pérdida de la obligatoriedad de las normas morales no es el resultado contingente de una simple actitud o de un estado de ánimo casual: "La crítica a la moralidad es un estadio superior de la moralidad."¹¹ La filosofía debe tomar en cuenta a la historia, no simplemente -como en el temprano programa de *Humano, demasiado humano*- para desenmascarar a la metafísica y reemplazarla por un pensamiento más adecuado, sino sobre todo porque con él puede dar cuenta de la doble condición del problema moral, de su disolución como hecho y como tarea.

Detengámonos un momento en los términos en los que Nietzsche plantea el problema de la moral. Por un lado, el modelo socrático es central para la reflexión sobre la moral. Desenmascarada la metafísica no puede darse -según Nietzsche- ninguna respuesta a la pregunta socrática por la mejor forma de vida que pretenda absoluta validez. Para exigir semejante validez requeriría una legitimación en la verdad. Por otro lado, para comprender la disolución de la moral es imprescindible la historia. La consideración histórica nos muestra concepciones morales y formas de vida distintas, nos hace atender a la búsqueda de la felicidad individual, que no puede ser satisfecha sin fricciones al interior de un grupo o de una comunidad y que es justamente la que explica, según Nietzsche, la variabilidad histórica de las concepciones morales. La contraposición de

¹⁰ Con el término "modernidad" me referí a los rasgos que, en opinión de Nietzsche, caracterizan a su propia época y que él contrasta fuertemente con otras, en especial con la antigüedad. Entre ellos se encuentra la pérdida del carácter vinculante de la moral (que él llamará posteriormente nihilismo), la dispersión del individuo en la época del historicismo, la aspiración a la autonomía y el rol predominante de la ciencia.

¹¹ KSA 8, 544 (verano de 1878), Véase también: KSA 8, 352 (octubre - diciembre 1876), KSA 3, 21 s. (M 9), KSA 2, 189 s., KSA 9, 14 (comienzos de 1880).

las pretensiones morales o éticas sobre la mejor forma de vida y la variabilidad histórica (importantes desde el punto de vista de los actores morales) representan, sin embargo, sólo un aspecto de la reflexión de Nietzsche sobre la moral. El asombro y la extrañeza, a los que ciertamente quiere conducir a sus lectores, pueden ser vistos como un estímulo para la reflexión sobre la propia vida. Nietzsche reformula el *tópos* clásico de la teoría aplicándolo al mundo del *ethos*.¹² Unida a esta reformulación encontramos, sin embargo, otro aspecto, íntimamente relacionado con la conciencia histórica. Nietzsche busca también alcanzar una extrañeza ante la moral. Esto constituye el segundo aspecto del problema de la moral: su disolución como tarea.

Si prestamos atención a las razones que Nietzsche esgrime sobre la necesidad de la disolución de la moral, veremos que ello no va en contra de la pretensión de conducir racionalmente la vida. Expresamente afirma: "Niego pues la eticidad como niego la alquimia, es decir, sus presupuestos."¹³ El "espíritu libre" renuncia a presupuestos metafísicos, pero no a darle forma racionalmente a su vida, incluso de una manera que pueda ser aceptada por otros, aunque no de modo absolutamente paradigmático. Precisamente en los presupuestos metafísicos el "espíritu libre" constata el placer de los hombres en fabular, en vez de servirse de los métodos del conocimiento; en la pretensión de validez universal de la moral comprueba una exigencia que no puede satisfacerse con las condiciones del conocimiento; frente a la aceptación de juicios o prejuicios morales adoptados por tradición, indaga hasta qué punto ella es resultado del "miedo"¹⁴ y no de una comprensión racional. La 'razón' obra en todos estos casos, pero "se la orienta mal y desvía artificialmente":¹⁵ para tejer un mundo "ilusorio", para negar el conocimiento, para reforzar el miedo y la superstición. Una configuración racional de la vida humana debe ayudar a evitar esos extravíos de la razón, y no debe pasarse en ningún momento por alto —enfatisa Nietzsche— que son los individuos los directamente afectados.

¹² Véase al respecto Hanza (2000a).

¹³ KSA 3, 91 (M 103).

¹⁴ Véase, por ejemplo, KSA 2, 159 (MA 169), HH 1, 130; KSA 3, 133 s. (M 142), KSA 9, 83 (primavera de 1880), 145 ss. Sobre el significado del miedo para la formación de los prejuicios morales, según Nietzsche, véase Hanza (2000a).

¹⁵ KSA 2, 542 s. (MA II, WS 6), HH II, 118.

Ante el fin de la metafísica y la consiguiente disolución de la moral son necesarias pues, según Nietzsche, otras razones para juzgar las acciones morales:

No niego, como es obvio —suponiendo que no estoy loco—, que se debe evitar muchas acciones llamadas inmorales y que se debe luchar contra ellas; tampoco que debe realizarse y promoverse muchas llamadas morales, pero sostengo que debe hacerse tanto lo uno como lo otro *por otras razones que las de hasta ahora*. Tenemos que reaprender —para, finalmente, quizá muy adelante, alcanzar más: *sentir de otra manera*.¹⁶

Son necesarias otras razones, distintas a las de la metafísica, es decir, a las apoyadas en la creencia en la existencia de verdades eternas, para promover las acciones morales y rechazar las inmorales. Que tales razones puedan servir para cambiar los sentimientos es una conclusión que puede esperarse del análisis 'psicológico' de las acciones morales. La pregunta esencial es ¿qué tipo de razones? Cualquiera sea la respuesta, enfatiza Nietzsche, la pregunta toma su impulso siempre de cuestiones prácticas individuales de conducir la propia vida de acuerdo a los propios criterios, y no simplemente de una cuestión teórica. A este punto de partida —que, además, es idéntico con el del pensamiento filosófico— no le es ajena la pregunta por las razones de los juicios de valor. Justamente frente a la cuestión de los valores expresa Nietzsche su escepticismo respecto de si puede haber un punto de vista, universalmente compartido, que pueda obligarnos a resolver las preguntas sobre los valores; o si no deberíamos más bien conformarnos con la idea de que sólo podemos dar cuenta del problema del valor al interior del limitado horizonte de nuestra vida y sólo respecto de contenidos valorativos comprensibles para nosotros. La moral, en cambio, con su pretensión de hacer valer la verdad —para justificar un punto de vista universalmente compartido— establece una medida aplicable a todos los hombres sin distinción. "No hay ningún bien, ningún mal en sí. Las 'verdades generales' de la moral quisieron formar a los hombres *idénticos* entre sí —a través de errores fuertemente unidos a los impulsos."¹⁷

Si esta lectura es correcta, a saber que la moral anclada en pretensiones de verdad y validez universal no toma en cuenta las condiciones reales en las cuales se emite juicios sobre los valores, entonces las razones que Nietzsche exige para ellos nunca deben ser desligadas de los actos.

¹⁶ KSA 3, 91 s. (M 103).

¹⁷ KSA 9, 235 (otoño de 1880). Véase también KSA 8, 238 s., 277 (otoño de 1880).

Se trata de 'otras razones' que las 'morales', siempre que se entienda bajo moral aquello que Nietzsche nos propone: un punto de vista más allá del mundo de las acciones concretas. Desde esta perspectiva se vislumbra nexos con la tradicional doctrina de la *prudentia*.¹⁸ Ahora bien, sólo en el sentido de que con la *prudentia* se apunta a una instancia que considera y busca criterios desde situaciones específicas. Sin embargo, las consideraciones de Nietzsche sobre la moral no toman como punto de partida la pregunta aristotélica sobre las condiciones de las acciones (que está al inicio de la tradición de la doctrina de la *prudentia*), sino la exigencia socrática sobre "cómo se debe vivir".¹⁹

Al reivindicar las condiciones concretas de los juicios y poner el acento en la capacidad de juzgar busca Nietzsche tomar en cuenta al hombre de forma integral. Para el desarrollo de su posición juega un rol importante la revisión y radicalización del planteamiento trascendental. Comparte las reservas de Kant a propósito de los juicios que puedan dar cuenta de la esencia de las cosas, sobre la realidad en su conjunto y sobre el mundo en sí.²⁰ Ofrecer juicios sobre las acciones morales en general sería para él caer en la metafísica pre-crítica. De forma análoga a la de Kant, parte del hombre. Sin embargo, Kant encontró una legitimación de los juicios morales (así como de los de conocimiento y los estéticos) en la racionalidad del sujeto. Nietzsche propone, por el contrario, partir del hombre íntegramente, esto es, también de sus condiciones históricas y fisiológicas.²¹ Es consciente, además, de que de esa manera debe sacrificarse la pretensión de la validez universal.

Frente a las pretensiones universales de la moral plantea Nietzsche la exigencia de darle a la propia vida una forma.²² Este aspecto ha sido investigado y destacado por distintos intérpretes. En el curso de este artículo me referiré en repetidas ocasiones a él. Por el momento, resulta adecuado volver, una vez más, al marco en el cual tiene su punto de partida la pregunta por la mejor forma de vida.

¹⁸ Véase al respecto Hanza (2000b).

¹⁹ Platón, *Gorgias* 492d5.

²⁰ Véase, G. Stack (1991), J. Salaquarda (1985), P. Heller (1972).

²¹ Véase J. Salaquarda (1984), (1994).

²² Véase el aforismo 290 de FW, KSA 3, 530 ss. Emplearemos la versión castellana de José Jara, Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila 1992. El aforismo se encuentra en la página 167 s. Para las referencias bibliográficas utilizaremos las siglas CJ y a continuación el número de página.

Dicho marco se hace explícito cuando se comprende la posición de Nietzsche sobre el arte y el conocimiento, en el horizonte del "filosofar histórico". El "filosofar histórico" significa no sólo que todas las producciones humanas son algo que ha devenido, sino también que es preciso darse cuenta de lo que esto significa. Nietzsche comparte con su época el abandono de la metafísica y la valoración de la ciencia y del conocimiento, y, sin embargo, también sospecha de sus convicciones triunfalistas. Tan pronto se alimenta la esperanza de poder decidir con la ciencia sobre el 'sentido de la vida', señala Nietzsche los orígenes de la ciencia, sus límites fisiológicos, su cercanía con el arte. No debemos olvidar que para los contemporáneos de Nietzsche la ciencia era poco menos que sacrosanta. Por ello debe tomarse muchas de sus exageradas formulaciones (como, por ejemplo, aquellas referidas al 'conocimiento como ilusión') como correcciones a suposiciones ingenuas o dogmáticas. Al liberar a la ciencia de pretensiones dogmáticas Nietzsche ciertamente amplió el horizonte de la reflexión filosófica.

Tanto la ciencia como la experiencia estética pueden contribuir a la comprensión de una vida mejor y al enriquecimiento de la razón, en vez de a despojarse de ella.²³ Tomarlas en consideración para la realización de una vida mejor no significa, en absoluto, considerarlas como supuestos modelos. Ellas constituyen más bien el trasfondo para una respuesta adecuada a la pregunta socrática sobre la mejor forma de vida. La ciencia y el conocimiento son, por una parte, incapaces de ofrecer una respuesta satisfactoria al 'sentido de la vida', cuestión que entre tanto se ha convertido en algo trivial.²⁴ Por otro lado, sus esfuerzos por alcanzar la verdad significan una protección bienvenida contra los postulados metafísicos. En el caso del arte y la experiencia estética las cosas son al revés: en ellos las condiciones generales de racionalidad son insuficientes, pero su relación constitutiva con lo individual las convierte en medios adecuados para darle forma a la exigencia de una vida buena. Y ello por dos razones.

Primero, porque en el arte o en la experiencia estética se diluye la oposición metafísica entre cuerpo y espíritu. En ellos son manifiestos los continuos tránsitos y posibles conexiones de la "química de los concep-

²³ Como sostiene Habermas (1985), p. 93. Específicamente en contra de esta interpretación se manifiesta, como muchos otros autores, V. Gerhardt, (1995), p. 66 ss., así como p. 20 ss.

²⁴ Véase al respecto V. Gerhardt (1995), p. 20, quien indica que Nietzsche acuñó esta expresión.

tos y sentimientos".²⁵ Nietzsche hace referencia a esta cuestión especialmente en relación a la música y en el contexto del diagnóstico de la experiencia estética de su propia época. Se dirige contra la comprensión de Schopenhauer de la música como expresión de la 'voluntad', y con ello contra la idea de que la música "debe valer como lenguaje inmediato del sentimiento".²⁶ "El intelecto mismo es el único que *introdujo* esta significación en los sonidos."²⁷ Nietzsche indaga el tránsito o entrelazamiento de 'cuerpo' y 'espíritu' en las formas modernas de la experiencia estética, donde 'el ojo y el oído se han vuelto más intelectuales' gracias a la progresiva 'desensibilización del arte'.²⁸ Su planteamiento no parte de la separación entre lo 'interior' y lo 'exterior',²⁹ sino de la idea de que ambos factores se encuentran juntos, y que, por ejemplo, puede explicar el desarrollo de la 'música dramática': cómo ella está "entretrejida con los hilos de los conceptos y los sentimientos."³⁰ Sobre todo el arte porta los rasgos de aquella dimensión flexible y volátil del otorgamiento de sentido que se da en la conexión entre "sentimientos" y "conceptos". En el caso de la moral muestra Nietzsche cómo se han afianzado determinadas conexiones entre sentimientos y conceptos en torno al 'miedo' o a la 'autoridad'.³¹ Una cosa distinta ocurre en el caso del arte en el que aquellos nexos y combinaciones se configuran con 'placer' o 'alegría'. Su conexión con la vida se establece, pues, bajo el rasgo del placer, mientras que en la moral ello ocurre bajo el signo del temor.

Segundo, en el juicio estético se unen saber y vida. "Lo único razonable que conocemos es la poca razón del hombre: él debe esforzarse mucho y, cuando quiere dejarse en manos de la 'providencia', ello siempre lo conduce a su perdición. La única felicidad está en la razón, el resto

²⁵ Nietzsche emplea esta expresión en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano* (KSA 2, 23, MA 1, HH I, 42) con la intención crítica de mostrar cómo los conceptos o sentimientos son "sublimados". Independientemente de la manifiesta crítica a la metafísica, con razón subrayada por los intérpretes, me interesa subrayar el íntimo nexo existente entre conceptos y sentimientos, que justamente sirve de base a la crítica.

²⁶ KSA 2, 175 (MA 215), HH I, 142.

²⁷ Ibid.

²⁸ KSA 2, 177 (MA 217), HH I, 143.

²⁹ Véase, por ejemplo, KSA 2, 35 (M 15).

³⁰ Ibid.

³¹ Véase los aforismos 142, 241, 309, 310 y 538 de *Aurora*, también KSA 9, 83 (1880), 156 ss.

del mundo es triste. Veo la máxima razón en la obra del artista y él puede sentirla como tal (...)." ³² En el arte, el saber en términos del conocimiento no es decisivo. No obstante, señala Nietzsche, puede verse en la obra del artista la "máxima razón" y el artista puede "sentirla". Se refiere a aquel ejercicio de la razón que en los apuntes tempranos se menciona como la "facultad de juzgar que elige" ("wählende Urteilskraft")³³ y cuyas características son 'el máximo de ejercicio y agudeza'.³⁴ En una relación 'sincera' con el arte, es decir, no empañada por suposiciones metafísicas, el artista puede 'sentir', en el afán por alcanzar lo 'excelente', aquella expresión de la "máxima razón". Y al revés, es preciso que el sujeto de la experiencia estética emita un juicio que corresponda a los criterios del artista.³⁵ De esta forma quien juzga percibe también su propia 'razón'. En el arte o en la experiencia estética se pone de manifiesto un saber sobre la realización de la 'razón' que está íntimamente ligado a la 'felicidad'. Se entiende, pues, por qué para Nietzsche el arte es indispensable para la realización de la vida. El nos enseña a "tener placer e interés en la existencia"³⁶ porque en su caso se le exige a la razón realizarse con un 'máximo de ejercicio y agudeza' y ser consciente de ello.

Es preciso dar un paso más para reconocer la contribución del arte en el esbozo de la propia vida, según el planteamiento de Nietzsche. El da este paso al poner en la propia persona los criterios de valoración que rigen en el arte (tanto para el caso de quienes lo producen como de quienes lo juzgan). Una vez más, el camino lo traza el Sócrates "ético racional", quien en primera línea se orientó a "la alegría de vivir y del propio sí"³⁷ y no a pretensiones morales abstractas. Consecuentemente critica Nietzsche los criterios morales 'niveladores' que exigen "no ocuparse de sí mismo" y que están enlazados con un "miedo al ego".³⁸ Por eso, la "máxima razón" consiste más bien en "dar estilo al propio carácter".³⁹

³² KSA 8, 36 (marzo de 1875).

³³ KSA 8, 475 (otoño de 1877).

³⁴ Véase KSA 2, 146 s. (MA 155), HH I, 122 s.

³⁵ KSA 2, 158 (MA 170), HH I, 130; KSA 2, 459 (MA 183), HH II, 64.

³⁶ KSA 2, 185 (MA 222), HH I, 149.

³⁷ KSA 2, 592 (MA II, WS 86), HH II, 149.

³⁸ KSA 9, 220 (otoño de 1880).

³⁹ KSA 3, 530 (FW 290), CJ, 167.

2. "Hacernos a nosotros mismos"⁴⁰

En *Humano, demasiado humano* encontramos una serie de observaciones sobre el gusto de artistas y pueblos⁴¹ que están al servicio de una tarea fundamental. La "recolección de un inmenso material empírico para el conocimiento del hombre"⁴² sirve al intento de la realización de una vida realizada o valiosa que se orienta según el modelo del "sabio" como "hombre de gusto".⁴³ Nietzsche ha simplemente esbozado los rasgos de dicho modelo. Del arte rescata el esfuerzo por alcanzar lo 'excelente' y la determinación de un 'máximo de razón', de cuyos elementos ('elección', 'agudeza' y 'juicio') se constituyen 'criterios' propios.⁴⁴ Apoyándose en la ciencia, rechaza Nietzsche todos los postulados 'metafísicos' o ilusorios; sin embargo, la conexión entre conocimiento (teoría) y praxis resulta problemática. Sobre todo porque, pese a sus esfuerzos, Nietzsche no consigue resolver satisfactoriamente el hiato entre "conceptos" y "sentimientos" o "impulsos".⁴⁵ Por esa razón propone Nietzsche enfáticamente la búsqueda de la autonomía⁴⁶ y se apoya en el arte. Intérpretes como Nehamas o Rorty se ocupan de la gran importancia que tiene el modelo de arte en el pensamiento de Nietzsche, precisamente para la realización de tal autonomía. La idea clave es la formación de uno mismo.

⁴⁷

Es mitología creer que vamos a encontrar a nuestro propio yo, después de que hayamos dejado u olvidado esto o aquello. De esta forma nos perdemos

⁴⁰ KSA 9, 361 (finales de 1880).

⁴¹ Véase los aforismos 91, 99, 157, 214, 280.

⁴² KSA 8, 129 (verano de 1875).

⁴³ KSA 2, 449 (MA II 170), HH II, 57. Véase también KSA 7, 448 (verano de 1872 - comienzos de 1873), KSA 1, p. 816 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*), KSA 8 538 (verano de 1878), KSA 2, 449 (MA II, VM 170). R. Reuber (1988), p. 89, se ocupa asimismo de esta cuestión.

⁴⁴ Véase KSA 2, 158 (MA 170), HH I, 130.

⁴⁵ Véase V. Gerhardt (1995), p. 18 ss.

⁴⁶ "El sabio no conoce ninguna otra eticidad sino aquella que toma sus leyes de él mismo (...)." KSA 8, 408 (finales de 1876 - verano de 1887). Véase también KSA 9, 331 (finales 1880).

⁴⁷ Véase A. Nehamas (1991), p. 257, R. Rorty (1989), p. 23 ss, 44-69, 96-121. Sobre la reformulación de Rorty del pensamiento de Nietzsche véase J. Früchtl (1992), p. 5 ss. Especialmente sobre el tema de la autonomía en Nietzsche véase B. Himmelmann (1996), p. 148 ss.; H. Ottmann (1985), p. 22 ss.; J. Früchtl (1996), p. 158 ss. Sobre el 'artista como productor de sí mismo' véase R. Reuber (1988), p. 99 ss.

hasta lo infinito, sino *hacernos a nosotros mismos*, de todos los elementos modelar una forma -¡esa es la tarea! ¡Siempre la de un escultor! ¡De un hombre productivo! No a través del conocimiento, sino a través del ejercicio y de un modelo nos volvemos nosotros *mismos* ¡El conocimiento tiene en el mejor de los casos el valor de un medio!⁴⁸

En analogía con el arte podemos concluir que así como el artista en confrontación con otros artistas alcanza la maestría, en la medida en que compite eligiendo o aceptando con los otros, así también el hombre moderno puede alcanzar a través de la "elección" una "eticidad superior".⁴⁹

La capacidad para semejante elección no se alcanza nunca gracias a ocurrencias geniales, sino a través del ejercicio. El artista forma su propio estilo en la medida en que se contrapone a distintos modelos. De esta forma, encuentra él en la afirmación de sí mismo frente a otros, un punto de vista sobre el arte y una 'medida de valor' propia. Lo mismo ocurre respecto del hombre moderno en el ámbito de lo ético. El sólo puede convertirse en un individuo autónomo en la medida en que en, comparación con la ejemplaridad de otros individuos, alcanza una maestría, la cual, sin embargo, se mide con el criterio de una vida realizada.

En este contexto recurre Nietzsche a la categoría de gusto porque con ella puede explicarse qué significa darle a la propia vida la unidad ejemplar de un estilo,⁵⁰ que justamente se manifiesta en el gusto. Un segundo aspecto se añade al anterior: semejante unidad implica también una posición respecto de los sentimientos que siempre están entrelazados con los conceptos, y que le permiten al individuo integrarlos productivamente en la conformación de la vida, en vez de estar librado a ellos. El cultivo de tal actitud exige virtudes semejantes a las del artista: un sentido para captar finamente las diferencias, placer en la experimentación de la configuración y en la decisión respecto de las posibilidades de elegir.

Queda en pie la pregunta si Nietzsche gracias a la categoría del gusto inaugura una reflexión sobre aspectos éticos y estéticos de la vida huma-

⁴⁸ KSA 9, 361 (finales de 1880). Véase también KSA 2, 44 (MA 23), HH I 56.

⁴⁹ KSA 2, 44 (MA 23), HH I, 56.

⁵⁰ Véase KSA 3, 530 (*FW* 290), CJ 167, también KSA 2, 326 (*M* 560). La investigación de Reuber (1988) establece que Nietzsche persigue un ideal de dominio de sí mismo y de dar forma, cuyo punto de orientación lo constituye una totalidad. Goethe representa un ideal semejante. Véase al respecto p. 48 ss.

na que puede hacer valer pretensiones racionales sin negar el genuino esfuerzo por una vida individual; o si, en cambio, con dicha categoría le abre las puertas a la tiranía de “un sí o no del paladar”,⁵¹ y con ello a la arbitrariedad de simples preferencias subjetivas.

En este contexto es importante considerar un apunte de la época del surgimiento de *Aurora*, que más tarde va a ser desarrollado en un aforismo de *La Ciencia jovial*.⁵² Allí se hace referencia a un ‘criterio singular de valoración’ (‘singuläres Werthmaaß’) en el que se insinúa de todos modos que no se trata de mera contingencia. El apunte y el aforismo en cuestión presentan el pensamiento de Nietzsche sin tapujos, pues se habla de la ‘falta de razón’ de la ‘naturaleza superior’. Ambos pueden servirnos para investigar la cuestión de si su filosofía da pie a la irracionalidad.

3. El gusto como “criterio singular de valoración”

La naturaleza superior es menos razonable que la vulgar, y tiene algunos impulsos de placer y displacer *tan fuertes* que a ésta le son apenas creíbles. En relación con ellos su pensamiento a veces hace una pausa [.] se pone *completamente* a su servicio. Se habla de *pasión*, su satisfacción es más importante que la vida. Pero así también los bebedores [.] los lujuriosos [.] los vengativos. Debe ser el *objeto* de la pasión lo que la ennoblece y la hace símbolo de la naturaleza superior. No comer [.] tomar [.] lujuria, sino cosas que *en raras ocasiones* son sentidas *fuertemente* por ejemplo pensamientos, conocimiento, el bienestar de una ciudad, de un estado, de la humanidad, la salvación del alma, la felicidad de otros. Es decir algo que comúnmente deja *frío* es aquí objeto de la pasión – en eso consiste la naturaleza superior: su gusto se dirige a las excepciones. Es el *gusto individual* el que aquí destaca: no puede *comprenderse* una pasión semejante como tampoco puede comprenderse al individuo. La naturaleza superior posee una *singularidad de la pasión*: no es común [*gemein*], por consiguiente no es calculable. Su sinrazón es aquí grande; realiza los máximos sacrificios por una cosa, para la que únicamente tiene un criterio de valoración [Werthmaaß]: no se orienta según el criterio de valoración de los otros. Entonces: la naturaleza superior consiste en tener un *criterio singular de valoración* [singuläres Werthmaaß] en el sentimiento: *o bien* apreciar otras cosas que las que son valoradas *o bien* apreciar de otra manera las cosas a como son apreciadas. – Las naturalezas vulgares [die gemeinen Naturen] no creen en la diferencia de las medidas [Maßstäbe] es decir *¿no creen en individuos? ‘yo creo en individuos’ - ¿así [juzga] la naturaleza superior? - y se engaña frecuentemente*

⁵¹ J. Habermas (1983), p. 422.

⁵² Véase KSA 9, 242 (otoño de 1880), KSA 3, 374 ss. (FW 3), CJ 28 ss.

en la medida en que *presupone* juicios y criterios individuales en los otros y no tiene esa maña práctica de comprenderlos como hombre de nivel (: como Napoleón que fue uno).

Una subespecie: *naturalezas superiores que en todas partes* presuponen su propio individuo y su medida [Maasstab] del sentimiento, su propia historia entonces – y no reconocen lo individual *como tampoco* comprenden lo *vulgar* (por ejemplo Cristo). No se conocen a sí mismos como individuales. – La otra especie: se saben individuales, se comprenden como individuos pero sólo ven la vulgaridad – *deben aprenderla*. Quizás tienen ellos mismos el fuego para investigar la vulgaridad – es una posible pasión (¿La Rochefoucauld?).⁵³

Ante todo debe evitarse un posible malentendido, a saber, que Nietzsche abogue o sea un simple entusiasta de la pasión. Expresamente advierte: “¡No hacer de la pasión un argumento a favor de la verdad!”⁵⁴ Se contrapone pues a aquella comprensión de las pasiones que les otorga un ‘derecho incondicionado’ porque uno “está fuera de sí mismo”,⁵⁵ lo que no significa otra cosa sino que se tiene un “odio contra la crítica, la ciencia, la razón”.⁵⁶ El énfasis de Nietzsche en el gusto apunta, entre otras cosas, a minar determinadas pretensiones absolutas. Y la delimitación frente a posiciones “entusiastas”, “embriagadoras”, “impotentes” está claramente establecida.⁵⁷

Es preciso leer este apunte a la luz de la negativa de comprender razón y pasión como polos opuestos.⁵⁸ Ahora bien, lo que no puede percibirse del apunte es el continuo esfuerzo, manifiesto en los apuntes de dicho periodo, de alcanzar la “sensibilidad correcta”.⁵⁹ Nietzsche aspira a un “ideal” que sea capaz de superar el hiato entre conceptos y sentimientos; pues justamente considera a los “ideales que no pueden satisfacerse” como “fantasmas”.⁶⁰ En la época temprana Nietzsche había podido, gra-

⁵³ KSA 9, 242 s. (otoño de 1880). Introduzco comas entre corchetes [.] para facilitar la lectura del apunte de Nietzsche.

⁵⁴ KSA 3, 313 (M 543), véase también KSA 2, 569, 576 (MA II, WS 37, 52), HH 135, 139.

⁵⁵ KSA 3, 314 (M 543).

⁵⁶ KSA 3, 313 (M 543), véase también KSA 3, 59 (M 58).

⁵⁷ Véase, por ejemplo, KSA 9, 277 (otoño de 1880).

⁵⁸ Véase, por ejemplo KSA 9 493 (comienzos – otoño de 1881).

⁵⁹ KSA 9, 186 ss. (verano de 1880).

⁶⁰ Véase KSA 9, 195 (verano de 1880), también p. 187, 265 y los aforismos 33, 90, 105, 298, 546, 552 de *Aurora*.

cias al conocimiento del 'fenomenalismo'⁶¹ de F. A. Lange y a una reformulación del criticismo kantiano, concebir un punto de vista en torno a los ideales que le permitió resistir las tensiones entre la ciencia y el arte, entre su propia actividad docente y su entusiasmo por Wagner y Schopenhauer en la época de Basilea.⁶² Más allá de la obra temprana, Nietzsche se propone en la obra intermedia revisar la cuestión de los ideales y plantea ciertas exigencias. En especial en la época de *Aurora* propone que ellos deben ser "realizables", es decir, enfatiza, "individuales",⁶³ sin injerencia de "factores imaginarios", y deben mantener en pie la "sinceridad".⁶⁴ Ahora bien, plantear "ideales individuales" trae consigo el peligro de la "falta de libertad", pues puede tratarse del "enamoramamiento del propio modelo",⁶⁵ y sin embargo, "sin nuestra pasión el mundo [es] número y línea y ley y falto de sentido y en todo ello la paradoja más horrenda y arrogante".⁶⁶ Por ello ve Nietzsche la solución en dedicarse al conocimiento: "Perder el interés apasionado en nosotros y poner la pasión fuera de nosotros, en las cosas (la ciencia), es ahora posible."⁶⁷ De lo que se trata es, pues, de evitar una relación egocéntrica con

⁶¹ La expresión "fenomenalismo" es introducida en el ámbito alemán por intérpretes y críticos de la filosofía kantiana, en la segunda mitad del S. XIX, entre quienes se encuentra Friedrich Albert Lange. En 1866 estudió Nietzsche su obra, recientemente publicada, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Como "fenomenalista" se entiende aquella posición que sostiene que el conocimiento se refiere primeramente a fenómenos (datos, sensaciones, percepciones). Todo conocimiento legítimo sólo podría circunscribirse a la descripción de ellos. Véase W. Halbfass (1989), p. 483 ss.

⁶² En especial J. Salaquarda (1978), (1979) ha estudiado la influencia de la obra de Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* en la obra temprana y tardía de Nietzsche. Luego apareció el libro de G. J. Stack (1983), que constituye un detallado estudio sobre la relación entre Nietzsche y Lange. También C. Crawford (1988) se ocupa en un capítulo de su libro de esta relación. Véase también Keith J. Ansell-Pearson (1988), Salaquarda (1985), Gerd-Günther Grau (1989), G. J. Stack (1991). La influencia de Lange en Nietzsche concierne también a la fisiología. El tomo 13 de los *Nietzsche-Studien* (1984) tiene varias contribuciones al respecto, en especial, sobre la "fisiología del arte". El artículo de V. Gerhardt (1984) que trata el problema de la continuidad del pensamiento de Nietzsche, es particularmente relevante.

⁶³ Véase KSA 9, 140, 195, 215, 226, 232 ss., 243, 265, 273, 330 ss., 362, 455, 459, 469. Los apuntes corresponden al periodo del verano de 1880 al otoño de 1881.

⁶⁴ Véase KSA 9, 187, 195, 210, 229, 239, 241, 251, 259, 265, 266, 328 (verano de 1880).

⁶⁵ KSA 9, 328 (finales de 1880). Véase también 450, 267, 260, 254, 249.

⁶⁶ KSA 9, 364 (finales de 1880).

⁶⁷ KSA 9, 349 (finales de 1880).

el mundo. Nietzsche aboga por una entrega realista y jovial a las cosas, en el horizonte de nuestras propias posibilidades.

Este complejo tema de la pasión por el conocimiento ha sido estudiado en detalle por Brusotti. El autor investiga los continuos cambios y metamorfosis de los proyectos hacia una posición que pugna por una "nueva forma de vida". El pensador apasionado debe ser artista, configurador de la propia vida y tener una existencia estética.⁶⁸ Nietzsche toma en cuenta, como Brusotti muestra, formas antiguas de vida.⁶⁹ Debe tomarse en cuenta que en la consideración de antiguas formas de vida por parte de Nietzsche, el aspecto estético no se reduce a las obras de arte. Por el contrario, desde el *Nacimiento de la tragedia*, atribuye Nietzsche al arte el rango de un supremo carácter festivo, en el que se pone de manifiesto un determinado placer en la existencia. El interés pues por la antigüedad griega está ligado a una dimensión ética, en un amplio sentido. En el contexto de la comprensión del significado del arte para la vida, cuestión presente desde la obra temprana, se esfuerza Nietzsche en encontrar puntos de vista que aboguen por una nueva forma de vida. Se trata de puntos de vista conquistados por la conciencia histórica y que deben satisfacer la demanda moderna de la autonomía. Hablan a favor tanto de una configuración autónoma de uno mismo como de una crítica de la propia época; se refieren, pues, a fenómenos 'estéticos', pero no en un sentido restringido. El recuerdo de los griegos, de su 'fina' relación con el arte,⁷⁰ sirve sobre todo para proponer como criterio decisivo para una vida lograda el placer en la propia existencia, y con ello de contraparte a la forma moderna de apreciar las obras de arte: un perderse y anularse bajo los más grandes efectos.⁷¹ El contraste entre ambas épocas hace posible convertir en fructífero, para la propia vida, el momento de lo 'estético' y desenmascarar e identificar sus desviaciones (por ejemplo, en la forma moderna de la anulación y arrobamiento ante las obras de arte, como signo de lo estético). Nietzsche no se satisface pues con una mera mirada melancólica a los griegos, tampoco se trata de recuperar simplemente las experiencias estéticas de la antigüedad. En contraste con los griegos, la modernidad tiene la ventaja nada despreciable de una

⁶⁸ M. Brusotti (1997).

⁶⁹ Véase M. Brusotti (1997), p. 113 ss.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, KSA 2, 449 (*MA II, VM 170*). HH 56; también KSA 8, 538 (verano de 1878).

⁷¹ Véase al respecto D. Jähnig (1975).

época 'científica', de la pretensión de autonomía, así como la distancia histórica; todo ello puede contribuir a la elección de una "eticidad superior".

Los griegos son un "medio para comprendernos a nosotros mismos, juzgar nuestra época y superarla".⁷² No se trata simplemente de señalar cómo fue, sino sobre todo de mostrar cómo podría ser de otra manera – y ello sin renunciar a los logros de la modernidad. En la manera como su propia época establece una relación con el arte, ve Nietzsche aquello a lo que renuncia: a la práctica de aquella forma 'superior' de la razón, cuyas características son un "máximo de ejercicio y agudeza".⁷³ La sociedad moderna, en cambio, cuya vida gira en torno al trabajo, necesita "medios muy burdos y fuertes contra su embotamiento".⁷⁴

Consideremos el apunte citado en detalle. Nietzsche llama a la "naturaleza superior" como "menos razonable" y "apasionada". Con estas expresiones no se está en modo alguno justificando la pasión como un odio contra la razón o como un 'estar fuera de sí', en el sentido de un polo opuesto a la razón.⁷⁵ Sin embargo resulta inequívoco que en este apunte se expresan los rangos de una determinada valoración. "La naturaleza superior es menos razonable que la vulgar."⁷⁶ Como ni lo 'menos razonable' ni la 'pasión' pueden servir para el establecimiento del carácter excepcional, del rango de la "naturaleza superior" –pues estas características están también en el "bebedor", el "lujurioso" y el "vengativo" –, trae Nietzsche a colación un nuevo elemento. "Debe ser el objeto de la pasión lo que la ennoblece y le otorga el signo de la naturaleza superior."⁷⁷ Los objetos de la pasión que Nietzsche nombra no son, una vez más, 'carentes de razón', pero pueden ser tomados con 'pasión'. Sin embargo, el acento no está puesto en el objeto sino en la manera como el sujeto se relaciona con él: el objeto debe, continúa Nietzsche, ser sentido *fuertemente* "por ejemplo pensamientos, conocimiento, el bienestar de una ciudad, de un estado, de la humanidad, la salvación del alma, la felicidad de otros".⁷⁸

⁷² KSA 8, 97 (¿verano? de 1875).

⁷³ Véase KSA 2, 146 s (MA 155), HH 122.

⁷⁴ KSA 7, 774 (comienzos de 1874 – primavera de 1874).

⁷⁵ Véase también KSA 3, 314 (M 543), KSA 3, 59 (M 58).

⁷⁶ KSA 9, 243 (otoño de 1880).

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ KSA 9, 242 (otoño de 1880).

(2003)

Es preciso primero advertir que Nietzsche se propone establecer una diferencia de valor que se funda en la fuerza y rareza del sentimiento. Con el acento puesto en la fuerza del sentimiento adopta Nietzsche una perspectiva crítica frente a sus contemporáneos. El hombre moderno se deja llevar simplemente por el dictado de las modas y las costumbres, dispersándose y perdiendo su individualidad. La fuerza del sentimiento, a la que alude Nietzsche, no está de momento unida a un determinado objeto y tiene la función de obrar contra dicha distorsión. En efecto, cuando el individuo conscientemente se entrega a una única cosa, ha hecho una elección.

Mientras que Nietzsche con el criterio de la fuerza del sentimiento tiene en mente la diferencia entre autonomía (el individuo que elige activamente, que se compromete con algo) y heteronomía (la persona que se dispersa ante la oferta moderna de formas de vida), al poner el acento en la rareza del sentimiento, destaca una característica elitista. La pasión de la "naturaleza superior" es "singular" porque atañe a todos los aspectos del individuo. Para ello la pasión debe estar unida a un 'objeto' que efectivamente pueda despertar una fuerte pasión. Nietzsche ofrece ejemplos altruistas, (el bienestar de la humanidad, la salvación del alma, la felicidad de otros). El individuo está tan íntimamente unido a lo suyo que Nietzsche habla de una pasión que para los otros debe aparecer como una locura más allá de toda finalidad. En ese sentido, sostiene en el aforismo 3 de *La ciencia jovial*, para el cual aquel apunte sirvió de base:

El ser vulgar se destaca por el hecho de que conserva su ventaja inalterable ante sus ojos, y que este pensar en la finalidad y en la ventaja es más fuerte incluso que el más fuerte instinto que haya en él: no dejarse seducir por aquel instinto hacia acciones sin finalidad –ésa es su sabiduría y su vanidad. En comparación con éste, el ser superior es el *más irracional* –puesto que el noble, generoso, abnegado de hecho sucumbe ante sus instintos, y su razón *hace una pausa* en sus mejores instantes⁷⁹

Las consideraciones de Nietzsche sobre la "singularidad de la pasión" deben ser vistas en relación con su pregunta sobre el "ideal". El plantea que el "ideal" debe cumplir con ciertas exigencias: debe ser "individual" y "realizable", es decir, corresponder a la pretensión moderna por la autonomía, sin dar pie, sin embargo, a falsas expectativas, vale decir, a aquellas que están tan lejos de nuestras propias condiciones de vida que

⁷⁹ KSA 3, 374 (FW 3), CJ, 29.

no pueden alcanzarse. Nehamas ha estudiado una particularidad de la determinación nietzscheana del ideal que él interpreta en conexión con su *inmoralismo*. El muestra que “todo intento de atribuirle a Nietzsche una concepción positiva de la conducta humana, ya sea que se trate de una invitación para la vida correcta o el establecimiento de principios sobre cómo convertirse en un hombre admirable, está condenada al fracaso”.⁸⁰ La razón radicaría en que Nietzsche no cree que pueda haber algo así como una única forma de vida correcta o un único hombre admirable. Hombres admirables serían aquellos que él llama *individuos*. No tiene ningún sentido dar indicaciones sobre cómo convertirse en individuo.⁸¹ Esta sería también la razón por la cual tampoco sería posible encontrar en él una moral positiva, pues ello significaría caer en la tradición dogmática de la cual él busca liberarse.⁸² Su perspectivismo, íntimamente ligado a su esteticismo, sería el camino para no caer en el dogmatismo.

El análisis de Nehamas sobre la concepción nietzscheana del individuo es muy importante porque gracias a él puede hacerse plausible la tesis de que en su filosofía esteticismo y perspectivismo van íntimamente entrelazados. El perspectivismo sostiene que no hay hechos que sean independientes de las interpretaciones. De acuerdo a ello, no habría pues algo así como un objeto de interpretación común para todas las interpretaciones, y al que todas podrían referirse. Para evitar la arbitrariedad de las interpretaciones y mantener la diferencia entre interpretaciones mejores y menos convincentes, se serviría Nietzsche del arte como un modelo que ofrece una justificación a su perspectivismo: el mundo es como una obra de arte, como un texto, que permite interpretaciones distintas. También para la propia vida ofrece el arte un modelo en tanto que se trata de configurarla como una obra de arte. Aquellos temas destacados por otros intérpretes como Brusotti o Reuber, a saber, la “vida como un fenómeno estético”⁸³ o el “artista como productor de sí mismo”,⁸⁴ que destacan el momento estético, pueden ser vistos como justificados por el perspectivismo. Sin embargo, la tesis de estos comentaristas —expresada de la forma más consecuente y aguda por Nehamas en el sentido de que Nietzsche intenta “hacer de sí mismo una obra de arte,

⁸⁰ A. Nehamas (1991) p.23.

⁸¹ Véase A. Nehamas (1991) p. 213 ss., 250 ss., 278 ss., 294 ss.

⁸² Véase A. Nehamas (1991) p. 51 ss.

⁸³ M Brusotti (1997) p. 380 ss.

⁸⁴ R. Reuber (1988) p. 99 ss.

(2003)

una figura literaria que es un filósofo”— corre el riesgo de ser distorsionada y de pasar por alto cuán importante es para Nietzsche impedir “factores imaginarios”⁸⁵ o el “enamoramiento del propio modelo”.

Veamos cómo puede caracterizarse el “criterio singular de valoración”. El primer punto esencial es que con él se apunta a una pasión plena de sentido, una pasión pues que sólo está en oposición con aquel tipo de razón instrumental que procede de acuerdo a fines. El sentido de esta pasión no radica en su carácter calculador de acuerdo a fines, sino en una relación consecuente para alcanzar una vida plena. Para juzgar sobre el sentido de esa pasión sólo puede tomarse como instancia al individuo mismo. Pero el individuo en la medida que está en condiciones de elegir en base a una ‘forma superior de razón’, es decir, en tanto posee una facultad de juzgar desarrollada, capaz de captar las más sutiles diferencias, ejercitada en la contraposición de distintas valoraciones y experiencias, y que constituiría, además, un “privilegio” otorgado en la modernidad.⁸⁶ Lo especial de esta pasión es que no es concebida como un ciego dejarse llevar, sino que es impulsada por la razón para descubrir las diferencias.

El individuo debe estar en capacidad de apreciar las cosas de tal modo que pueda elegir entre ellas de acuerdo al valor que tengan para su propia vida. El ‘criterio de valoración’ es pues siempre su propia vida. El criterio de su facultad de juzgar es, en este sentido, singular. No es ni particular, de forma que él pueda reclamar la validez para otros, ni tampoco universal, de manera que todos deban regirse por él. La singularidad del criterio implica, por lo demás, que su realización no pueda ser algo ofrecido a cualquiera. Sin embargo, no podría afirmarse, por eso, que se trata de un criterio irracional. Por lo menos a los ojos de Nietzsche, puede él reclamar en gran medida racionalidad, en tanto que los ‘impulsos’ y ‘sentimientos’ que siempre obran no son negados, sino se hacen valer al ser cultivados en el horizonte de la configuración de la propia vida.⁸⁷ El reproche de irracionalidad está pues sólo justificado, si se parte de un standard de racionalidad que pretenda que todos están en condiciones de realizarlo.

⁸⁵ Véase, por ejemplo, KSA 9, 187, 195, 210, 229, 239, 241, 251, 259, 265, 266, 328 (verano 1880).

⁸⁶ KSA 8, 433 (Ende 1876 - Sommer 1877).

⁸⁷ Véase al respecto en especial KSA 2, 569 (MA II, WS 37), HH II, 135.

Las características que hemos visto de este 'criterio singular de valoración' lo acercan al concepto de gusto de la tradición retórica.⁸⁸ En *Humano, demasiado humano* la exploración sobre el gusto de artistas y pueblos pone de manifiesto el sentido por lo concreto, que está en estrecha relación con el bienestar y que se funda en una sensibilidad especial. El criterio, de acuerdo con el cual el gusto distingue, se alcanza gracias a la singular compenetración del individuo con la cuestión (el objeto de la pasión), de forma que la pauta para las diferenciaciones proviene siempre de las exigencias de las cosas mismas. Por esta razón, porque el individuo está compenetrado con el objeto, no puede surgir el juicio de esta pasión del mero antojo arbitrario (la 'tiranía del paladar') sino que está al servicio de la cosa misma.

Los principales blancos de la crítica, realizados con el propósito de dejar de lado criterios equívocos injustificados, son en la época de *Aurora* los *prejuicios morales*. El "filosofar históricamente", iniciado en *Humano, demasiado humano* y cuya principal virtud es la "modestia",⁸⁹ tiene aún plena vigencia. Ahora se trata de emprender la "refutación histórica como la definitiva"⁹⁰ que debe hacer valer un "nuevo sentimiento básico": "nuestra definitiva caducidad".⁹¹ Mientras que en el libro publicado se hace gala de recursos literarios, que consisten en la mayoría de los casos en textos breves, para desestimar las pretensiones absolutas de la moral, muestran los apuntes, escritos inmediatamente después de terminado el manuscrito y durante las últimas correcciones,⁹² una confrontación directa con las exigencias absolutas en el ámbito de la moral y el conocimiento. Los apuntes se ocupan, entre otras cosas, de una "reducción de la moral a la estética", con la intención de "crear una multiplicidad de valoraciones estéticas con los mismos derechos: cada una [sería] para un individuo el último hecho y la medida de las cosas".⁹³

⁸⁸ Véase KSA 7, 445 (verano 1872 - comienzos de 1873), KSA 8, 433 (finales de 1876 - verano de 1877), 475 (otoño de 1877).

⁸⁹ KSA 2, 24 (MA 2), HH I, 44.

⁹⁰ KSA 3, 86 (M 95), véase también KSA 9, 471 ss. (primavera - otoño 1881).

⁹¹ KSA 3, 53 (M 49).

⁹² A finales de 1880, Nietzsche trabaja en *Aurora*. En enero le envía el manuscrito a Gast para que lo transcriba, juntos trabajan en las correcciones. Hacia mediados de junio terminan con la "insoponible corrección" (carta de Nietzsche a Gast, KSB, 6, p. 92).

⁹³ KSA 9, 471 (primavera - otoño 1881).

La crítica a la moral, el descubrimiento de los prejuicios morales, debieran conforme a ello, conducir al reconocimiento de los mismos derechos para distintas valoraciones éticas. Aquí se plantea el problema del inmoralismo o, si se quiere, la posible disolución de las aspiraciones de la moral en la arbitrariedad de las preferencias. Inmediatamente después de la publicación de *Humano, demasiado humano* y de su segundo tomo representaban las "variaciones de las valoraciones" un continuo problema.⁹⁴ Los cambios en las concepciones morales se explican ahora como provenientes de la capacidad de determinados individuos de desprenderse de criterios tradicionales y de proponer nuevos y diferentes criterios. La "naturaleza superior" —leemos en los apuntes para *La ciencia jovial*— es determinada como poseedora de un "criterio singular de valoración". Al mismo tiempo, plantea Nietzsche la cuestión sobre hasta qué punto los individuos están en condiciones de reconocer sus "criterios singulares de valoración". Si este reconocimiento tiene lugar, podríamos concluir entonces que la igualdad de derechos de los distintos criterios tendría plena validez.

Con respecto a la validez de la igualdad de derechos es, *por una parte*, decisivo dejar de lado las pretensiones absolutas. En un primer momento identifica Nietzsche el gusto como *fundamento* del juicio moral: "los juicios estéticos (el gusto, el desagrado, la náusea, etc.) son aquello que constituye el fundamento de la *tabla* de los bienes. Estos son a su vez el fundamento de los juicios *morales*."⁹⁵ Como fundamento del juicio, el gusto podría presentar originariamente pretensiones absolutas, pero en la época del historicismo la conciencia histórica no puede creer en semejantes pretensiones absolutas.⁹⁶

Por otra parte: si se rechaza la "verdad absoluta", debemos pues remitirnos a nuestros "juicios estéticos", pero ellos no pueden ser considerados de ninguna manera como definitivos. De ellos se desprende nuestro "criterio de valoración", que está íntimamente unido a la comprensión de la singularidad de nuestras pretensiones. Los juicios estéti-

⁹⁴ Véase KSA 9, 186, 188, 192, 587.

⁹⁵ KSA 9, 471. En el siguiente apunte se explica cómo el juicio estético sirve como fundamento de las exigencias morales: "Lo bello, lo nauseabundo, etc. son el juicio más antiguo. Tan pronto como se pretende la verdad absoluta, el juicio estético se transforma en la exigencia moral." Ibid.

⁹⁶ "También nosotros debemos tener nuestro gusto: ¡pero ya no es el eterno el necesario gusto! ¡Y cada época cree aquello del suyo! ¡Y nosotros ya no debemos! ¡Un estado completamente nuevo!", KSA 9, 317 (finales de 1880).

cos' no constituyen, en este sentido, ningún fundamento para la validez de pretensiones intersubjetivas, son simplemente expresión de nuestro ser 'sensible'.⁹⁷ Si se pregunta por su 'valor', debemos admitir que, en términos formales, cada criterio tiene los mismos derechos que cualquier otro. En términos éticos, la 'reducción de la moral a la estética' significa que el gusto representa la culminación del juicio estético – pero, en todo caso, sólo relacionado a la vida de cada uno. Ponerlo como fundamento de pretensiones de validez intersubjetivas, significaría sujetarse a las exigencias absolutas de la moral, y caer en una posición dogmática.

¿Cómo podría describirse un mundo ético o moral, en el cual rijan criterios singulares de valoración como éticos? Primero tendría uno que constatar que este mundo fuese un mundo sin normas que pretendiesen obligatoriedad general. En todo caso, regiría la "norma" de que cada cual pueda desarrollar sus criterios individuales de valoración, sin que por ello pueda ofrecer algún tipo de guía. En efecto, precisamente en el concepto de singularidad se expresa que nadie puede juzgar por los otros. Ello, sin embargo, no excluye sino que por el contrario establece como caso de la norma, que el hombre que no está en condiciones de crear un "criterio singular de valoración", deba orientarse según las opiniones y las acciones de los otros. Sin embargo, Nietzsche no le concede a semejantes pautas de orientación pretensiones de validez incondicionada. Seguir las o no constituye el legítimo derecho de cada cual. En este sentido, puede uno reconocer en la concepción ética de Nietzsche un rasgo profundamente humano: cada uno debe ser él mismo y nada más que él mismo. Tampoco es legítimo que las 'naturalezas excepcionales', que pueden contribuir a brindar criterios de valoración, pretendan que ellos valgan absolutamente para otros.

No sólo en una perspectiva ética un individuo no puede atribuir su "criterio singular de valoración" a los otros, también por razones concernientes al conocimiento no se desprenden derechos excepcionales para ciertos individuos. Nietzsche no varía aquella posición originaria que lo llevó, en época temprana, a una revisión del planteamiento trascendental: "El conocimiento tiene el valor de 1) refutar el 'conocimiento absoluto' 2) descubrir el mundo objetivo cuantificable de las sucesiones

⁹⁷ "Sí, el valor de la existencia depende de nuestro ser sensible. Y para los hombres existencia y existencia valiosa son frecuentemente uno y lo mismo." KSA 9, 431 s. (primavera de 1880 a primavera de 1881).

necesarias".⁹⁸ Que Nietzsche tenga una comprensión "positivista"⁹⁹ de la ciencia o que tenga más bien un planteamiento conciliable con una descripción mecanicista de la relación entre el hombre y el mundo,¹⁰⁰ no es una cuestión que podamos discutir aquí. En este contexto es más bien importante la consecuencia que se desprende para el individuo de aquella concepción del conocimiento: "¡Maravilloso descubrimiento: no todo es incalculable, indeterminado! ¡Hay leyes que por encima de la medida del individuo permanecen verdaderas! ¡Ciertamente, podría haberse dado otro resultado! ¡El individuo ya no como lo eternamente extraordinario y venerable! Sino como el hecho más complicado del mundo, el *mayor azar*. Creemos también en su regularidad aunque no la veamos - ¿o? ¡Como sustraído del conocimiento, pero un medio para el conocimiento, también un impedimento para el conocimiento – no venerable, algo dudoso!"¹⁰¹

Este "descubrimiento" refuerza el sentimiento de la "definitiva caducidad", resultante de la refutación histórica de la metafísica. El individuo no es "venerable", no hay ninguna razón para considerarlo como lo "eternamente extraordinario". Es "algo dudoso". ¿Por qué? La respuesta se encuentra en el siguiente apunte, donde una vez más la "fuerza de los afectos" sirve para determinar la 'grandeza', donde renunciar a lo malvado y a las pasiones se califica como "error" y "atrofia", donde se establece un paralelo entre "el más bello poderoso corporal animal de rapiña" y "el que conoce". "Grandes afectos" constata Nietzsche "son a menudo la causa de la perdición – pero esto no es un argumento contra sus útiles efectos en grande – Pero nuestra moralidad quiere lo contrario, contadores y prestamistas adorables y sujetos de crédito."¹⁰²

Desde esta perspectiva se comprende por qué, para Nietzsche, la 'crítica a la moralidad es una forma superior de moralidad', y cómo esta intención concuerda con el impulso socrático de buscar la mejor forma de vida. Contra la moral que, bajo el rasgo de la absoluta seriedad de las 'verdades eternas' y del 'temor', busca la 'nivelación' de los individuos, aboga Nietzsche por explorar con la pasión por el conocimiento las posibilidades contenidas al contrastar distintas culturas, costumbres, valo-

⁹⁸ KSA 9, 471 (primavera – otoño 1881).

⁹⁹ Véase J. Habermas (1968), p. 354 ss.

¹⁰⁰ Véase R. Rorty (1989), p. 17 ss.

¹⁰¹ KSA 9, 469 (primavera-otoño de 1881).

¹⁰² KSA 9, 469 s.

raciones. Son posibilidades ofrecidas en la modernidad y que, en la conciencia de la caducidad de la existencia, de la única vida de cada uno de nosotros, pueden contribuir al jovial experimento de darle una forma individual a la propia vida.

Pontificia Universidad Católica del Perú

Referencias bibliográficas

Obras de Nietzsche

- Friedrich Nietzsche (1980), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 15 tomos. Utilizo a tal efecto la abreviatura KSA.
 -- (1986), *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli und M. Montinari, Munich/Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 8. Utilizo la abreviatura KSB
 -- (1996), *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal, 2 tomos. Utilizo la abreviatura HH.
 -- (1992), *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila. Utilizo la abreviatura CJ.

Siglas

CJ	<i>La ciencia jovial</i>
FW	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i>
HH	<i>Humano, demasiado humano</i>
KSA	<i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe</i>
KSB	<i>Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe</i>
MA	<i>Menschliches, allzumenschliches</i>
VM	<i>Vermischte Meinungen und Sprüche</i>
WS	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i>

Obras de otros autores

- Günther, Abel, Salaquarda, Jörg (ed.) (1989), *Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, Berlin/Nueva York: de Gruyter.
 Ansell-Pearson, Keith J. (1988), "The Question of Lange's Influence on Nietzsche", en: *Nietzsche-Studien* 17, pp. 539 - 554.
 -- (ed.) (1991), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres/Nueva York: Routledge.
 Bohrer, Karl Heinz. (ed.) (1983), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M.
 Brusotti, Marco (1997), *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter.
 Bubner, Rüdiger, "Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft eines Gegensatzes" (1986), en: W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/M: Suhrkamp, pp. 64-84.
 Crawford, Claudia (1988), *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter.
 Donnellan, Brenda (1982), *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn: Bouvier.
 Früchtel, Josef (1992), "Ethik und Ästhetik. Eine nachmetaphysische Attraktion", en: *Philosophische Rundschau*, 39. Jahrgang, 1992, Heft 1 - 2, p. 5 ss.
 -- (1996), *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
 Geijssen, Ludwig (1997), *Geschichte und Gerechtigkeit. Grundzüge einer Philosophie der Mitte im Frühwerk Nietzsches*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter.
 Gerhardt, Volker (1984), "Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst", en: *Nietzsche-Studien* 13, pp. 374-393.
 -- (1995), *Friedrich Nietzsche*, München: Beck.
 Grau, Gerd-Günther (1989), "Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant", en: Günther Abel, Jörg Salaquarda (eds.), *Krisis der Metaphysik: Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*, Berlin/Nueva York: de Gruyter 1989, pp. 215 - 257.
 Habermas, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
 -- (1983), "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung - nach einer erneuten Lektüre", en: K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M., 405-431
 -- (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
 Halbfass, W. (1989), "Phänomenalismus" en: J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 7, Basilea: Schwabe & Co., p. 483 ss.

- Hanza, Kathia (2000a), "El *theorós* como viajero. Los pensamientos de Nietzsche sobre los prejuicios morales", en: Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía, Lima: PUCP, p. 448-495.
- (2000b), "Distinciones en torno a la facultad de distinguir. El gusto en la obra intermedia de Nietzsche", en: *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. LV - LVI, pp. 81-94.
- Heller, Peter (1972), "Von den ersten und letzten Dingen". *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlín/Nueva York: de Gruyter.
- Himmelman, Beatrix (1996), *Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität*, Freiburg/München: Alber.
- Jähmig, Dieter (1975), "Die Kunst in der Zeit der Arbeit' (Nietzsches 'Bayreuth-Gedanke)" en: *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*, Colonia: Du Mont, p. 161-196.
- Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Lange, Friedrich Albert (1866), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (primera edición: Iserlohn), Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.
- Lutz-Bachmann, Mathias (ed.) (1985), *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M: Knecht.
- Nehamas, Alexander (1991), *Nietzsche. Leben als Literatur*. Göttingen: Steidl (versión original: *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press 1985).
- Ottmann, Henning (1985) "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung", en: Josef Simon (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1985, 2 tomos, t. 2, pp. 9 -34.
- Platón, *Gorgias*, Buenos Aires: Eudeba 1967.
- Reuber, Rudolf (1988), *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*, München: Fink.
- Ritter, Joachim (ed.) (1971 ss), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea: Schwabe & Co.
- Rorty, Richard (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: University Press.
- Salaquarda, Jörg, (1978), "Nietzsche und Lange", en: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), p. 236-260.
- (1979), "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche", en: *Annali* XXII, 1 (1979), pp. 133 - 160.
- (1984), "Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung", en: *Nietzsche-Studien* 13, Berlín: Walter de Gruyter, pp. 1-45.

- (1985), "Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie", en: M. Lutz-Bachmann, *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M: Knecht, pp. 27-61.
- (1994), "Leib bin ich ganz und gar ... - Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche", en: *Nietzsche Forschung*, Berlín: Akademie Verlag, t. I, pp. 37-50.
- Josef Simon (ed.) (1985), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2 tomos.
- Stack, George (1991) "Kant, Lange and Nietzsche: critique of knowledge", en: K. Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, Londres/Nueva York: Routledge, pp. 30-58.
- (1983), *Lange and Nietzsche*, Berlín/Nueva York: de Gruyter.
- Tugendhat, Ernst (1984), *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres: Fontana Press/Collins 1985.