

El drama nietzscheano en Robert Pippin

[The Nietzschean drama in Robert Pippin]

MARÍA PÍA LARA

Departamento de Humanidades

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa

mpl54here@yahoo.com

No deja de resultar sorprendente para quienes han seguido la trayectoria de Robert Pippin (desde su interpretación novedosa y muy cuidada de Hegel hasta este libro que hoy comento) el rango tan amplio de problemas y autores con los que este filósofo norteamericano ha lidiado. Sirva como muestra de ello el libro *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, que acaba de aparecer en castellano.

Tal vez habría que comenzar por advertir a los lectores que Pippin desarrolla su interpretación desde una perspectiva nada convencional, y cuyas afinidades con la obra de Wittgenstein —relativas a la visión de la psicología y su relación con la voluntad— no son casualidad. Al leer a Nietzsche desde un ángulo que atiende lo que se muestra en sus silencios y en su estilo aforístico o ensayístico, Pippin elabora una interpretación según la cual Nietzsche es creador de una teoría de la acción expresiva. Así, esta lectura no sólo se inspira en un paralelismo con el enfoque de Wittgenstein de la psicología (tal como aparece en sus referencias a la psicología en los aforismos 6.423 y 6.521 del *Tractatus*¹ y en las *Investigaciones filosóficas*),² sino que también nos ofrece una teoría de la acción que ha permanecido casi ignorada en los intentos anteriores por comprender la obra de Nietzsche.

Pippin nos insta a que pensemos en un Nietzsche más wittgensteiniano porque el pensador vienés advirtió que la psicología está ligada a la moral y que entre ambas puede pensarse la voluntad como un proceso de autocreación. Al utilizar la psicología como una especie de medicina contra el fracaso de la metafísica y de la cultura, Pippin recupera

¹ Dice Wittgenstein en el aforismo 6.423: “Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden. Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie. [De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.]” Y en el aforismo 6.43: “Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen [...] [Si la voluntad buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos [...]]” Cfr. Wittgenstein 1981.

² Wittgenstein 1988.

la dimensión filosófica de un Nietzsche posmetafísico pero no desligado de la herencia de ciertos moralistas franceses. Para justificar esta posición, el autor exige dejar a un lado las interpretaciones convencionales que adoptan el sentido literal de las expresiones nietzscheanas para cuestionar lo que hay bajo los usos de ciertas metáforas: el papel de las imágenes y los tropos que precisamente han quedado ocultos tras los conceptos y las categorías que han hecho célebre a este autor. Las grandes aportaciones que constituyen la teoría sobre el poder, la conexión histórica con el método de la genealogía y el tema del cuestionamiento de los valores tienen que complementarse ahora con una teoría de la acción expresiva que Pippin conecta con la teoría nietzscheana de la psicología.

Pippin argumenta que Nietzsche se concentra en la dimensión psicológica para intentar comprender lo que ocurre cuando actuamos con base en ciertos valores que expresan nuestros compromisos frente a la vida y qué clase de esfuerzo hay que construir para no perder el deseo de ser agentes (de cierto tipo de acciones), aun a sabiendas de que es más que posible fracasar en el intento. Más adelante, Pippin argumenta que la actitud negativa que Nietzsche defiende con su nihilismo puede comprenderse mejor como una capacidad radicalmente crítica que permite evaluar distintos valores tomando primero una distancia crítica (la así llamada transvaloración de los valores). Y ya que los compromisos normativos que poseemos están sujetos a cambios históricos, la psicología misma no puede apartarse de las coordenadas de esta dimensión histórica, y por eso es necesario reconocer que, si hablamos de algo así como “la voluntad” o “el poder”, estamos más bien refiriéndonos a un logro histórico-conceptual, material y social. La autocomprensión nos sitúa dentro de contextos históricos específicos, y es imposible separarnos de la semántica histórica de los valores en cuestión a menos que seamos capaces de “aceptar la medicina” que supone la crítica radical negativa. Por ello, la teoría de la acción de Nietzsche intentará sugerir que el agente es capaz de ejercer la más radical de las autocríticas sólo con la negatividad del cuestionamiento de todos los valores para así poder aspirar a la libertad.

Por lo tanto, el tema del “poder” no puede interpretarse simplemente como un impulso básico (externo o interno), sino como un proceso histórico que muchas veces se convierte en algo radicalmente distinto de lo que fue en su origen. Con la genealogía, Nietzsche trataría de construir una especie de *interpretación histórico-conceptual* sobre la lucha constante por cuestionar y disputar por el sentido mismo del término “voluntad”.

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

Pippin comienza entonces por criticar las interpretaciones que han ignorado esta dimensión en la obra nietzscheana, es decir, nos explica cómo una teoría sobre el poder que básicamente adquirió su significado como una lectura voluntarista de ese concepto es, más bien, una interpretación anacrónica que los estudiosos de Nietzsche han construido pasando por alto el antecedente que supuso el esfuerzo del filósofo que lo convirtió en precursor de una teoría psicológica que guarda cierto paralelismo con la revolución freudiana. Al mismo tiempo, estas interpretaciones anacrónicas ignoran otras influencias que fueron fundamentales para Nietzsche en relación con su concepto de voluntad y de acción.

La interpretación de Pippin recupera la forma ensayística que cultiva Nietzsche como la prueba irrefutable de la conexión interna que existe entre esa obra y los moralistas franceses como La Rochefoucauld, Pascal y, muy especialmente, Montaigne. Se trataría de plantear cómo fue que Nietzsche quiso entender el escepticismo permanente de Montaigne ante la fragilidad y los fracasos humanos sin llegar a sumirse en la desesperación pascaliana y a su eventual y trágica capitulación. Por el contrario, Montaigne se mostró como alguien ferozmente honesto, alegre de espíritu y con la suficiente sabiduría como para sentirse “cómodo en este mundo” (*sich auf der Erde zu machen*).³ Sin embargo, para poder comprender cómo logró semejante proeza, Nietzsche tendrá que retomar el cuidado o la preocupación por el mundo (*Sorge*) con una vena erótica (el deseo), carnal y material. Y éste es el segundo argumento de la interpretación de Pippin: se trata de describir a un Nietzsche más ligado no sólo con la forma ensayística de los moralistas franceses, sino también con sus esfuerzos por transitar por espacios en los que el proceso mismo de calibrar lo que importa en la vida no puede considerarse simplemente una tarea teórica, sino que es, sobre todo, erótica. El corazón (y el eros) está tan comprometido con esta empresa de la acción que ya nada es posible sin la dimensión vital del deseo y de la seducción comprendidas en la voluntad. Así, Pippin termina por afirmar lo siguiente:

esta imagen brinda simultáneamente la prioridad del tema psicológico, la centralidad del eros en esta afirmación y la insuficiencia de la filosofía, así como la necesidad de escribir de forma diferente cuando ya uno se ha dado cuenta de que esta insuficiencia ha ocurrido.⁴

³ Pippin 2010, p. 11.

⁴ Pippin 2010, p. 13.

Por ello, los filósofos, como los amantes, tendrían que seducir, pero junto con ese esfuerzo por lograrlo estará siempre la posibilidad de fallar o de no saber hacerlo bien, como los amantes torpes (*clumsy lovers*).

Si en la lectura convencional que se ha hecho de Nietzsche lo que aparece es la cuestión de que las mujeres son las que dominan porque son ellas las que saben seducir, Pippin insiste en que esta versión no sólo está incompleta, sino que, de hecho, es engañosa. Las imágenes del eros y del corazón que Nietzsche utiliza de manera frecuente deben conectarse más bien con la filosofía como una clase de amor tan erótico que casi podría sentirse como “divinamente erótico”.⁵ Contra la historia de Diotima y Sócrates, el Nietzsche que busca el eros ligado a la acción ahora se encarnará en la capacidad de ir más allá de las frustraciones y de saberse cómodo en la inestabilidad de los cambios históricos y de la evolución semántica de los valores. Éste es el modelo en la obra de Montaigne; de ahí la capacidad de comprender que la actitud negativa (o el ascetismo) es la única vía que no teme a la transitoriedad de la vida y que puede encontrar “la revancha contra el tiempo”.⁶

El tema del gran fracaso filosófico o la negatividad que Nietzsche aborda se ha denominado “nihilismo”. Sin embargo, según Pippin en esto también hay que matizar, pues de lo que se trata es de retomar la famosa apuesta pascaliana⁷ ahora enfocada en la capacidad de mantener el deseo para posibilitar la acción, es decir, de poder situarse en la vida con la voluntad aun sabiendo que es posible fallar, pues uno tiene que apostar por ella aún cuando el fracaso sea más que posible. Así, el denominado “problema de Montaigne” se refiere entonces a la conciencia crítica e histórica que se ha radicalizado como autocrítica en la modernidad y que ha dado fin a la metafísica. Por ende, ya no puede regresarse a los tiempos de Montaigne. Por lo tanto, nuestro autor insiste en que Nietzsche abordará el tema de la voluntad y el de su funcionamiento con la conexión entre la psicología y la acción en conjunto como el gran tipo de proeza histórica de la que puede ser capaz el agente social.⁸ Esta teoría de la acción intentará hallar una combinación específica entre una alegría que se tamiza con la seriedad (o *gravitas*), es decir, con un tipo de pesimismo que es a la vez, una for-

⁵ Pippin 2010, p. 16.

⁶ Pippin 2010, p. 18.

⁷ Pascal sugería que era más prudente no negar la existencia de Dios, porque si existía nada podría pasarle a alguien que no lo negó, pero si lo negaba, podría esperar el castigo debido a su falta de fe.

⁸ De ahí la mala comprensión del aforismo “Dios ha muerto”.

taleza que permitiría al agente soñar sin tener que dormirse. Ahí reside la gran tensión o el dilema del eros y de su permanente insatisfacción.

Así es que llegamos con la Modernidad a la famosa expresión nietzscheana “Dios ha muerto”. El fin del relato metafísico es la muerte del relato moderno de la filosofía. Este diagnóstico negativo nietzscheano se expresa mejor con la descripción que hace de la culpabilidad narcisista (judeo-cristiana) y su blanco es crítico porque es teatral y desmenuza la autosatisfecha pose del supuesto libre pensador ilustrado como una caricatura que debe olvidarse. Para Nietzsche, el instinto de libertad reside en la capacidad para resistir y en convertir a la voluntad del poder en la dimensión historizada de la crítica negativa más radical. Para exorcizar ese fracaso es necesaria una teoría de la acción, pero la psicología de Nietzsche parte de una forma muy diversa de comprender al agente, pues son sus acciones lo que cuenta y no su justificación. La famosa expresión de que Prometeo creó la luz al desearla contiene el núcleo de esta teoría. Somos lo que hacemos. Así llegamos al argumento central del libro con la afirmación que enuncia que, para Nietzsche, “la acción lo es todo”.⁹ El trabajo de Pippin como intérprete será problematizar la necesidad de destruir las formas convencionales con las que tendemos a pensar en el agente de la acción ligado a los antecedentes de ella: sus intenciones, sus creencias, sus valores, la disponibilidad del sujeto y de su voluntad. Para Nietzsche, no hay ningún substrato detrás de la acción; esa idea es solo una ficción. Se trata entonces de una teoría de la acción expresiva contraria a toda teoría ligada a la causalidad intencional.

El argumento crítico de Pippin es que Nietzsche no puede separarse tan fácilmente de la relación diádica entre el agente y su acción, pues aun la noción de expresión presupone una comprensión de cómo el autor puede encarnarse en su acto. Para el filósofo norteamericano ésa es la clave del problema nietzscheano. Dicha acción no es cualquier acción, sino la acción de un agente en particular. Y la dificultad estriba entonces en cómo comprender la relación entre el agente y su acción sin caer en causalismos. La respuesta de Nietzsche sería plantear que es posible comprender esta forma de acción si uno se remite a cómo la madre queda reencarnada en la figura del hijo, pero sabiendo que el hijo es independiente de ella una vez que ha nacido. Sin embargo, para Pippin ésta es la dimensión más problemática de Nietzsche, pues aun aceptando que es posible una teoría de la acción expresiva, existen otras

⁹ “Das Tun ist alles”, Pippin 2010, p. 97. En la versión de Pablo Loza se traduce como “el obrar lo es todo”.

dimensiones de la acción que no pueden soslayarse, tales como el tema de la responsabilidad. Sin embargo, para Nietzsche la inseparabilidad del agente y de sus actos se expresa mejor en la capacidad del poeta de producir un buen poema. Si erra en ello, no se trata del fracaso de sus intenciones, sino de lo que él es capaz de hacer porque eso es precisamente lo que lo define.

Curiosamente, Hannah Arendt retoma esta concepción nietzscheana de la inseparabilidad de la acción del agente en su polémica obra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.¹⁰ A pesar de que ha sido muy mal comprendido, en la primera parte de ese libro Arendt excluye las intenciones del agente (Eichmann)¹¹ y propone la consideración de la incapacidad del agente de calibrar sus acciones por falta de juicio (sin que ello deslegitimara la decisión de los jueces de condenarlo). Sus actos fueron los que dieron el peso a la ley para poder establecer su culpabilidad y la condena respondía a ello. Quizá lo más interesante de esta conexión entre Arendt y Nietzsche sea que ambas posiciones presentan una versión expresiva de la acción. Sin embargo, Arendt pensaba que esa concepción debería complementarse con una teoría de la responsabilidad ligada al juicio, y ésta parece ser la gran diferencia entre ambos. Esta perspectiva de la responsabilidad no se le escapa a Pippin cuando cita en un pie de página la cuestión de cómo la responsabilidad legal ha resuelto el problema del agente y sus intenciones.¹² La ley en ciertas versiones considera que no importan las intenciones, sino la responsabilidad de los agentes (es decir, lo que se juzga ya ha ocurrido).¹³ Pippin profundiza mejor la ambición de Nietzsche y por ello intenta encontrar la forma en la que el filósofo alemán puede proponer su teoría de la acción recurriendo a Spinoza, para quien la contemplación de algo que ha ido mal sólo puede permitirle al actor exclamar algo así como “esto no tuvo que haber ocurrido” (expresión que, curiosamente, también se halla en la obra de Arendt cuando trata sobre el tema histórico de Auschwitz)¹⁴. Es más bien la decepción y la tristeza las que reemplazan a la culpa en la teoría de la

¹⁰ Arendt 1992.

¹¹ Según Arendt: “En el juicio están sus actos, no el sufrimiento de los judíos, no el pueblo alemán o la humanidad, ni siquiera el antisemitismo o el racismo” (la traducción es mía). *Cfr.* Arendt 1992, p. 5.

¹² Véase Pippin 2010, p. 76 (la cita a pie de página es la más instructiva de las dudas de Pippin). Véanse también las citas de la p. 80 donde Pippin discute el “sentido de responsabilidad”.

¹³ Pippin 2010, p. 81.

¹⁴ Arendt 1994, p. 308.

acción de Nietzsche. Para este pensador, el autoconocimiento no puede ser observacional, sino que es interpretativo, es decir, lo que importa es cómo se describen las acciones que ya han ocurrido, cómo se interpreta el sentido de éstas como algo histórico, cambiante y falible. Cualquier ficción con la que intentemos justificar nuestras acciones será razonable sólo a la luz de cómo esas acciones abren o no las posibilidades de un futuro y por ello adquieren su sentido. De esta forma, la cuestión de la acción tendrá que correlacionarse con una comunidad histórica y con sus juicios a posteriori. De nuevo parece desprenderse de esta interpretación de Pippin muchas similitudes con el proyecto de Arendt, aunque Pippin lo relaciona más bien con el de Hegel. La diferencia entre ambos autores —Nietzsche y Arendt— estriba en que mientras que para Nietzsche dominar y empoderarse consisten en adoptar nuevas reinterpretaciones que ganan tracción en el sentido de convertirse en significativas para la comunidad y por eso se abren al futuro, para Arendt, esas significaciones históricas y contextuales de las acciones expresivas tendrán que poder convertirse en parte de los juicios reflexivos de la comunidad política (aun sin la participación posterior del actor pero con la posibilidad de cuestionar si el juicio del actor pudo ser adecuado o errado). Por eso, Arendt elige este camino apelando a la creatividad de los autores e historiadores que son los que realmente pueden captar mejor el sentido de las acciones pasadas de otros agentes con sus relatos históricos o literarios.¹⁵ Sin embargo, Nietzsche se resiste a concebir de esta forma a la acción porque incluye una clase de separación *a posteriori* entre el agente y su acción. En la interpretación de Pippin, éste afirma que Nietzsche rehúye todas estas formas de considerar la acción, y lo que aparece en su lugar es esta gran tensión sobre la fragilidad de toda norma humana y la enorme gama de fracasos con las que nos enfrentamos. Es un proceso que contempla una dialéctica fuerte entre la afirmación de la voluntad de poder y su negación, algo así como “el tener y no tener”. Contrariamente a Arendt, para quien la comunidad es determinante para juzgar (e interpretar) las acciones humanas, la versión concluyente de Pippin sobre Nietzsche se halla más cercana a la teoría de madurez de la última etapa de Michel Foucault,¹⁶ para quien el poder como el resistir son expresiones de la libertad y ambas son

¹⁵ Para Arendt, quien defendía una perspectiva sociológica de la acción, ésta no podía pensarse como si perteneciera al actor, quien nunca sabía el fin de antemano ni sus consecuencias. Lo único a lo que podía aspirar sería a iniciar la acción; de ahí su valor o coraje y por eso es también una teoría expresiva de la acción. Véase Arendt 1958, p. 186.

¹⁶ Véase Foucault 1988.

empresas individuales autoafirmativas. Sin embargo, para Nietzsche lo paradójico es que el logro del agente requiere de una clase especial de autorrelación intencional con los actos propios, la cual comprende tanto una actitud afirmativa como su potencial de insatisfacción. Se trata de un estado de extrema tensión, y por eso Pippin afirma en este libro, contradiciendo a los intérpretes habituales de Nietzsche, que la voluntad de poder no tiene que ver con la noción de poder tradicional, pues se trataría más bien de ser indiferente a ese poder y de lograr así sobreponerse a la radical autoconciencia del posible fracaso de la acción exorcizando la inmovilidad. Y claro, sólo los *Übermenschen* son los sujetos capaces de convertirse en este tipo agentes.

Es indudable que este libro de Pippin es un intento de dejar atrás el legado de Hegel y de traernos al presente a un Nietzsche que pueda permitirnos acometer la urgente tarea de problematizar una teoría de la acción que pueda servirnos para los retos de la vida contemporánea. Y para ello es necesario recalibrar el papel de la psicología y el de la voluntad. Sin embargo, esta interpretación no pretende evitar las tensiones internas de la propia teoría y por ello resulta importante la conexión que Pippin establece entre Nietzsche y Montaigne y los otros moralistas franceses. Así pues, el Nietzsche de Pippin trataría de recuperar al legado moderno por otra vía que la que utiliza Hegel y que hoy día parece imposible. De ahí que, como en el ejemplo de la escalera de Wittgenstein, una vez que se ha logrado subir y podemos percibir con Nietzsche el fracaso de la filosofía, hemos también de desecharla y abocarnos a construir una teoría de la acción que nos permita franquear la inmovilidad a la que el pesimismo tiende a inducirnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- , 1992, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, Nueva York.
- , 1994, *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. por J. Kohn, Harcourt Brace & Company, Nueva York/San Diego/Londres.
- Foucault, M., *The History of Sexuality*, vol. 3: *The Care of the Self*, Nueva York, Random House, 1988.
- Pippin, R.B., 2010, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres. Versión en castellano: *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera*, trad. P. Lazo Briones, Paradiso Editores/Universidad Iberoamericana, México.

Diánoia, vol. LX, no. 75 (noviembre de 2015).

- Wittgenstein, L. 1981, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. E. Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid [1a. ed.: 1921].
- , 1988, *Investigaciones filosóficas*, versión bilingüe y trad. A. García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Editorial Crítica, Barcelona [1a. ed.: 1953].

Recibido el 8 de abril de 2015; aceptado el 24 de agosto de 2015.