

JEAN-LUC NANCY Y LA IMPOSIBILIDAD DEL NIHILISMO. «PASSIO NOVA»: UNA LECTURA DE LA «REDLICHKEIT» NIETZSCHEANA A TRAVÉS DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN

El pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Nancy puede ser interpretado como una tentativa firme, potente e infatigable de afrontar el problema del nihilismo en el seno mismo de nuestras sociedades contemporáneas. En este artículo tratamos de mostrar cómo su gesto filosófico puede ser percibido como el intento de desbrozar el camino de una posible «salida» del nihilismo —que ya no busca su «superación»—. Dicha «salida» está ligada a la posibilidad de un cambio de paradigma del modo de «evaluación»: no se trata de la reactivación de los valores o de introducir un nuevo sistema de valores diferenciales, sino de la afirmación de un valor «absoluto» e inconmensurable. Conquistar un sentido de la evaluación que dé a cada gesto evaluador la posibilidad de no ser medido por sistemas dados. Para ello, Nancy trata de pergeñar una «nueva figura de la verdad», exponiéndonos a una nueva experiencia del gesto evaluador y a un replanteamiento de las categorías de autonomía y heteronomía a través de un «imperativo» que se vincula menos con el ejercicio y el efecto de una imposición que con una *constitución* ontológica. Replanteamos aquí su propuesta para mostrar que esta verdad y este nuevo sentido de la evaluación se construyen introduciendo el imperativo categórico kantiano en el corazón mismo de la *Redlichkeit* nietzscheana.

Palabras clave: Jean-Luc Nancy, nihilismo, verdad, imperativo categórico, Kant, Nietzsche, *Redlichkeit*, evaluación, valor.

ABSTRACT

The thought of French philosopher Jean-Luc Nancy can be interpreted as a strong, powerful and tireless attempt to face the problem of nihilism in the core of our contemporary societies. In this paper, we try to show how his philosophical concept can be perceived as an attempt to clear the way for the possible 'exit' from nihilism – which does not seek its 'overcoming'. This 'exit' is linked to the possibility of a paradigm shift of the method of 'evaluation': it is not about the reactivation of values or to introduce a new system of differential values, but the affirmation of an 'absolute' and immeasurable value; to capture a meaning of evaluation that gives each assessing act the possibility of not being measured with given systems. Therefore, Nancy tries to sketch out a 'new shape of the truth', exposing us to a new experience of the assessing act and to a rethinking of the categories of autonomy and heteronomy through an 'imperative' that is less linked with the practice and the effect of an imposition than with an ontological *framework*. Here, we reconsider his proposal to show that this truth and this new concept of the evaluation are built introducing Kant's categorical imperative into the very core of Nietzsche's *Redlichkeit*.

Keywords: Jean-Luc Nancy, nihilism, truth, categorical imperative, Kant, Nietzsche, *Redlichkeit*, evaluation, value.

El nihilismo nos dice [...] *su verdad última y bastante atroz*: dice la imposibilidad del nihilismo.

MAURICE BLANCHOT, *L'entretien infini*

Siempre, en alguna forma y con todas las figuras, un saber del no saber, o un saber de nada, estuvo presente en la más íntima de las creencias y, quizás, como *su última y soberana verdad*. El nihilismo no ha despoblado, simplemente, el cielo y desertificado la tierra; también ha expuesto esta verdad más antigua que él mismo. La ha mostrado al desnudo; y esta desnudez es como la nueva figura de esta verdad, sin que sea posible decir si es así la última.

JEAN-LUC NANCY, *La pensée dérobée*

Introducción. Una última y soberana verdad

En el artículo titulado «Une expérience au cœur»¹ —cuyo título alude a cierto «estado del corazón» que para Nietzsche es «el reino de los cielos»—,² Nancy comienza afirmando que no desea tratar en él ni de Nietzsche ni de ningún tema de su pensamiento, sino sencillamente responder a la pregunta: «¿Qué nos dice Nietzsche, hoy?». No hay ningún error tipográfico por el que se habrían incorporado indebidamente a la frase un cortejo de comillas. La pregunta a la que Nancy afirma querer responder está entrecomillada, pero ninguna nota al pie nos ofrece una pista sobre su procedencia, ni se nos dice nada acerca del motivo por el que la frase aparece así flanqueada. Sin embargo, las comillas constituyen una llamada de atención apenas perceptible, la sollicitación inaudible que hace temblar la frase y, con ella, todo el texto —en una primera lectura podrían pasar por completo inadvertidas y la pregunta aparecería, en consecuencia, como una cuestión *de* Nancy—. De hecho, y careciendo de indicación, solo algún tiempo más tarde y de manera anecdótica y azarosa hemos llegado a saber que esa frase es, en efecto, una cita, una cita que en su aparente eventualidad ofrece y resguarda, ocultándolos solo a medias, *grandes* acontecimientos a los que alude de manera no explícita. Y si nos referimos a grandes acontecimientos es porque, en primer lugar, la cita hace alusión a cierto «Nietzsche, hoy», título de uno de los capítulos del enorme libro de Blanchot, *L'entretien infini*, publicado por Gallimard en 1969. En la primera frase de ese capítulo, y tras el título, Blanchot vuelve a retomar sus propias palabras para formular la pregunta: «Qu'en est-il de Nietzsche, aujourd'hui?». ³ Y, a continuación, reflexiona sobre su propia pregunta:

Esta pregunta es, en primer lugar, anecdótica: concierne a la historia y la *pequeña* historia. Apunta, seguidamente, a los intérpretes y a las interpretaciones de Nietzsche, tales como los encontramos en Alemania o en Francia. Se trata, observémoslo, siempre de los nombres más *grandes*: Jaspers, Heidegger, Lukács, Karl Löwith, Bataille, Jean Wahl y, más recientemente, Fink y, en Francia, Foucault, Deleuze y Klossowski.⁴

1. Nancy, J. L. (2005). *La décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*. París: Galilée. El artículo apareció por vez primera en Nancy, J. L. (2002), «Une expérience au cœur», *Lignes*, núm. 7, París: Léo Scheer.

2. «El “reino de los cielos” es un estado del corazón, no algo situado “por encima de la tierra” o que llegue “tras la muerte” [...]. El “reino de Dios” no es algo que pueda esperarse; no tiene ni ayer ni pasado mañana, no llegará dentro de “mil años”; es una experiencia en un corazón: está en todas partes, no está en ningún lugar» (Nietzsche, F. [2004], *El Anticristo*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, § 34, pág. 72).

3. Blanchot, M. (1969). *L'entretien infini*. París: Gallimard, pág. 201.

4. *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

Tres años después de la publicación de su libro, algunos de esos mismos *grandes* nombres y otros de igual talla (observemos que sigue siendo, por tanto, cuestión de la talla filosófica) no incluidos en la nómina de Blanchot —en 1972 ya habían muerto Jaspers, Lukács y Bataille; Bataille en 1962 y Jaspers en 1969, el mismo año de la publicación de *L'entretien infini*— se reunieron en el mes de julio en Cerisy-la-Salle, para debatir en torno a la pregunta planteada por Blanchot. Aquel coloquio llevaba por título una escueta interrogación: «Nietzsche, aujourd'hui?». ⁵ Bajo la dirección de Maurice Gandillac y Bernard Pautrat, participaron entre otros muchos Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Eugen Fink, Pierre Klossowski, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Karl Löwith, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy... De haber estado allí, Blanchot habría podido constatar cómo —aun por otros motivos diferentes de los apuntados por él— su pregunta volvía a ser anecdótica porque, asimismo, implicaba la historia y la pequeña historia; y porque concernía, efectivamente, a los más grandes intérpretes e interpretaciones de Nietzsche en Alemania y en Francia. Blanchot, sin embargo, no acudió a Cerisy, porque para entonces «Maurice Blanchot, novelista y crítico», ya había decidido pasar del dicho al hecho, es decir, de la vida a la escritura, con la irreductible obstinación de escribir su vida y de vivir su escritura, y se había convertido en el gran ausente, en el fantasma invisible de los círculos intelectuales franceses, para dedicarse a «escribir» su retiro, ese *retrait* de la vida, la borradura que nos impedirá saber, tratándose de Blanchot, qué está antes, si la vida o la obra, eso que él mismo anticipaba en tercera persona desde mucho tiempo antes, cuando incluía en sus libros una única nota biográfica con la que impuso su ausencia de biografía: «Su vida está por entero consagrada a la literatura y al silencio que le es propio». ⁶

Un elíptico sintagma interrogativo, por tanto, que pasa como un testigo, como un dispositivo indicador, entre Blanchot y Nancy, «¿Nietzsche, hoy?», reclama algo que se debe reavivar y que para Jean-Luc Nancy es la constatación primera del sentido: qué *sentido* sigue teniendo nombrar *hoy* a «Nietzsche», una rúbrica de la historia de la filosofía —aunque acaso ya no se trate simplemente ni de la historia ni de la filosofía—, cuando «todo el sentido se ha abandonado». ⁷ Enseguida veremos que, aunque en el artículo al que hemos aludido Nancy afirma que con su pregunta no quiere tratar un tema del pensamiento de Nietzsche, la pregunta anecdótica que le llega de Blanchot sí esta

5. AA.VV. (1973). *Nietzsche aujourd'hui?* París: Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, 2 vols.

6. Colocada en todos sus libros a partir de *L'espace littéraire*, publicado en edición de bolsillo por Folio-Essais en 1959, la fórmula «Maurice Blanchot, romancier et critique, est né en 1907. Sa vie est entièrement vouée à la littérature et au silence qui lui est propre» reemplazaba lacónicamente la habitual reseña biográfica del autor.

7. Nancy, J. L. (1993). *Le sens du monde*. París: Galilée, pág. 11.

poniendo por sí misma en juego un tema del pensamiento de Nietzsche que, paradójicamente, en el caso de Nancy abarca no solo un tema, sino que llega a infiltrarse hasta invadir todo su pensamiento. Nos referimos, claro está, al pensamiento del nihilismo. Y es que acaso el pensamiento de Nancy no sea sino una tentativa firme, potente e infatigable de afrontar el problema del nihilismo *en el seno mismo* del nihilismo de nuestras sociedades contemporáneas, es decir, de pensar el nihilismo ahí donde este encuentra su forma más extrema y, en consecuencia, *se excede*. No para ponernos a cubierto del nihilismo, como veremos, ni buscando su «superación», sino implicándose e implicándonos en un nuevo gesto como resistencia militante, en una nueva apuesta filosófica que se podría percibir como la vía para «desbrozar el camino de la salida del nihilismo».⁸ Una vía abierta quizás desde siempre, porque no es sino «el crecimiento mismo del desierto» el que podría ofrecernos «un espacio desconocido, una aridez desconocida»⁹ que contiene y encierra su propio exceso. No hay, por tanto, en el pensamiento de Nancy sino la *praxis* de un lento y constante encaminarse hacia la cima misma del nihilismo para encontrar esa «salida»,¹⁰ esa vía que sabemos «que es estrecha y difícil, pero está abierta».¹¹ A través de esta abertura, el nihilismo nos habrá entregado una verdad, una enigmática verdad que este nos ofrece y que es más antigua que él mismo. Nuestro objetivo en este artículo es, pues, trazar los rasgos de la nueva figura de esta verdad «última y soberana» pergeñada por Nancy; una «*passio nova*», la pasión de una verdad de la que, como veremos, no puede disociarse a Nietzsche, y de la que Blanchot nos habrá dado una indicación rectora a través de una singular lýtotes que declara que esa verdad última es «bastante atroz» y que, precisamente, habrá nacido del hecho de que es el nihilismo el que se retuerce y, en confrontación consigo mismo, puede poner de manifiesto su propia imposibilidad y afirmar esta verdad.

Y es que la anecdótica pregunta, seguía escribiendo Blanchot en 1969, también podría ayudarnos a considerar por qué *el pensamiento del nihilismo*, «aunque histórica, política y literariamente conserve todo su vigor», nos parece «casi ingenuo». Pero si lo parece, si dicho pensamiento *hoy* nos parece casi

8. Nancy, J. L. (2008). *Vérité de la démocratie*. París: Galilée, pág. 42.

9. Nancy (1993), *op. cit.*, pág. 44.

10. Refiriéndose al modo en que Jean-Luc Nancy afronta el problema del nihilismo, Federico Ferrari indica que «no se trata ni de superar el nihilismo ni de quedar aprisionados en él. Se trataría más bien de abrir en el nihilismo un agujero tan profundo que llegaría hasta su intimidad, la cual se revelaría no ya como un vacío que todo lo engulle, sino como una abertura que deja aparecer una nueva experiencia de la presencia y de su sentido. Es como si Nancy nos sugiriera caminar hacia el otro extremo de un agujero negro, ahí donde la materia engullida renace a una nueva vida» (Ferrari, F. [2009]. «Une distinction aristocratique». *Europe*, núm. 960, pág. 285).

11. Nancy (2008), *op. cit.*, pág. 21.

ingenuo, es «a causa precisamente de las *verificaciones* que recibe del tiempo», matizaba Blanchot.¹² Con esta frase se nos estaría indicando, obviamente, lo que *hoy* podemos *verificar* por nosotros mismos y que experimentamos sin tregua: que la nada se radicaliza, que «el desierto crece», que es el clima más familiar de nuestro tiempo y que, efectivamente, hoy como en 1969 conserva histórica, política y literariamente todo su vigor. En estos términos escribía Nancy, en 2001, en *La pensée dérobée*:

«Ausencia de sentido y de objetivo», ésta es la característica del nihilismo [...]. Esta ausencia la conocemos a partir de ahora como el clima más familiar del mundo que habitamos, y cada día nos preguntamos si todavía «habitamos» y si hay verdaderamente un «mundo». Incluso las representaciones que se quieren positivas son pensamientos de lo que no va a ninguna parte: los grandes espacios de la «comunicación», las redes del «saber generalizado», las trayectorias del «siempre más lejos, más rápido». En cuanto a las otras representaciones, se complacen en deplorar o en asustar describiendo y denunciando un enorme sistema de poder entregado al control general de la vida, de la conciencia, del discurso y de la conducta sin ningún otro objetivo que el doble crecimiento indefinido del beneficio y de la capacidad técnica [...]. Empleamos con facilidad para esto términos aproximativos, cuyo concepto corre el riego de reducirse a su resonancia inquietante, tales como «biopoder», «antropotecnica» o «poder mediático», designando todos ellos un monstruo frío que se devora a sí mismo en la irrealidad del dinero, en la de una simulación o una falsificación de lo real y, finalmente, en una dominación ni siquiera provista de gloria, sino solamente de plusvalía.¹³

Por supuesto, estas representaciones son muy precisas y justificadas, aunque Nancy siempre se ha mostrado muy crítico con todos aquellos discursos que, limitándose a ser una «denuncia conjuratoria», se conforman con *verificar* y permanecen sin embargo sometidos a la misma lógica denunciada.

Si las denuncias repetidas así no carecen, ciertamente, de objeto, esos registros de discurso no constituyen todavía un pensamiento. Ante todo, ignoran o evitan reconocer lo que, en el proceso global al que acusan, saca cada vez más a la luz, de manera paradójica, una autodenuncia del proceso, el testimonio de su vagabundeo indefinido y de su incapacidad de pensar su propia contradicción (puesto que estuvo siempre arrastrado por una cultura de los fines, de los proyectos, de los cumplimientos, ¿cómo mantiene su falta de resultados constitutiva?). Pero de manera todavía más fundamental, semejantes discursos acusadores (y nostálgicos) no se someten a la prueba de la verdad: es decir, ahí no se planta cara al verdadero destino del

12. Blanchot (1969), *op. cit.*, pág. 201 (la cursiva es nuestra).

13. Nancy, J. L. (2001). *La pensée dérobée*. París: Galilée, pág. 160.

pensamiento, que es siempre afrontar el límite donde cesa todo «objeto» de pensamiento y donde una existencia se experimenta [...]. En ese sentido, el pensamiento tiene siempre que ver con una y con otra forma de una «nada»; ahí donde se cree lo más a menudo y demasiado fácilmente que tendría que ver con algún dato disponible en el que poder respaldarse, como una «naturaleza», una «autenticidad» o unos «valores».¹⁴

Ciertamente, las *verificaciones* que recibe del tiempo hacen parecer al nihilismo una ingenuidad, pero no hacen de él todavía un pensamiento, puesto que, como vamos a ver enseguida, pensar *obedece* a una secreta intimación por la que el pensamiento se transforma para sí mismo en algo irreconocible. Para plantar cara al verdadero destino del pensamiento, tal y como indica Nancy, el discurso debe someterse «a la prueba de la verdad», tocar el límite donde se acaba el «objeto» de pensamiento y donde «una existencia se experimenta». El pensamiento tiene siempre que habérselas necesariamente con su exposición a «nada». No es, por tanto, de su *verificación* con el estado de cosas reales de donde el nihilismo obtiene su verdad y puede constituir un *pensamiento*, sino, como veremos más adelante, de la exposición a «nada» *del pensamiento*, esto es, de su confrontación consigo y de su íntima contradicción, cuando el pensamiento toca un punto donde tiene que volverse, darse la vuelta, donde tiene incluso que enfrentarse consigo para exhibir lo que hace del pensamiento un pensamiento y no solo lo que le hace pensar. De ese modo, lo «real» dejará de ser el «objeto» del pensamiento para explicitarse «sujeto» del pensamiento. ¿Hemos, por tanto, *pensado* el nihilismo? ¿Lo hemos sometido a la prueba de la verdad, precisamente a él, que despliega la ruina de las arquitectónicas de la verdad y nos abandona al desierto de sentido? ¿Hemos, en consecuencia, *pensado* sin más? Nancy estaría cuestionándose, lo que con su frase ya apuntaba Blanchot y que podemos presentar con la forma de una aporía: por ser *verificado* por el tiempo, es decir, porque el tiempo nos permite, por una parte, comprobar o examinar una verdad del nihilismo, porque el tiempo lo *verifica* y lo vuelve así *una verdad* verificable, el nihilismo nos parece casi ingenuo y «como el sueño todavía tranquilo de una época “mejor”». ¹⁵ El nihilismo, por consiguiente, nos entrega una verdad como *correspondencia*, como *adæquatio rei et intellectus*, como la adecuación de un juicio y de un enunciado con algo real, con un estado de cosas; y, aunque esa verdad todavía puede aparecérsenos, por tanto, con la apacible ingenuidad de una *verificatio*, es de *otra verdad radicalmente diferente* de lo que se trataría —y, quizás, ya en absoluto apacible o ingenua—, otra verdad que se nos entregaría con ésta, una verdad que, de algún modo, estaría *difiriendo* indefinidamente la referencia de su veracidad y su

14. *Ibíd.*

15. Blanchot (1969), *op. cit.*, pág. 201.

verificación, una verdad que se retira del todopoderoso imperio de la verdad: «no se trata de una *sustitución* de una verdad por otra, o de la no verdad de la verdad, sino de una *extracción* de ella fuera de sí misma».¹⁶ Así pues, lo que se juega aquí, y que concierne a otra de las interpretaciones de Nietzsche, la de Jean-Luc Nancy a propósito del pensamiento del nihilismo, es que, por una parte, al encerrar su propia contradicción, al volverse contra sí —«el nihilismo es ambiguo»,¹⁷ según la célebre conceptualización nietzscheana—, su propio movimiento nos ofrece su propio exceso, nos entrega por sí mismo esa «salida» que nos permitiría dejar a un lado las tercas aspiraciones de superación y, por otra parte, por su propia capacidad de volverse contra sí, puede también entregarnos esa verdad más antigua y que afirma su imposibilidad. Adelantamos, además, lo que ahora, sin más explicación, no puede aparecer sino bajo la enseña de una provocación: que esa verdad es de «esencia moral», que tiene un «sentido moral», que es una «verdad moral». Esta verdad, ya no estará articulada esencialmente como un poder, como una verdad todopoderosa, sino como lo que en la verdad *no se deja saber*, como lo que no se deja saber, «un saber del no saber, o un saber de nada», y, sin embargo, va a *imponerse* y va a imponerse como la verdad y «porque *es* la verdad», por decirlo con Nancy, porque la verdad no es solamente la verdad, es algo más que verdad y *otra cosa diferente* de ella misma.

Eso otro de la verdad en la verdad, lo llamo, por tanto, «la verdad imperativa» porque me gustaría tratar de mostrar que es con la forma del *imperativo* [...] como esa «otra» verdad se extrae —o quizás sería preciso decir que comienza a extraerse, pero también que ha comenzado a extraerse siempre-ya— de la verdad en el sentido que le damos siempre, es decir, en su sentido teórico, filosófico, tanto como científico o teológico; en resumen, tomando el concepto de Heidegger, de la verdad de la onto-teo-logía.¹⁸

1. La verdad imperativa

Y es en este punto donde entran en juego las reflexiones nancyanas sobre un *imperativo* que, como escribe Nancy, es categórico porque «*categoriza a su destinatario*». «Categorizando» a su receptor, el imperativo «afirma su libertad, le imputa el mal y lo destina o lo abandona a la ley»; y es así, bajo esta triple constricción, como «el imperativo *categoriza* en el exceso de cualquier categoría» haciendo de nosotros «seres obligados». Y en ese punto, donde pa-

16. Nancy, J. L. (1983). *L'impératif catégorique*. París: Flammarion, pág. 90.

17. Nietzsche, F. (1998). *Nihilismo: escritos póstumos*. Gonçal Mayos (ed. y trad.). Barcelona: Península, pág. 66.

18. Nancy (1983), *op. cit.*, pág. 90.

radóticamente esa obligación parecería chocar frontalmente con nuestra autodeterminación, propicia, sin embargo, que nuestra autonomía aflore encontrando su única posibilidad en dicha heteronomía. Una imposición que, en definitiva, para nuestro *ethos* moderno es ajena y constituye la más radical extrañeza. El «imperativo» acarrea el mandamiento absoluto, el gesto coercitivo, y lo que constituye su reverso: la obediencia y la sumisión, antítesis manifiestas e inadmisibles de la libertad por la que nos definimos. El *imperativo* suprimiría, por tanto, la libertad de la iniciativa, y el *imperativo categórico* suprimiría la libertad de la deliberación. Y juntos eliminarían, por lo demás, la libertad de la autodeterminación. El imperativo de nuestros imperativos tendría que consistir, en consecuencia, en que los verdaderos imperativos no *deben* tener el carácter de la constricción, de la exterioridad, ni vincularse con el ejercicio de una orden, de una obligación o de su acatamiento sumiso. No se tratará, pues, de reactivar el imperativo categórico, sino de mostrar y demostrar la «insistencia» del imperativo para nuestro pensamiento.

Y es en el sentido de esa ajena extrañeza en el que Nancy nos recuerda que, en su alejamiento mismo, el imperativo permanece lo más cerca posible de nosotros constituyendo nuestra «hantise». *Hanter*, en francés, es un término anfibológico que, por una parte, significa la frecuentación de lo familiar y de lo habitual y, por otra, se hace eco de lo que frecuentando el espíritu no lo hace sino para asediarlo y no darle reposo, como una obsesión, algo similar a lo que la lengua alemana describe como *unheimlich*: lo inquietante cotidiano, lo familiarmente extraño. Dicha *hantise* hace que el imperativo se nos imponga no con el ejercicio de un mandato, ni nos vincule con él, en consecuencia, a través del carácter de una subordinación. De algún modo, la obsesión, el asedio, la forma en que se manifiesta como nuestra *hantise* hace del imperativo categórico algo así como un *imperativo salvaje*:

No puede tratarse de domesticar la extrañeza del imperativo, ni de apaciguar su obsesión [...]. El imperativo no se domestica; y es también la marca de la obsesión: ésta es por definición la cosa doméstica imposible de domesticar. No entra en la economía que asedia [...]. No habitamos ciertamente en el imperativo, habitamos *bajo* el imperativo.¹⁹

El imperativo *categoria* a su destinatario, lo sitúa bajo su ley en el sentido de que ese destinatario es un receptor que solo puede ser «*categoria*do por lo otro», *categoria*do desde la alteridad de lo otro. A esto se refiere Nancy cuando alude a la procedencia etimológica del término griego *kategorein*, que significa «acusar», «decir la verdad acusadora de alguien y, a partir de ahí, afirmar, imputar y atribuir». Retengamos ahora para más tarde que ya sabe-

19. *Ibid.*, pág. 11.

mos algo de cierta verdad que perseguimos: la verdad es acusadora y es así como se «revela», se «descubre» y se «manifiesta» —otros tantos significados de ese verbo griego—, es acusadora y tiene la forma de un imperativo, en consecuencia, esa *otra verdad de la verdad* que Nancy busca podrá extraerse, ya no solo en general de la verdad de la onto-teo-logía sino, más precisamente, del imperativo categórico, *de la verdad del imperativo categórico*. En su artículo «La vérité impérative», Nancy se empeña en mostrarnos que es con la forma de un imperativo como esta «otra» verdad puede extraerse.

Esta extracción debe ser rigurosa, radical, debe *sacar* «verdaderamente» a la verdad de sí misma y, así, sacarla del poder, del régimen del poder al cual está ligada. La simple palabra 'imperativo' puede ya, por anticipación y por provisión, servirnos de guía: el imperativo no es imperioso ni imperialista.²⁰

Sin embargo, es preciso aclarar que el modo que tiene esta otra verdad de sustraerse al imperio de la verdad no es por desobediencia, puesto que una verdad que escapa a la verdad es una falsedad. En lugar de obedecer a la ley de lo verdadero, es la verdad la que da la ley, una ley que es anterior a la ley imperialista de lo verdadero. Esta verdad permanece retirada, en la retaguardia de la verdad imperial y todopoderosa: «esta verdad estaría no tanto sustraída al imperio de lo verdadero como *en retrait* de este imperio», escribe Nancy. Que la verdad esté *en retrait* significa que está «retirada», pero, asimismo, este «*retrait*» remite a los recursos explotados por Derrida en *Le retrait de la métaphore*,²¹ donde la palabra francesa «retrait» alude indirectamente al sustantivo «trait», que puede traducirse por «trazo». En ese sentido, «retrait» también podría traducirse por «retrazo» y Nancy juega a menudo con esta indicación, que introduciría cierta ambigüedad en el término «retirada» para expresar la necesidad de una «retirada» que exige al mismo tiempo un «retrazado», una nueva toma de posición. Esta operación es la que Nancy lleva a cabo con la verdad: que la verdad esté «retirada» es hoy nuestro horizonte de pensamiento y de nuestro mundo de acción, es lo que nuestra época vive, pero, precisamente, algo puede extraerse de este retiro: *otra* verdad todavía enigmática.

No se trata, obviamente, de que Nancy quiera *decir* la verdad sobre la verdad —no en otra cosa habrá consistido la operación formal llevada a cabo tradicionalmente por la *teoría*—; lo que se propone es mostrar que eso no es posible y que esta imposibilidad es justamente la que nos lleva a rozar la verdad. El imperativo no quiere *decir* la verdad, el imperativo *es* la verdad.

20. *Ibíd.*, pág. 91.

21. Derrida, J. (1987). «Le retrait de la métaphore». *Psyché. Invention de l'autre*. París: Galilée.

El imperativo no quiere precisamente decir. Del mismo modo que excede las categorías del enunciado, excede las de la voluntad. Prescribe el querer y el sentido de la ley, sin querer decirlo él mismo. Las cuestiones que surgen a partir de ahí tienen todas las oportunidades de ser de esas cuestiones que, en el orden del discurso y en el de la historia, preceden la posibilidad misma de plantearlas, de articularlas. No son tampoco enigmas ni misterios: son «cuestiones» para un pensamiento completamente distinto del nuestro, es decir, completamente distinto del pensamiento de la verdad; y del poder.

Me atenderé a lo siguiente: si el imperativo es lo que surge en la retirada de la verdad [...], esta verdad imperativa surge en la retirada del Verdadero-Sujeto y como su retirada. La cuestión del imperativo [...] no conduce por tanto hacia su verdad. Lo verdadero sobre lo verdadero es ahí imposible y, sin embargo, al mismo tiempo, no es ya el lugar de una *skepsis* [...]. No hay problema criteriológico a propósito de la verdad imperativa. El *factum rationis* es una verdad *indiscutible e inverificable*: pero eso mismo es lo que nos queda por pensar.²²

No entraremos en el complejo recorrido que Nancy desarrolla hasta llegar a esta conclusión: que el imperativo no es un poder porque no tiene sujeto, no depende de un sujeto, no es el imperativo de un sujeto, sino que está enunciado desde la retirada del sujeto y no se refiere al sujeto de su enunciación. El imperativo se manifiesta «a ese acontecimiento permanente de la razón, que *hace* que la razón caiga en sí misma», dé consigo misma y se encuentre con un hecho, con un *factum rationis*; y ese hecho de la razón, que se sustrae a toda legitimación, es el hecho del imperativo categórico. No es menos cierto que, como resultado de una *insistencia* perseverante y obstinada, pensamos, pensamos algo y lo hacemos «como una prescripción incondicional». De ese modo el imperativo sobreviene, nos cae encima, es el propio hecho de su sobrevenir y, por ese motivo, Nancy puede escribir que el imperativo «pertenece al grupo de las apelaciones» y se revela a la razón como una evidencia, como una «patencia», una *patefactio* que acompaña a la verificación, pero que ya no es verificación ni depende de ella.

El *factum* es el modo práctico de ese don previo; la anterioridad de ese don es irreductible, y excede absolutamente toda posición de sí de la razón, toda representación de sí y todo dominio de sí. Es, por tanto, también el modo práctico del ser afectado de la razón. El imperativo afecta a la razón [...]. Eso significa que él le llega, como a una materia pasiva, del afuera de sí misma, de un afuera que excede toda pasividad y no se confunde sin embargo con la actividad (pues la actividad es prescrita, es el fin).²³

22. Nancy (1983), *op. cit.*, págs. 112-113.

23. *Ibid.*, pág. 22.

Es en ese sentido en el que la razón está obligada y es afectada menos por el efecto de una imposición que por una *constitución* que hace de nosotros seres obligados ontológicamente. No obstante, no debemos pensar que Nancy se está refiriendo a una racionalidad como «hecho», como una racionalidad establecida o disponible, cuando se refiere al *factum rationis*. Muy lejos de eso, el *factum rationis*, propone Nancy, «designa una racionalidad heterogénea e incommensurable a la razón en el seno de la cual, sin embargo, surge. Este incommensurable nos mide: nos obliga». Y nos obliga al respeto de la ley. Ya lo hemos dicho: obligados no por el efecto de una orden autoritaria con su reverso de sumisión, sino por una constitución. La razón como tal, como *razón pura* pensada *a partir* de su *ser práctico*, *tiene que* actuar: «Actúa...» es el imperativo que afecta a la razón como se afecta a una materia pasiva, «actúa...» es el imperativo que le llega a la razón desde el afuera de sí misma. Actuar es la prescripción, actuar como razón pura es la prescripción de prescribir, de hacer la ley, es legislar en ausencia de toda ley, puesto que, si la legislación estuviera ya dada, el imperativo no podría prescribir nada.

Existe la ley de legislar en esta ausencia de ley. Es decir, la ley de hacer un mundo ético, de formar un mundo ético —como si pudiera ser una naturaleza [...]—. Para la formación de ese mundo ético —de ese mundo sometido a leyes morales—, no hay ley, sino la ley de formarlo.²⁴

2. «Unsere Redlichkeit!». «Sobre la verdad en sentido moral» en Nietzsche

Paradójicamente, con esta exigencia «moral» entra en juego Nietzsche, porque es cierta «*passio nova*» enunciada por Nietzsche la que le va a permitir a Nancy demostrar que esta otra verdad que nos ocupa es una «verdad en sentido moral» por consistir, cabalmente, en el propósito imperativo y normativo de referirse a un valor. Sin embargo, es «otra verdad moral» radicalmente diferente lo que evoca el título de Nancy que, con la forma de una exclamación —«¡Nuestra probidad!»—, retoma un célebre aforismo de Nietzsche. Confirmando la lectura heideggeriana de Nietzsche,²⁵ Nancy afirma que, tal y como Heidegger lo sacó a la luz, el pensamiento de Nietzsche permanece sometido al régimen del valor; que la «verdad nietzscheana» se muestra de naturaleza absolutamente moral y que, en cuanto tal, no transgrede en absoluto «la determinación metafísica de la moral ni la determinación moral de la metafísica», sino que la cumple y la culmina. Heidegger comprendió la verdad nietzscheana

24. *Ibíd.*, pág. 28.

25. Hemos utilizado la traducción francesa de P. Klossowski: Heidegger, M. (1971), *Nietzsche*, 2 vols., París: Gallimard.

na no solo como «adecuación» sino como *evaluación*, y en su análisis llegó a esta conclusión no a través de la «inversión» de los valores morales en Nietzsche, sino, en palabras de Nancy, porque «mediante una travesía que alcanza el fondo de toda moral, de lo que se trata es de la asignación *del* valor en el sujeto mismo de la evaluación y de la asignación correlativa de ese sujeto en el devenir y en el caos (es decir, todavía en la *voluntad* como eso mismo por lo que devenir y caos tienen relación consigo, es decir, son *sujetos*)».

Prolongando apenas a Heidegger se puede decir entonces: la *homoiosis* nietzscheana —la verdad como asimilación y asimilación de sí— cumple absolutamente la esencia *moral* de la verdad tal como Nietzsche mismo la sacó a la luz en la metafísica. La cumple manifestando que el ideal como tal —y en primer lugar el ideal de verdad— no es en última instancia más que la evaluación del evaluador mismo; y asignando el Ser en esta autoevaluación.²⁶

En su análisis, Nancy demuestra cómo la probidad, la *Redlichkeit*, «con la cual se podría bautizar la verdad ontológica de Nietzsche», ese motivo tan constante y señalado en los textos nietzscheanos puede indicar esa «verdad en sentido moral», una verdad absolutamente diferente; y lo hace analizando el *desplazamiento* al que se somete a la verdad cuando se la enuncia, precisamente, *como evaluación*, aunque así, y como propone Heidegger, se haya culminado íntegramente la determinación moral de la metafísica. Ciertamente, no se trata de la evaluación de un sujeto, del hombre, del señor Nietzsche en este caso; si la probidad «dice lo verdadero sobre la verdad», entonces, la probidad es a su vez una evaluación:

[...] la probidad es el reconocimiento absoluto y último de la evaluación más allá de cualquier evaluador: *ella misma es* la autoevaluación. Podríamos decir: la probidad es el carácter más propio del Ser nietzscheano, en cuanto evaluación y evaluación de la evaluación.

La probidad es entonces el carácter ontológico o la ontología como carácter moral.²⁷

Pero el análisis de Nancy lo lleva a indicar que, de este modo, solo habríamos ganado una «palabra», *Redlichkeit*, para nombrar la autoevaluación fundamental, y que esta palabra «moral» seguiría confirmando el mismo resultado que obtiene Heidegger. Sin embargo, vamos a ver cómo *la probidad*, tal y como es puesta en circulación por Nancy, «excede o perturba la *homoiosis* a la cual, no obstante, responde». La *Redlichkeit* *excede* la verdad entendida

26. Nancy (1983), *op. cit.*, pág. 65.

27. *Ibid.*, pág. 67.

como «concordancia», «adecuación» o «correspondencia» con que Heidegger traduce el término latino *adaequatio* y el correspondiente término griego *homoiosis*, pero también excede la verdad que Heidegger localiza en la *aletheia*.²⁸ Acaso la palabra *probidad* sea la que nos permita, entonces, comenzar a estar cerca de esa «constitución» que hace de nosotros seres obligados «ontológicamente» a una verdad imperativa. La *Redlichkeit* sería, entonces, ese *factum rationis* de una verdad *indiscutible e inverificable*. Afirmar eso ahora, sin más explicación, es afirmar mucho todavía, pero lo que ahora sabemos es que la verdad esconde una *evaluación*, que en su secreta intimación hay también una evaluación, pero enseguida veremos que se trata de una evaluación sin medida, que es la evaluación de lo invaluable, que esa verdad es axiológica, pero que, contra toda axiología, lo que nos ofrece es un valor absoluto.

Nancy prosigue su análisis trazando dos vías para mostrar cómo y por qué la *Redlichkeit* pone en juego esa otra verdad en sentido moral «completamente distinta». La primera consiste en situar algunas de las ocurrencias de la *Redlichkeit* en el texto nietzscheano para, a continuación, marcar la función precisa que la palabra tiene en un texto de Nietzsche dedicado, precisamente, a la moral. Y lo primero que cabe destacar, aunque Nancy no incide demasiado en ello, es que estamos tratando con uno de esos términos nietzscheanos con los, que a pesar de su recurrencia o, justamente, a causa de ésta, nunca sabemos demasiado bien a qué atenernos:²⁹ tan pronto lo encontramos como una de las virtudes que caracterizan a Dionisos, el «genio del corazón», como travestido en una palabra pomposa, propia de la vieja panoplia de las mentiras y con la que sería preciso enfrentarse desde la «sinceridad excesiva» característica de los espíritus libres. Podemos encontrar el término como «una de las más recientes virtudes», como la virtud más joven, o como una de las mentiras que es preciso denunciar. Ni que decir tiene que es una de esas palabras cuya contextualización discursiva hace temblar a los traductores: «honestidad», «sinceridad», «probidad», «razonabilidad» incluso.

Nancy destaca en su texto algunas de esas ocurrencias que le van a permitir ir caracterizándola, por ejemplo, la que hace de ella «una virtud en devenir», «apenas consciente de sí misma» y que, según Nietzsche, «no forma parte ni de las virtudes socráticas ni de las virtudes cristianas».³⁰ La probidad es,

28. Véase «La verité imperative» en Nancy (1983), *op. cit.*, págs. 87-112.

29. Una buena indicación de las ocurrencias de la *Redlichkeit* en el texto nietzscheano la encontramos en Launay, M. (2009), «La probité, une vertu singulière», *Contre-Attaques*, núm. 1, págs. 39-44.

30. En el párrafo 456 de *Aurora*, Nietzsche declara que las garantías dadas por las morales antigua y cristiana a las relaciones de felicidad y de virtud no han sido jamás probas, aunque no hayan tampoco dependido de una falsificación deliberada: simplemente, dice, cuando nos sentimos desinteresados, tratamos la verdad a la ligera y nos contentamos con «ese nivel de veraci-

entonces, esencialmente virtud en devenir, «virtud, precisamente de la infatigable reevaluación que es la virtud misma». Esta indicación, como vemos, es doble: por una parte, permite, en efecto, identificar la *Redlichkeit* con el devenir mismo «como virtud», en suma, o en última instancia; pero, por otra parte, convierte también esta *Redlichkeit* en una extraña probidad que precedería en cierta manera a la verdad, de la cual debería ser el respeto y el testigo, una extraña probidad en *devenir* y nunca alcanzada, que precedería o que diferiría indefinidamente, en consecuencia, la *referencia* de su veracidad.

Otra ocurrencia que le interesa destacar a Nancy es la que hace de ella «la probidad primera del pensamiento» que incita «cada día» «a hacer campaña contra uno mismo». ³¹ Lo que podría pasar por una simple «receta psicológica de higiene» no consiste sino en «la necesidad para el pensamiento nietzscheano de contradecirse» resuelta e incesantemente, de no adosarse a sí mismo, de «no apoyarse sobre el fondo de su propia verdad, *ni siquiera en su verdad moral planteada como evaluación de la evaluación*», a través, en este caso preciso, de una virtud que también tiene la virtud de *volverse contra sí misma*, «probidad para con la probidad, la probidad *contra* la probidad». Como hemos dicho ya, esa capacidad de la virtud de revuelta contra sí, de giro, de volteo, de regreso, de retorno frente a sí misma, viene indicada también por la falta de homogeneidad conceptual con la que el propio Nietzsche se sirve de ella.

La *Redlichkeit* nombra quizás en Nietzsche a la vez la verdad moral última de la metafísica y algo que arrastra esta verdad fuera de sí misma. Si la probidad consiste, en primer lugar, en el reconocimiento del ser como devenir, consiste inmediatamente en el reconocimiento del devenir de la probidad misma. Sin duda, se apropia entonces de la esencia del devenir de la manera más fundamental. Pero lo «fundamental», aquí, da acceso a su propio hundimiento. La probidad para con la probidad, la probidad *contra* la probidad, es decir, la probidad contra la *homiosis* del devenir en su presencia [...].

La *Redlichkeit* debe quizás afrontar lo que a la vez *confiere* y *retira su verdad a la verdad*; es decir, también lo que, en todo pensamiento, *confiere* y *retira* a la vez el pensamiento: no un «impensado» que podríamos rodear y hacer propio, sino el «impensamiento», si me atrevo a decirlo así, el extravío —digamos— del pensamiento en sí mismo [...].

dad». Por el contrario, añade: «Señalemos que la probidad no forma parte ni de las virtudes sokráticas ni de las virtudes cristianas: es una de las virtudes más recientes, todavía poco madura, todavía con frecuencia confundida y desconocida, todavía apenas consciente de sí misma; algo en devenir que podemos animar o estorbar, según nuestro sentimiento» (Nietzsche, F. [1996]. *Aurora*. Traducción de E. Knörr. Madrid: Edaf, § 456, págs. 354-355).

31. «¡No reprimas jamás ni te calles a ti mismo una objeción que se pueda hacer a tu pensamiento! ¡Promételo! Esto forma parte de la probidad primera del pensamiento. Cada día debes hacer campaña contra ti mismo» (Nietzsche [1996], *op. cit.*, § 370, pág. 320).

La probidad es probidad ante la naturaleza *insostenible* del pensamiento de la verdad [...].

La probidad comienza a designar entonces, menos la autoevaluación que lo imposible, el impensable sí de la evaluación, la pérdida irrevocable de sí y del Sí en la evaluación misma. Y si la evaluación implica, en efecto, una voluntad esencial en el sujeto evaluador, la *Redlichkeit* produce quizás la voluntad de la voluntad que confiesa no quererle a sí misma.³²

La última indicación del término que a Nancy le interesa analizar la recoge de su procedencia etimológica. *Rede* (la cuenta, la *Rechnung*) es la cuenta exacta de la honestidad comercial, la cuenta bien rendida, la conformidad con el cálculo, con el *arithmós* y con el *lógos*. *Rede* es la conformidad escrupulosa con la ley. En cuanto discurso, *Rede* viene a significar, en suma, una frase cabalmente conforme con lo que dice. *Relich* es, entonces, el enunciado que se corresponde bien con aquello de lo que se rinde cuenta. «Es un discurso adecuado, un *lógos homoios*», escribe Nancy. Pero «la cualidad de la *Redlichkeit*, que es la de una persona antes de ser la de un discurso», antes de ser la cualidad de un enunciado conforme y homologado, «implica que puedo estar seguro de lo que se ha dicho», que no debo ponerlo bajo sospecha. Traducible también por «lealtad», *Redlichkeit* implica la palabra que no puede ser puesta en duda, que es evidente, que ya no depende del orden del saber o de la creencia, que es la verdad que se lleva adelante a sí misma y cuya veracidad ya no hay que *verificar*: *veritas se ipsam patefacit*.

La *Redlichkeit* no es en ese sentido la veracidad [...]. Es en cierta manera la palabra que no vale más que como palabra, pero que vale absolutamente y sin verificación. En eso, palabra al límite de la palabra, es una *virtud*, no un *discurso* [...]. La *Redlichkeit* señala al menos hacia algo anterior a la verdad y anterior al sujeto. O, así mismo, señala hacia *la verdad* misma como la ley absoluta de la palabra [...]. Esta verdad —*la verdad*— no es una *homoiosis*: la ley no es que la palabra diga lo verdadero *sobre* algo, sino que la ley consiste en que la sola palabra instala o desencadena la posibilidad de la verdad.³³

Hay, sin embargo, una ocurrencia del término que, aunque no ha sido señalada por Nancy, nos parecía importante destacar como ejemplo de ese doble movimiento «a favor de» y «contra sí» de la palabra. La *Redlichkeit* no es solo una de las virtudes más jóvenes, según Nietzsche; es también una *pasión*, una pasión nueva. Tres fragmentos póstumos consisten en tres títulos bajo los que Nietzsche había proyectado escribir una «historia de la probidad». Uno de ellos

32. Nancy (1983), *op. cit.*, pág. 71.

33. *Ibid.*, pág. 75.

estriba en el escueto: «*Passio nova* o sobre la pasión de la probidad».³⁴ La probidad es también, por tanto, una pasión y una pasión que no es una consigo, sino una tensión doble que puede dirigirse contra sí. Nancy se ha referido a esa tensión en innumerables ocasiones como empuje, *impetus*, deseo, pulsión... Incluso ha llegado a «secularizar» el término «virtud» para, despojándolo de su carga religiosa, transcribirlo como «pulsión».³⁵ Cuando Nietzsche conforma un título con esta pasión de la probidad y, al mismo tiempo, se refiere a la «probidad incluso como lo opuesto [...] a la pasión, probidad incluso con respecto a la probidad misma»,³⁶ la *Redlichkeit* no aludirá solamente a una nueva verdad, sino asimismo a una nueva pasión, la nueva *pasión de la verdad* y la nueva pasión por la verdad.

Finalmente, de entre las ocurrencias del término, Nancy escoge para formar parte de su título³⁷ la del párrafo 335 de *La gaya ciencia* que se titula «¡Viva la física!»³⁸ y cuyo texto concluye así: «y viva incluso más lo que nos *constrñe* a ella: ¡nuestra probidad!». Nancy retoma, como ya hemos adelantado, un texto que Nietzsche le ha dedicado a la moral y recupera el objetivo al que apunta el aforismo nietzscheano, que no es otro que la *crítica del juicio moral*. Se trata —escribe Nancy— «de una crítica del acto y de la forma de la evaluación moral». En dicho párrafo, la reprobación nietzscheana está dividida en dos momentos a los que Nancy apunta para darles la vuelta: la crítica de la voz de la conciencia y la crítica del imperativo categórico kantiano.

34. Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*. D. Sánchez Meca (ed.). Traducción, introducción y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid: Tecnos, 6 NV4, otoño de 1880, 6[457], 6[459], 6[461], pág. 679.

35. Nancy, J. L. (2009). *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, II)*. París: Galilée, pág. 68 y ss.

36. Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. D. Sánchez Meca (ed.). Traducción, introducción y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill. Madrid: Tecnos, 1 NV9a NVI 1ª, Notas de Tautenburg para Lou Salomé, 1[42], pág. 34. No es baladí que este texto formara parte de los que Nietzsche había consignado para hacer partícipe a Lou Salomé de su doctrina. Como nos recuerda Derrida: «La mujer (la verdad) no se deja conquistar», pues si la mujer es la verdad, ella sabe que no hay la verdad. Y esta pasión volviéndose contra sí provocará que, en adelante, la nueva figura de la verdad, lejos de aparecer representada por un desnudo femenino (la verdad ha sido representada tradicionalmente —por ejemplo, en el arte pictórico— como un cuerpo desnudo de mujer y los ejemplos posibles son innumerables. Uno entre tantos y hermosísimo: La Verdad que aparece en *La calumnia de Apeles* de Botticelli), pueda en adelante ser representada por una Lucrecia blandiendo contra sí el puñal» (Derrida, J. [1978]. Éperons. *Les styles de Nietzsche*. París: Flammarion, pág. 43).

37. Nancy (1983), *op. cit.*, «Notre prohibé! Sur la vérité au sens moral chez Nietzsche», págs. 61-86.

38. Se titula «¡Viva la física!» (*Hoch die Physik!*), pero concluye así: «*Hoch die Physik! Und hörér noch das, was uns zu ihr zwingt – unsere Redlichkeit!*» (y viva incluso más lo que nos *constrñe* a ella: ¡nuestra probidad!).

Con respecto a la primera parte de la censura nietzscheana, Nancy afirma que la probidad, en el citado aforismo, no consiste en la indicación de someterse a la física contra la moral, porque la sumisión, la *constricción* propuesta no es física, sino moral. Lo que nos fuerza a decir «¡Viva la física!» es una evaluación que llevamos a cabo por probidad. En este contexto y sin más explicación, la probidad es «la obediencia a [...] una conciencia moral», es «un juicio de valor que nos hace reconocer y alabar “la física”». No obstante, si seguimos las indicaciones de Nancy, contrariamente a lo que parece, «el acto de juzgar está aquí depurado de la conciencia de la que procede para el moralista». La alusión nietzscheana a una «conciencia intelectual» hace de nuestra probidad «una conciencia detrás de la conciencia», algo así como una «conciencia moral intelectual» que ya no es la conciencia de un sujeto que se refiere a un ideal, sino que queda depurada de toda «conciencia de sí». Según Nancy, la *Redlichkeit* es la *verdad física* que se deja «conocer y reconocer a partir de algo que no es un sujeto».

*Nuestra probidad es esta conciencia detrás de la conciencia. Es la «conciencia intelectual» de la fisiología de la conciencia moral. En ese sentido, la Redlichkeit está depurada de la «conciencia» como intimidad y certeza de un sujeto que se refiere —sin conocer la ley de ese referirse— a un ideal. La probidad está depurada de la conciencia como conciencia de sí, como conciencia del Sí en cuanto que este rendiría un testimonio moral. La Redlichkeit depende de la «conciencia intelectual», pero ésta [...] es un saber, un Wissen (la palabra no está ahí, sino el concepto, por ejemplo, en la acusación de ignorancia —Unkenntnis— de la física en los moralistas). Es el Wissen de la necesidad y así es la *verdad física* que se deja reconocer en la Redlichkeit. Se deja conocer y reconocer a partir de algo que no es un sujeto, a partir de algo que no es una conciencia de sí.*

Pero al mismo tiempo ese saber de la necesidad, de la verdad de la necesidad, se da a conocer como un Gewissen; es la palabra que Nietzsche emplea para la «conciencia intelectual» y esa palabra designa siempre ante todo una conciencia moral. Para ser claro y exacto, la traducción debería escribir: «¿Tú no tienes ninguna noción de una conciencia moral intelectual?» La Redlichkeit es una conciencia moral que no consiste sino en la conformidad con la ley de la physis. El carácter moral se desvanece o se sublima —o quizás se transvalora él mismo— en un saber de la ley de la naturaleza, saber que se da inmediatamente como evaluación, como Gewissen que evalúa ese Wissen de la legislación universal. La fisiología se convierte en axiología (pero contra toda axiología). Eso es la Redlichkeit.³⁹

39. Nancy (1983), *op. cit.*, pág. 78.

3. El imperativo categórico en el corazón de la *Redlichkeit*

Llegados a este punto, volvemos a tener que habérmolas con el imperativo categórico que es, finalmente, y como hemos adelantado, el que nos va a dar la clave sobre esta última y soberana verdad que nos ha traído hasta aquí, ya que, según Nancy, «el único medio de penetrar satisfactoriamente en el interior de la *Redlichkeit*» es «leer a Kant en Nietzsche», introducir por tanto el imperativo categórico en la *Redlichkeit*. El imperativo categórico, como es sabido, es tenido en cierta consideración por Nietzsche (Nietzsche había elogiado a Kant, el «viejo zorro», cuya «fuerza y sagacidad» lo habían sacado de una jaula que, precisamente, pudo *forzar* mediante el imperativo categórico que le permitió «extraviarse», si bien regresó con el rabo entre las piernas para volver a encerrarse en su jaula con «Dios, el alma, la libertad y la inmortalidad»), elogiado como el único caso de moral que solo presenta a título de contenido el imperativo mismo, y no ofrece sino la *forma* del juicio moral con sus miras de universalidad y de valor absoluto. Sin embargo, «Nietzsche la emprende con el imperativo categórico porque exhibe al desnudo, como prescripción moral, el acto mismo del juicio moral».

Con el imperativo categórico, Nietzsche la emprende [...] con la exhibición de la esencia del juicio que evalúa [...]. Pero habremos observado que el imperativo categórico se encuentra al mismo tiempo en una situación que se parece de manera inquietante a la de la probidad. En los dos casos, son la misma depuración y la misma radicalización las que están en juego; en los dos casos, nos encontramos frente a una «moral» cuyo contenido no es sino la forma de evaluación misma.⁴⁰

Según Nancy, es con un Kant bastante mal conocido contra el que la toma Nietzsche; la «moral kantiana» objeto de sus acusaciones es un moralismo kantiano que se queda lejos de poder *rendir cuentas* de los retos de su pensamiento. Escribe Nancy:

Nietzsche no desconoce por lo demás completamente estos retos [...]. Lo que no impide que permanezca, sin embargo, prisionero de una lectura que se parece más a la de los kantianos de segunda o tercera generación que a la de Hegel, por ejemplo. (A menos —otra hipótesis que no podemos rechazar— que todo ocurra como si Nietzsche, en última instancia, hiciera desviar adrede el imperativo categórico de su posición kantiana más estricta con el fin de poder convertirlo en el contrapunto... ¡de su propio imperativo de probidad!)⁴¹

40. *Ibid.*, pág. 77.

41. *Ibid.*, pág. 80.

¡Vaya con el nuevo viejo zorro! Nietzsche tiene que ser *ímprobo* con Kant para convertir el imperativo categórico en contrapunto de su imperativo de probidad. Extraña empresa. Nancy analiza en su texto tres consideraciones realizadas por Nietzsche en este aforismo que, a su juicio, no convienen en absoluto al imperativo categórico. Según Nietzsche, el imperativo sería el «castigo» reservado al «viejo Kant» por haber «acechado» y «apresado» la «cosa en sí». Es inútil insistir en ello, es sobradamente conocido que Heidegger mostró con acierto que Kant no «capta» ni «se traga» la cosa en sí. Por supuesto, Nancy se anticipa al reproche que podría hacersele: Nietzsche, obviamente, no había leído a Heidegger; pero lo que podemos afirmar es que sí había leído a Schopenhauer y lo menos que se puede decir es que habría podido retener de él algo diferente a propósito de la «cosa en sí». Para ello, hay que remitirse simplemente al inicio de la «Crítica de la filosofía kantiana» en el final de *El mundo como voluntad y representación*.⁴²

La falta de probidad de Nietzsche con Kant cuando aquel escribe que Kant «en su corazón, llegó a *extraviarse de nuevo* del lado de “Dios”, del “alma”, de la “libertad” y de la “inmortalidad”, igual que un zorro que se extravía de nuevo en su jaula”» se vuelve todavía más flagrante. Es negarse a la más simple lectura de Kant silenciar el estatus de los *postulados* de la razón práctica. Nancy se pregunta entonces: «¿mediante qué error o malicia se puede hacer como si los postulados tuvieran algo en común con el establecimiento del imperativo categórico, el cual está totalmente separado de ellos (no hay más que leer los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*)?».⁴³

Finalmente, nos detendremos en la tercera de las consideraciones expuestas por Nancy, y lo haremos un poco más por extenso porque es la que directamente va a entroncar con la «verdad imperativa» que nos interesa. En este tercer punto, Nancy le reprocha a Nietzsche haber caracterizado el imperativo como el «sentimiento de que “en eso todos los demás deben juzgar como yo”», cuando el imperativo, justamente, no tiene en absoluto nada que ver con semejante fórmula de egoísmo «imperialista». Al enunciar: «Actúa solo según una máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se torne una ley universal», el imperativo no indica que cada uno deba experimentar «su propio juicio como una ley universal», lejos de eso, indica «lo *inverso*», que consiste en no aceptar como juicio mío más que lo que puede presentarse como una ley universal. La conclusión de Nancy es terminante y contundente: «Nietzsche se deja atrapar en la trampa de un error», la que «consiste justamente en restable-

42. Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid: Trotta, en el «Apéndice. Crítica de la filosofía kantiana», págs. 491 y ss.

43. Nancy (1983), *op. cit.*, pág. 83.

cer el imperativo categórico bajo la ley común de una “conciencia moral” del sujeto y del carácter precisamente subjetivo de la evaluación. Ahora bien, es a esta subjetividad de la evaluación a la que el imperativo categórico se sustrae absolutamente».

A partir de ahí, ¿a qué operación deberemos decir que se entrega Nietzsche en el texto de este aforismo? Se entrega a la operación de recusar al pseudo-Kant de una moral del sujeto, y por su propia cuenta reinscribe la esencia del imperativo categórico en la *Redlichkeit*. «¿Qué dice, en efecto, la *Redlichkeit*? Que hay que —puesto que nos constriñe— reconocer la ley de la *physis*, es decir, la única necesidad que escapa a lo arbitrario y a la inconsciencia de la “conciencia moral”». Y, por otro lado: «¿Qué dice el imperativo categórico? Que no se debe reconocer más que una máxima que implique la idea de su universalidad»; y, como sabemos, en el segundo enunciado del imperativo, esta idea se determinará, según lo que la segunda *Crítica* llamará el «tipo» de la ley moral, como idea de «ley universal de la naturaleza». Por supuesto, la *physis* de Nietzsche y la naturaleza de Kant no son idénticas. Obviamente, las condiciones de producción del imperativo categórico y de la *Redlichkeit* son muy diferentes: el imperativo categórico pretende ser extraído de un testimonio de la conciencia común, la «probidad» se opone con violencia a la común conciencia de la moralidad.

Hemos sido testigos, por tanto, de cómo el ímprobo Nietzsche recusa a Kant y «por su propia cuenta reinscribe la esencia del imperativo categórico en la *Redlichkeit*». Este análisis que Nancy realiza lo lleva a preguntarse si la probidad nietzscheana no habrá consistido en afirmar, precisamente, lo que también motiva a Kant, «pero que Kant hasta cierto punto disimula (o se disimula a sí mismo)». Ahora es el turno de la falta de probidad de Kant, de su falta de probidad para consigo y para con los demás, que consiste en disimularse que lo que lo motiva es, justamente, «la *devaluación* general de toda moral en cuanto que está fundada en la representación de un ideal, de un valor y de un fin (es decir, en términos kantianos, fundada en el régimen del imperativo hipotético)». Eso, ya sabemos que recibe el nombre de nihilismo: «¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos *se devalúan*».⁴⁴ Es la *Redlichkeit*, enton-

44. «El nihilismo, un estado NORMAL.

Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta a la pregunta “¿por qué?”. ¿Qué significa el nihilismo?: *que los valores supremos se devalúan*.

El nihilismo es AMBIGUO:

- A) Nihilismo como signo de la *creciente potencia del espíritu*: como NIHILISMO ACTIVO [...].
- B) Nihilismo como *ocaso y retroceso de la potencia del espíritu*: el NIHILISMO PASIVO» (Fragmentos póstumos, otoño 1887-marzo 1888, recogidos en: Nietzsche [1998], *op. cit.*, págs. 66-67).

ces, la que permite entender mejor el imperativo categórico, y este posibilita el verdadero régimen de la probidad. ¿Por qué? Porque, como hemos visto, el imperativo no es el enunciado de un sujeto, sino que se le impone al sujeto desde afuera, «desde un afuera tan absolutamente afuera que en él se mezclan la *physis* de Nietzsche y la razón de Kant». Y, si el nihilismo es *devaluación*, entonces esta nueva verdad imperativa y proba es evaluación, *reevaluación*, pero que ya no consiste en la evaluación relativa de un sujeto, sino que se transforma en la evaluación que impone un valor absoluto, que está fuera de toda equivalencia y que ya no tiene con qué medirse. Si el nihilismo es la verdad *retirada* y lo que surge en esta retirada de la verdad es el imperativo, podremos atrevernos a afirmar, recurriendo a cierta ley de transitividad, que solo del recurso al nihilismo, del *nihil*, puede surgir algo así como un imperativo categórico. Si la probidad en Nietzsche consiste en «confesar que afronta a su vez la verdad que Kant comenzó a afrontar», esa que «se extrae» del final de la verdad, «del final del “mundo-verdad”», esa verdad inconmensurable que ya no depende de ninguna *homoiosis*, esa «“verdad imperativa” de una ética que no tiene nada de homólogo, nada de adecuado», ¿no está Kant, en consecuencia, ante el mismo abismo que entrega al nihilismo a todo aquel que es capaz de reconocer «el abandono del sentido»?

Esta verdad —imperativa y proba— ya no es un valor, ya no depende de nuestra evaluación. Pues ya no es lo que un sujeto puede «tener por verdadero» según sus necesidades o sus intereses. Es más bien ella quien *tiene* al sujeto —y no lo tiene por verdadero, si se puede decir así, lo tiene *bajo su ley*—. Y si el valor como tal es siempre del orden de lo que Kant llama el *precio*, es decir, el valor *relativo* a una evaluación, entonces la verdad de la *Redlichkeit* —de esta probidad imperativa— no tiene un valor relativo, sino, siempre en los términos de Kant, un «valor intrínseco, es decir, una *dignidad* (*Würde*)». La dignidad, o valor absoluto, escapa a toda evaluación.

La dignidad (o la nobleza, o la excelencia) es, en el fondo, lo que Nietzsche no ha dejado de tratar de pensar.⁴⁵

Lo que nos interesa también destacar es que Kant, aun con la falta de probidad del que lo disimula, comparte con Nietzsche la tarea del «pensador activo del nihilismo»⁴⁶ y que el pensamiento que se ordena según esta tarea es desbordante porque encierra su propio exceso. El nihilismo ya no reside, entonces, en el simple recurso a la nada, ni en oponer la nada al sentido, sino que se implica en un movimiento contra su propio movimiento que no consiste más que en el movimiento de confrontación con «nada» en el que el pensamiento se empeña firmemente desde que se hurta a datos, sustratos o certezas.

45. Nancy (1983), *op. cit.*, pág. 85.

46. Nancy (2001), *op. cit.*, pág. 161.

El *exceso* del nihilismo quiere decir aquí: por una parte, cómo llega él hasta la extremidad terrible de la aniquilación; por otra parte, cómo sale de sí mismo y se abre hacia un afuera. Pero esta correlación de dos lados del nihilismo [...] no remite a una articulación dialéctica. La apertura del nihilismo hacia un afuera no procede de la negación de la primera negación y no se trata de encontrar el sentido, la meta o la verdad como herencias vacantes.⁴⁷

Para contestar a la pregunta de cuyo eco se hace cargo Nancy —«¿Cómo contiene el nihilismo su propio exceso?»— es preciso que el nihilismo experimente un giro, un viraje, un movimiento de vuelta contra sí, un *retorno*. Un movimiento que no consiste ya en mirar atrás porque «el pensador activo del nihilismo no debe volverse», ha escrito Nancy; mirar atrás solo nos paraliza y nos transforma en la estatua de sal en que se convierte Lot mirando a Gomorra. No, no es el filósofo el que debe volverse, sino que es el propio nihilismo el que «da media vuelta». Es, en consecuencia, un movimiento de *retorno*, de «eterno retorno», el único movimiento capaz de afrontar el pensamiento del nihilismo.

Como escribió Blanchot, y tal como también lo entiende Nancy, el pensamiento del nihilismo solo puede leerse acompañado del pensamiento del eterno retorno, que «es el pensamiento nihilista por excelencia, aquel en el que el nihilismo se supera absolutamente haciéndose definitivamente insuperable». Blanchot y Nancy han recogido en lugares diferentes el mismo aforismo de Nietzsche.

Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin objetivo, pero volviendo ineluctablemente sin un *final* en la nada: «el eterno retorno».

Es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada —«lo desprovisto de sentido»— eternamente!⁴⁸

Para Blanchot, el pensamiento del eterno retorno puede iluminarnos con respecto a la trampa que es el nihilismo. El eterno retorno consiste en la exigencia de una ruptura contra el *pensamiento* como poder y como saber.

La experiencia del eterno retorno entraña la inversión de todas las perspectivas. El querer que quiere la nada se convierte en la voluntad que quiere la eternidad y en la cual la eternidad sin querer y sin objetivo retorna a sí misma. La omnipotencia personal y subjetiva se transforma en la impersonal necesidad del «ser» [...].

47. *Ibíd.*

48. Nietzsche (1998), *op. cit.*, pág. 53.

El nihilismo dice su verdad última y bastante atroz: dice la imposibilidad del nihilismo [...].

Pero ¿qué significa esto, este retorno? Lo que él afirma: que la punta extrema del nihilismo está precisamente donde se vuelve, que él es la media vuelta misma, la afirmación que, en el paso del No al Sí, lo refuta, pero no hace nada sino afirmarlo y, a partir de ahí, extenderlo a todas las afirmaciones posibles.⁴⁹

Sin embargo, como bien ha visto Nancy, esta afirmación no consiste en una aceptación de todo lo que llega, como si todo fuera digno de ser afirmado. La tarea del pensamiento activo del nihilismo es «extraer al existente de la aniquilación *final*» para exponerlo a la nada eterna que es lo que indica, precisamente, ese «sin un *final* en la nada» de Nietzsche: ni catastrófico, ni apocalíptico, ni meta, ni fin del mundo. Acaso lo contrario: «la existencia sin reservas y, *en ese sentido, sin fin*».⁵⁰ El pensamiento del nihilismo afrontado y confrontado con el eterno retorno permite «pensar» un saber que sabe que es un no saber, un saber que también sabe volverse contra sí. En ese sentido, y como ya hemos indicado, es también una pasión, una *passio nova*, la tensión con la que el pensamiento se vuelve receptor de su propio impulso, de su envío, de su deseo, de sus ganas de sí.

Pero llegando, de esta manera, hasta su propia extremidad de pensamiento y experimentando la dificultad de su gesto, sabe también que roza con la verdad. De esta verdad, la afirmación se hurta desde que se la roza, y es por esto por lo que es verdadera.⁵¹

La «existencia sin reservas» «y sin fin» es la existencia que realiza en el mundo la experiencia de lo que no es de este mundo sin estar, sin embargo, más allá del mundo: «es una experiencia en un corazón: está en todas partes, no está en ningún lugar». Esa experiencia es la del sentido y es la del valor, puesto que el valor es algo del mismo orden que el sentido: valer es tener sentido (aunque no necesariamente significativo) y tener sentido es valer. En esa «existencia sin reservas» «y sin fin» se da una parte incalculable ajena a cualquier requerimiento de una cultura del cálculo general. Si nuestro mundo se ha desarrollado en el contexto de la equivalencia general, si «es ante todo, en su principio, la elección de un modo de evaluación: por la equivalencia», nuestro destino está vinculado, en consecuencia, a un cambio de paradigma de la equivalencia: «introducir una nueva inequivalencia que no sea, desde luego, la de la dominación económica». Solo a través de dicha experiencia podríamos as-

49. Blanchot (1969), *op. cit.*, págs. 224-225.

50. Nancy (2001), *op. cit.*, pág. 162.

51. *Ibíd.*, pág. 163.

pirar a encontrar una salida del nihilismo: no «reactivando» valores, sino aprendiendo a pensar que la «nada» significa que todos valemos inconmensurable, absoluta e infinitamente: «Jamás un “todo es equivalente” [...]. Cada uno [...] es único con una unicidad, con una singularidad que *obliga* infinitamente y *se obliga* a sí misma a ser puesta en acto». ⁵² Una vez más, se trata de un *imperativo*, de nuestro imperativo, del imperativo de nuestros imperativos. Debemos conquistar un sentido de la evaluación, una afirmación evaluadora que dé a cada gesto evaluador la posibilidad de no estar nunca medido de antemano por un sistema dado. Solo así se sale del nihilismo, puesto que este no es sino la anulación de distinciones, es decir, la anulación de los sentidos y de los valores. Debemos aprender a afirmar y a afirmarnos con un «valor» único, incomparable, insustituible. Como ha escrito Nancy, «entrar en este pensamiento es ya *actuar*. Es situarse en la *praxis* mediante la cual se produce un sujeto transformado más que un producto conformado, un sujeto infinito más que un objeto terminado». ⁵³ Cuando el valor se vuelve *contra sí*, cuando el valor *obliga* y *se obliga*, resulta ser un valor absoluto, la *dignidad* y la *probidad* que Kant y Nietzsche, y Nancy con ellos, no han dejado de pensar.

Bibliografía

- AA. VV. (1973). *Nietzsche aujourd'hui?* París: Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle, 2 vols.
- BLANCHOT, M. (1969). *L'entretien infini*. París: Gallimard.
- DERRIDA, J. (1978). *Éperons. Les styles de Nietzsche*. París: Flammarion.
- (1987). «Le retrait de la métaphore». *Psyché. Invention de l'autre*. París: Galilée.
- FERRARI, F. [2009]. «Une distinction aristocratique». *Europe*, núm. 960.
- HEIDEGGER, M. (1971). *Nietzsche*, 2 vols. París: Gallimard.
- LAUNAY, M. (2009). «La probité, une vertu singulière». *Contre-Attaques*, núm. 1, págs. 39-44.
- NANCY, J. L. (1983). *L'impératif catégorique*. París: Flammarion.
- (1993). *Le sens du monde*. París: Galilée.
- (2001). *La pensée dérobée*. París: Galilée.
- (2002). «Une expérience au cœur». *Lignes*, núm. 7, París: Léo Scheer.
- (2005). *La décloison (Déconstruction du christianisme, I)*. París: Galilée.
- (2008). *Vérité de la démocratie*. París: Galilée.
- (2009). *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, II)*. París: Galilée.
- NIETZSCHE, F. (1996). *Aurora*. Traducción de E. Knörr. Madrid: Edaf.
- (1998). *Nihilismo: escritos póstumos*. Gonçal MAYOS (ed. y trad.). Barcelona: Península.

52. Nancy (2008), *op. cit.*, pág. 47.

53. *Ibid.*, pág. 58.

- (2004). *El Anticristo*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
 - (2008). *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*. D. SÁNCHEZ MECA (ed.). Traducción, introducción y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid: Tecnos.
 - (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. D. SÁNCHEZ MECA (ed.). Traducción, introducción y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill. Madrid: Tecnos.
- SCHOPENHAUER, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción, introducción y notas de P. López de Santa María. Madrid: Trotta.