

## El *êthos* de la promesa

### La promesa, un asunto humano

Luego de haberse desdibujado el perfil fundacional del pensar y de las acciones humanas contenido en los discursos de la metafísica, tal vez sea la proyección abierta por la promesa lo que puede alcanzar la relevancia otorgada, durante mucho tiempo, al valor trascendental de los fines postulados en las certezas de otrora de la condición teleológica asignada allí a la razón. Aunque todo ello implique un importante cambio de escenario de los propósitos y las acciones incubados en tal tipo privilegiado de palabras.

Si se tiene presente el peso concedido por Nietzsche a la promesa dentro de la historia del hombre, puede no ser irrelevante volver a detenerse ante algunas de las conexiones de sentido incluidas en ella, especialmente cuando hoy, una vez más, se experimenta alguna desazón e incertidumbre ante el valor y consistencia de la palabra filosófica misma. Es difícil no conceder que también ésta ha quedado enredada entre los estremecimientos provocados por aquello que, particularmente en los escritos póstumos de sus últimos años, él describe y anuncia como «el arribo del nihilismo», ese futuro que «habla ya en cien signos (...) que crece década tras década», y es avistado «como un torrente que quiere llegar *hasta el final*».<sup>1</sup> La vigencia actual de esa historia contada por él hace unas doce décadas impulsa a dirigir la mirada a ese otro punto de partida más lejano que antecede por muchos siglos o incluso milenios a esa narración suya más cercana a nuestro presente, y que en sus palabras queda conjugada mediante una afirmación y un par de preguntas acerca

---

<sup>1</sup> SW.KSA. 13. 11[411].

de ella: «Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*, ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?». <sup>2</sup>

Los diversos momentos del proceso de aparición entre los hombres de la promesa pondrían al descubierto la condición problemática que los ha atravesado y atraviesa en su existencia. Allí es cuando habrían comenzado a producirse aquellos puntos de inflexión entre el largo pasado aún preponderantemente animal del hombre y los primeros pasos en la decantación de lo que a éste lo iría lenta y gradualmente separando de su animalidad aún desnuda, para revestirlo con una historia todavía breve y frágil. Son probablemente esos momentos de prolongada duración en los que emergió la experiencia de un peculiar vértigo, que fue dejando grabadas sus huellas por debajo de la superficie corpórea de los hombres, en ese laberinto en gestación al que más tarde se denominó como el alma. Es cuando la memoria comienza a entrar en escena. Es el inicio de ese enigmático proceso de formación de ella. Tal vez, entre las realidades e imágenes que también podrían entregar indicios acerca de ese proceso, pudiera avistarse algún rasgo de semejanza con la formación de esos complejos espacios en los que la pleamar de las aguas saladas del océano represa las aguas dulces de los ríos que en él desembocan y, a su vez, en él se adentran durante la bajamar. En algún grado puede suceder con la memoria algo de lo que ocurre entre los límites de aquellos estuarios que allí se forman, reuniendo y separando a la vez la estable grafía de la tierra con el movimiento incesante de las olas del mar, y donde se generan esas zonas de marismas que suelen exhibir ecosistemas con una gran biodiversidad de flora y fauna.

494

Toda la larga historia de la condición humana habría quedado marcada por aquel prolongado ejercicio de la memoria de la voluntad. <sup>3</sup> Con ello, Nietzsche distingue

<sup>2</sup> GM., II, §1.

<sup>3</sup> A propósito de este tema y en conexión con lo recién dicho sobre estuarios y marismas, cabe tener presente la estrecha relación que en numerosos textos establece Nietzsche entre la voluntad y las olas del mar, así como inevitablemente entre mar y tierra. Véase CJ., §310, §124 y §240. Y acerca

algunas características suyas, como aquella a la que denomina mnemotécnica del dolor, que mostraría de qué manera en algún otro tardío momento el hombre llegó a adquirir la figura de un individuo, a la que luego designa mediante la imagen de un «fruto maduro» que cuelga del añoso árbol de la historia, una vez que logró liberarse de «la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social».<sup>4</sup> Trasladado todo esto al plano de los saberes generados posteriormente por esos hombres tardíos, lo que allí habría comenzado a configurarse de acuerdo con la denominación propuesta por él es el paso de aquel más antiguo «periodo *premoral* de la humanidad», en el que las consecuencias de una acción determinaban la cuantía de su valor, a aquel otro periodo igualmente largo en el que fue la procedencia de una acción —como «derivada de una intención»— lo que habría dado lugar al surgimiento del individuo y a que éste transitase, «tras prolongadas luchas y vacilaciones», hacia ese penúltimo periodo denominable como moral.<sup>5</sup> Un último periodo de tal condición problemática —último sólo porque puede ser el actual— se habría iniciado más tarde, cuando llegaron otros momentos en los que frente al hombre se comenzó a perder el miedo, el amor, el respeto, la esperanza en él, la voluntad de él, que dejaron a cambio la desgastada moneda suya que, Nietzsche percibe, se muestra en su tiempo en la figura del nihilismo.<sup>6</sup> Parece ser el despuntar de un momento histórico en el que lentamente se habría iniciado el descrédito del perfil bajo el que el hombre se experimentaba a sí mismo como individuo y que, tal vez, hoy es una de las instancias desde donde se procura repensar las actuales condiciones de remodelación de la subjetividad. Y junto con ello, de reformulación de las palabras de la promesa y, por qué no, de las palabras de la filosofía.

Nos parece que no sería aventurado establecer alguna conexión entre las palabras de la promesa y las palabras, los escritos de algunos de los más grandes pensadores que

---

de la referencia en forma de símil al semianimal que una vez fue el hombre, en conjunción con la conversión acaecida en algún momento de los animales marinos en terrestres, véase GM., II, §16.

<sup>4</sup> GM., II, §2.

<sup>5</sup> MBM., §32.

<sup>6</sup> GM., I, §12.

la filosofía ha tenido en su historia. Podría decirse que, al menos las suyas, han sido palabras de individuos enunciadas desde un haber asumido fuertemente la condición de tales a través de su más propio pensar, estableciendo así una notoria distancia, quizá irreversible, frente al silencio de la animalidad; aunque no sería lícito suponer que este silencio suyo signifique su desaparición. Las palabras o discursos del pensar de tantos filósofos no parecen haberse gestado sino a partir de una cierta toma de posición con respecto a lo que veían, experimentaban en su tiempo como deficitario, insuficiente o menesteroso de ser repensado, y esto con vistas a algún otro proyecto —cosmovisión o concepción de mundo, si se quisieran emplear tales términos— en el que se pudieran remediar o replantear las formas de pensar y relacionarse los hombres consigo mismos, con los otros y con el mundo que los circunda y en el que habitan. Importantes discursos de filósofos pueden ser leídos también como formas de reflexión abiertas hacia el perfil reconocible, si se quiere, de las utopías, susceptibles de ser consideradas como una variante de las promesas, o al menos de lo promisorio precisamente del pensar. Cabe decir que Platón lo hace en *La República* y en *Las Leyes*, san Agustín en *La ciudad de Dios*, Tomás Moro y Campanella en sus respectivos proyectos utópicos; así como lo sería igualmente la búsqueda metódica de la verdad en Descartes para construir sobre ella el edificio entero de las ciencias, la crítica kantiana de la razón para emprender con los recursos de la Ilustración el seguro camino de la ciencia, la fenomenología y la lógica hegelianas que han de conducir dialécticamente a la condición de ciencia del saber absoluto, o la lucha revolucionaria de clases que en Marx ha de llevar a la sociedad sin clases.

496

En cada uno de estos casos se aprecia una reflexión que procura adentrarse hasta las raíces o el fundamento mismo de lo que se considera la esencia o la naturaleza humana provista de facultades que le serían propias y, por consiguiente, se señala en ellos lo que en algún momento del porvenir debería llegar a producirse entre los hombres una vez que hagan un uso apropiado de tales recursos. Genéricamente, en ellos se trata de ver cómo hacer para que eso suceda a través de vías e instancias que permitan el acceso a y traduzcan la especificidad de lo que, en cada caso, se

establece como lo que es propio al alma o al cuerpo, a la razón y el espíritu o a las pasiones, deseos y necesidades de los hombres, para así hacer real la posibilidad de consumir esa esencia o naturaleza. En cualquier caso, y con las debidas diferencias y especificaciones que corresponda introducir, en todas ellas trasparece una peculiar estructura teleológica que marca los hechos e interpretaciones de la historia humana, apoyada en una concepción lineal y continua del tiempo.

### Hacia algunas complejidades de lo humano

Hemos aludido aquí a un punto que pareciera diferenciar la propuesta teórica de Nietzsche sobre el nihilismo respecto de esos otros discursos y palabras con sesgo utópico de la tradición de la filosofía. Es una tradición con la que precisamente él procura enfrentarse de manera radical, es decir, cortando esa historia en dos, como él señala al enfrentarse a la moral cristiana en cuanto habría descubierto en ella lo que ha debilitado y enfermado al hombre, haciéndole perder su posibilidad y tal vez su condición de llegar a ser, en cada caso, un individuo. Haber hecho luz sobre ese agente mayor del nihilismo es lo que le lleva a considerarse como siendo quien «divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive *antes* de él, se vive *después* de él».<sup>7</sup>

¿Es aún sostenible hoy esa pretensión nietzscheana, de la que bien pudiera alguien decir que no procede más que de la típica arrogancia expresada en muchos de sus textos? O bien, al margen de entrar a examinar la eventual calificación de arrogancia para esas palabras, ¿cabría ponerlas en relación con ese otro antecedente dramático de ellas, que se escucha en las palabras pronunciadas al mediodía por ese hombre frenético que lanza su lámpara al suelo en medio de la plaza pública, poco después de anunciar la muerte de Dios, interpelar a sus hechores por lo cometido, describir sus consecuencias y prometer el comienzo de otra «historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora»?<sup>8</sup>

<sup>7</sup> EH., «Por qué soy un destino», §8.

<sup>8</sup> CJ., §125.

La muerte de Dios no es, por lo pronto y en un primer momento, sino el enunciado de las palabras de un loco, de un hombre frenético que irrumpe en el mercado, palabras que ninguno de los hombres allí presentes entiende. Es la palabra de un desaforado, de uno que está fuera del foro, fuera de las evidencias que rigen en la plaza pública. Lo percibido por esos hombres como el frenesí con que aquel individuo hace resonar ante ellos una palabra inaudita sólo se sostiene en el hecho de que éste viene a romper una evidencia de la que, él entiende, ellos ni siquiera han calibrado su peso real: carecer de una palabra que sea propia y radicalmente suya —o, visto lo mismo desde un ángulo distinto, percibir allí cuánto de ignorancia inercial mueve a las que cree como suyas—. Y sin embargo, al menos uno de los propósitos de lo dicho por ese desaforado apunta a volver a darles la palabra precisamente a esos hombres de la plaza pública. Y ese propósito aparentemente simple, con el que podría iniciarse esa otra «historia más alta» —en tanto sea susceptible de asumir también el sentido terrenal, concreto de ella—, lleva a Zaratustra a percatarse de que no es aún «la boca para estos oídos». Así como igualmente él da la cara usando esa máscara cínica del desaforado para decir que, así como «el rayo y el trueno necesitan tiempo», las palabras con que anuncia un acontecimiento ya sucedido, pero todavía no percibido, requieren también de un tiempo que se haya hecho cuerpo en los hombres, es decir, de una historia efectiva que haya dejado huellas en la profundidad de la piel, para ser oídas y asumidas. El giro cínico de esas palabras muestra las dificultades existentes para percibir la inmediatez de lo que rodea a los hombres, así como el viso demencial de miopía en que puede haberse convertido para ellos aquello que, con la desmesura de un peculiar orgullo, enaltecieron lo que los separaba y distinguía de los animales: ese *logos* adquirido hacía unos pocos milenios.

498

Es la enajenación en que han vivido durante siglos esos hombres de la plaza pública la que les impide darse cuenta de la condición de deudores en que ha transcurrido su existencia, a pesar de lo mucho y diverso que efectivamente en ella y con ella hayan hecho, y que sólo ellos han hecho. Lo risible para ellos de ese frenesí del desaforado y la consiguiente burla con que enfrentan a ese frenético, son para éste exactamente

commensurables con la lejanía en que se encuentran con respecto a disponer ellos de acceso hacia una posibilidad efectiva de sí mismos, ignorada por ellos. Una lejanía que les impide acuñar palabras propias para la diversidad de experiencias tenidas en su existencia cotidiana. Por ello sólo se sienten habilitados para hacer lo que hacen cuando reciben una orden que se lo manda, por cierto, legitimada por su procedencia divina, en primer término, y subsidiariamente por una de índole humana, en tanto de algún modo comparte aquel estatuto originario. Pues para ellos, el hecho de contar con una palabra propia, algo que sea al menos equiparable con algún aspecto de la estatura de una promesa suya, sólo puede hacerse en nombre de Dios o de quienes actúan y hablan en su nombre, o bien, por haberse habituado durante largo tiempo a ello, en nombre de alguno de sus antepasados. Todo esto ha solido ocurrir, por lo demás, al margen de las argucias que ellos hayan usado y aprendido para poder sobrevivir frente a esas palabras, en último término, ajenas.

A partir de lo dicho entre los actores sobre lo sucedido en esa escena de la plaza pública, por lo pronto, se puede señalar uno de los aspectos seguramente más evidentes de la palabra de la promesa: su condición temporal. Esto es, el hecho de que con ella queda comprometida toda la amplitud, diversidad e intensidad de un futuro a través del cual el presente en el que ella es dicha pretende extenderse más allá de sí mismo, aunque sin poder dibujar por adelantado con exactitud irrecusable los personajes, hechos y situaciones que habrán de convertir ese futuro en una historia susceptible de ser narrada, analizada o interpretada en algún momento posterior. La promesa abre una temporalidad que, para convertirse en historia efectiva, requiere de un conjunto de otros componentes humanos, más terrenales, de consistencia material, que le permitan concretar, multiplicar sus posibilidades de cumplimiento.

Por eso es preciso tener presente que la promesa no es sólo una palabra, sino que con ella se indica también una *actividad*. Y aunque se pueda entender como una palabra singular, la actividad implicada por ella requiere usarla siempre en plural. Así, la promesa remite a todos los hechos y situaciones, así como a las actividades y procesos que condujeron a ella, y también a los que se derivan de ella y que hay

que considerar y examinar cuando llegue el momento en que se la quiera analizar o sopesar sus implicaciones, así como su posible cumplimiento. En el contexto inmediato de las páginas en que Nietzsche introduce el tema de la promesa, citado más arriba, se pueden distinguir por lo menos dos tipos de situaciones genéricamente diversas de esta actividad: 1) todos los distintos mecanismos, procedimientos e instancias empleados en las formas históricas habidas de la «mnemotécnica del dolor», que condujeron a un sí o a un no; lo cual significa examinar paralelamente toda la dimensión *social* y, por ello, también *política* de las decisiones y hechos que condujeron a esa mnemotécnica del dolor, la sostuvieron y la legitimaron. 2) Y ya en otro nivel, abordar toda esa «ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos»<sup>9</sup>, de «procesos de avasallamiento», de «resistencias», «metamorfosis» de las acciones, reacciones y contra-acciones que, en definitiva, exhiben la gran fluidez del «sentido» presente en cada uno de los elementos particulares de esas actividades y en sus relaciones, así como en el todo en que ellas se insertan, al igual que en «la pérdida de sentido y conveniencia» que a ellas pueda haberles afectado.

Aunque resulte una tarea compleja que seguramente exige de largos y minuciosos análisis de tipos y niveles de realidad diversos, resulta igualmente ineludible tener que asumir el examen de esa profusión de elementos y de sus conexiones implicadas en estos dos puntos, si se quiere acceder a toda la dimensión teórica que Nietzsche le otorga a la promesa en sus textos. Pues «el auténtico problema del hombre», una vez que se encuentra existiendo en esa «naturaleza» a la que más tarde se llamará «mundo», no puede reducirse a una comprensión de la promesa como siendo sólo una palabra, o como un asunto de lenguaje examinable prioritariamente o de modo privilegiado desde la estructura sintáctica o semántica suya. Y mucho antes que surgiera este último tipo de planteamientos, para Nietzsche era ya plenamente claro que sólo en tanto pueda ser abordada y entendida la palabra de la promesa como esa actividad humana marcada por el tiempo y por los hechos de la historia, con sus consiguientes

---

<sup>9</sup> GM., II, §12.

transformaciones periódicas y muchas veces aleatorias, ella puede adquirir la condición de ser y de entregar un sustento real, vigoroso, para la relación que mediante ella se abra entre un yo y un tú, entre un yo y otros o entre nosotros y ellos.

De manera que en tales palabras, en las que siempre resuenan ya actividades como las indicadas, y como consecuencia de ellas, es preciso ver que allí se expresan también formas históricas específicas del ejercicio de aquello que Nietzsche propuso como esa «teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer».<sup>10</sup> Los 11 casos enumerados esquemáticamente por él a propósito de la fluidez del «sentido» apreciable en los modos como se han aplicado «penas», castigos a los hombres, o la secuencia de esos otros 10 casos señalados en otro texto con respecto a la «paz del alma»<sup>11</sup>, son una indicación circunscrita de esa metodología histórica de la puesta en obra del pensar a partir de esta teoría suya —a la que en ocasiones califica también como una hipótesis—, que es la voluntad de poder presente en «el mundo visto desde dentro» y que quedaría así «definido y designado en su “carácter inteligible”».<sup>12</sup>

De ahí que algunas de las promesas enunciadas por los hombres a través de la historia hayan sido palabras-realidades con las que se ha modelado la condición humana y que, como tales, les haya sido *lícito penetrar* en la configuración de diversos discursos de distinto tipo y calidad con que ellos se han ido haciendo a sí mismos. Esto es, desde aquellos discursos que en los periodos iniciales de la historia condujeron hasta

<sup>10</sup> *Ídem.*

<sup>11</sup> Acerca de la primera referencia, véase GM., II, §13, y acerca de la segunda, véase Cr. «La moral como contranaturalidad», §3. El uso frecuente por parte de Nietzsche de las enumeraciones ofrecidas para delimitar un análisis posible de algunos conceptos o realidades humanas de acuerdo con el estilo de su pensar, en que pone en juego la historia y la genealogía, no lo lleva a desconocer las dificultades presentes en tales análisis, que suelen concluir en que «resulta del todo *indefinible*» la «síntesis de “sentidos”» presente en lo denominado y entendido como una unidad conceptual. A este propósito, véase la muy interesante perspectiva de lectura expuesta en el trabajo de Sabine Mainberger «La enumeración como forma artístico-filosófica en Nietzsche», en consonancia con su uso de la retórica, publicado en Germán Meléndez (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, pp. 199-214.

<sup>12</sup> MBM., §36.

la formación de la responsabilidad, la conciencia y la razón, así como a la posterior calificación moral de éstas bajo las formas de la «mala conciencia», el pecado y la culpa, operantes en las más significativas figuras del nihilismo denunciadas por él. Aunque también lo sucedido con tales palabras-realidades se encontraría en la base de esa «gran promesa»<sup>13</sup> que, desde esos primeros momentos en que le fue lícito comenzar a alejarse de su mera condición animal, aguarda al hombre en el futuro, y que Zaratustra expresa con lo que para él es sólo aún una palabra-promesa: el «suprahombre». De manera que bien podría decirse que la promesa, en cuanto palabra, sólo vendría a ser algo así como lo expresado en esa vieja imagen de la punta del iceberg, y a partir de la cual cabría visualizar algo de lo anunciado en el concepto de esa voluntad de poder que traspasa a toda la condición humana a través de su historia.

### Entrecruzamientos de lo individual y lo social

Otra dimensión que subyace a la promesa se encuentra en el hecho de que, si bien la actividad implicada en ella se hace efectiva y es constatable en las palabras de un hombre en cuanto individuo, Nietzsche no deja de recorrer analíticamente esa situación histórica inicial de los seres humanos que lo conduce a distinguir las coordenadas y puntos de eclosión del individuo. La sociedad es la gran mediadora entre el animal y el hombre, allí es donde se despliega el largo proceso de decantamiento, de «experimento» y «búsqueda»<sup>14</sup> de todas las diversas formas habidas de lo que en algún momento llegó a llamarse individuo. Pues «para vivir individualmente, primero tiene que ser altamente promovida la sociedad, y ser promovida una y otra vez —lo opuesto: en unión con ella, lo individual recibe antes que nada alguna fuerza—».<sup>15</sup> Si sus primeras acciones se perfilaron, por una parte, entre los extremos de los «actos de violencia» de una guerra y los «sortilegios de la paz»<sup>16</sup>, con todos los

<sup>13</sup> GM., II, §16.

<sup>14</sup> Z., «De las tablas viejas y nuevas», §25.

<sup>15</sup> SW.KSA., 9. 11[171].

<sup>16</sup> GM., II, §16.

mecanismos y procedimientos que desencadenan, regulan e instauran a la una y la otra, también, por otra parte, su figura singular se fue destilando en esos «*periodos otoñales* de un pueblo»<sup>17</sup> en que sus hábitos adquiridos comenzaron a ser horadados por la corrupción, la superstición y el relajamiento de lo conquistado y estabilizado alguna vez. Es esta inseparabilidad de sociedad e individuo en el proceso de formación histórica del tema y variaciones de la promesa, lo que resuena en el trasfondo de lo dicho por Nietzsche cuando se refiere al surgimiento tanto del individuo como del «Estado», y delimita al primero diciendo de él que es una «materia bruta hecha de pueblo y de semianimal (que) no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*».<sup>18</sup>

Y entremedio de las acciones de uno y de otro que modelan a uno y erigen al otro, emerge y se decanta esa acción definitiva y decisiva para cada uno de ellos —individuo y «Estado»—, así como es igualmente determinante para entender tanto la palabra de la promesa como el fenómeno entero de la vida: el *mandar*, junto al consiguiente e indispensable *obedecer*. Estos dos verbos y, por consiguiente, estas dos acciones que sostienen y con las que se construyen la promesa y la vida son también las palabras decisivas dichas por Zaratustra para que los hombres entiendan aquello que está en la base del bien y del mal<sup>19</sup>, es decir, de toda acción moral, así como, paralelamente, habría que agregar, de toda acción *política* en la que se manifiesta, por lo pronto, la existencia y la relación del hombre con el hombre en la sociedad. Pero Zaratustra califica allí igualmente las circunstancias y la modalidad en que se ejercen esas acciones de mandar y obedecer, así como la condición del ser humano cuando las asume y las hace suyas, y que se ponen al descubierto mediante las palabras de la promesa. Lo que con ellas se pone en juego es: 1) calibrar cómo y cuándo un hombre ha llegado a constituirse en individuo, si ha sido capaz de acceder a una palabra que sea suya, a una promesa a la cual obedecer, obedeciéndose así a sí mismo; 2)

<sup>17</sup> CJ., §23.

<sup>18</sup> GM., II, §17.

<sup>19</sup> Z., «De la superación de sí mismo».

asumir el hecho de que, si ha fallado en ese intento o aún no ha alcanzado a acceder a sí mismo y, por tanto, escapa de sus palabras la posibilidad de convertirse en una promesa, podrá quedar expuesto a recibir una orden a propósito de sus acciones; 3) alcanzar claridad sobre la mayor dificultad inherente a todo mandar, derivada de los obstáculos que debe vencer para poder acceder a sí mismo y, por ende, a la promesa; 4) sopesar la inevitabilidad de la obediencia para todo ser humano, se sea o no capaz de hacer una promesa a partir de sí mismo, y 5) conceder que, a pesar del efecto de superioridad, de la interna certidumbre y valoración incondicional que son propios a todo mandar<sup>20</sup>, éste es siempre un *ensayo* hecho por un individuo para arribar a algo que sea suyo y que, como ensayo, queda inevitablemente expuesto al *riesgo* de no llegar a cumplir su propio mandato para consigo mismo, es decir, su promesa.

Vista desde otra perspectiva, la palabra de la promesa vendría a constituirse en la gran mediadora, en una insoslayable instancia operadora de cambios, en una traductora de los hechos y situaciones de un pasado que allí es retomado al hilo de los deseos y aspiraciones de aquel momento en que se hace la promesa, en que alguien se la da a sí mismo como un mandato y procura luego obedecerla. Esa palabra convierte todo cuanto queda entramado en lo sucedido en el pasado, los propósitos del presente y el proyecto del futuro, en una suerte de *materiales* que, por lo pronto, poseen una doble condición: invariantes con respecto a su triple diferencia temporal y, sin embargo, siempre modificables a partir de la distinta valoración que cada uno de ellos reciba en momentos específicos diversos a aquellos contenidos en los otros dos. Pues si bien el presente puede aparecer como el gran distribuidor de acentos o inflexiones de énfasis para la importancia que allí puedan adquirir los elementos constitutivos del pasado y el futuro, cada uno de éstos puede retornar o irrumpir en el presente con una fuerza tal que llegue a debilitar notoriamente su inmediatez o bien pueda hacerlo incluso desaparecer en su urgencia. Esa palabra adquiere así una materialidad temporal que incide decisoriamente en la contextura de la promesa, tanto

---

<sup>20</sup> MBM., §19.

por parte de quien la asuma como ejecutor responsable de ella, como por quien la reciba para acogerla, rechazarla o poner en duda su cumplimiento, de acuerdo con el grado de certeza de que disponga para poder o tener que cobrarla más tarde. Es una palabra que se transforma en una materia prima contable e insustituible dentro de la cadena productiva y de transmisión de los hechos y personajes involucrados en esa historia específica allí en juego. En cierto modo, ella opera también allí, por una parte, como una peculiar garantía de reunión, de estabilización —¿podría incluso decirse de identidad?— con respecto a la diversidad de esos hechos, pues a través de ella sería preciso reconocer la coherencia, persistencia o necesidad fáctica de su reunión, convocada precisamente por esa promesa. Aunque, por otra parte, en esa palabra se traduce igualmente el riesgo de la apuesta que traspasa inevitablemente a la promesa, en tanto ésta queda expuesta a la contingencia de todo cuanto pueda intervenir allí para favorecer o perturbar u observar con indiferencia el despliegue del esfuerzo implicado en el cumplimiento de ella.

Si bien la promesa es algo que adquiriría todo su real sentido humano cuando es dicha por un individuo que ha llegado a ser tal, eso sólo parece suceder luego de aquel largo rodeo y proceso que él ha de emprender para superar, transformar, delimitar, subjetivar todo cuanto lleva dentro de sí, incluida la comunidad o el pueblo del cual procede. Y esto señala hacia una trayectoria que, sin embargo, tiene siempre una doble dirección de ida y vuelta, pues teniendo incluso presente la diferencia contextual y temática de lo aludido por Nietzsche en el texto siguiente, creemos que también siguen siendo válidas y aplicables a este propósito aquellas palabras suyas en las que afirma que «un pueblo es el rodeo de la naturaleza para llegar a seis, a siete grandes hombres. —Sí: y para eludirlos luego».<sup>21</sup> Es entre la persistencia, inestabilidad y transformaciones de esos puntos de partida y de llegada cuando, en algún momento, maduran algunos frutos, privilegiados o geniales, de exportación o de consumo interno, en cualquier caso, humanos todos, sin que en ninguno de ellos pueda ex-

<sup>21</sup> MBM., §126.

cluirse la condición de ser también «demasiado humanos». Pues ¿quién y cómo podría escindir a un individuo del pueblo en que nació, creció y en el cual adquirió algún perfil y estatura? Tarea seguramente imposible. Y sin embargo, ése parece ser el recurrente dilema y corriente contradicción en que usualmente se encuentra un individuo con respecto a su pueblo, cuando llegan esos momentos en que algunos de ellos experimentan incoincidencias e insatisfacciones con cuestiones que en éste suceden, se deciden y hacen. Así como, visto desde el otro costado multitudinario, se expresa extrañada y en ocasiones indignadamente, a su vez, cada pueblo con respecto a esos individuos que de él surgen y que, reiteradamente, en algún instante acaban sintiéndose, pensando y actuando, de cierto modo, como si fueran seres ajenos a esa tierra suya, o incluso y en el límite como exiliados de ella, aunque aún persistan en habitar en algún rincón suyo. Son momentos en los que éstos parecen sobrellevar de algún modo los distintos grados de ambigüedad que puedan atravesar y tensionar su sistema afectivo-intelectual singular, cuando se enfrentan a algunas de las incógnitas por resolver en la ecuación individuo-multitud, elevada además a la segunda potencia de la historia y la cultura nacional y personal que, en cada caso, vivencien como suya.<sup>22</sup>

### Otra temporalidad y otra moral

Las palabras de la promesa adquieren así toda la complejidad de esos puntos de cruce de los caminos que llevan hacia ella y que de ella salen. Para decirlo con una

<sup>22</sup> Y las variaciones sobre esta polifacética relación entre un pueblo y un individuo —además de ser aplicables al propio Nietzsche, como se puede ver en numerosos textos suyos— pueden extenderse, si no al infinito, en todo caso a las múltiples perspectivas de acercamiento a ella desde cada uno de sus términos, pero también desde cada uno de aquellos cortes en el discurrir del tiempo que se convenga en establecer o sea preciso introducir, conforme al nombre de épocas o periodos históricos válidos de distinguir, y de acuerdo con la sustentabilidad del núcleo del análisis e interpretación que se haya elegido emprender. Entre algunos textos de Nietzsche a este propósito, véanse CJ., §1, §23, §143, §149, §356, §357 y §377; MBM., §241, §244, §251 y §254; Cr., «Lo que los alemanes están perdiendo», §3 y §4; «IncurSIONES de un intempestivo», §23, §33, §37, §38, §39, §44 y §47.

frase de Foucault, se convierten en el «reino ilimitado del Límite»<sup>23</sup> que atraviesa las condiciones materiales de existencia de los hombres y de los regímenes de prácticas en que, a su vez, se cruzan los «efectos de prescripción o jurisdicción» y los «efectos de codificación o veridicción»<sup>24</sup>, en los que se ponen en juego los diversos tipos de racionalidad con que un ser humano procura solventar aquello que se le presenta como un problema. Aparte de las cuestiones que con esta referencia a Foucault habría que precisar a propósito suyo, y retornando a palabras de Nietzsche, lo que además se exhibe en las encrucijadas materiales de la promesa es, por lo pronto, ese instante incommovible de una palabra lanzada hacia el futuro y que, sin embargo, se convierte a la vez en el «mayor centro de gravedad»<sup>25</sup>, ese instante que se multiplica y vuelve una y otra vez, en el que y en los que es preciso enfrentar, decidir, asumir las palabras y los hechos cargados de la temporalidad plural de una promesa, en torno a los cuales gira su existencia terrenal. Pues con la muerte de Dios es otra conjugación del tiempo y otro tipo de acción la que se inicia, aquella que ahora impone «no mirar hacia lejanas, desconocidas bienaventuranzas y *bendiciones y perdones*, sino vivir de tal modo que queramos vivir otra vez y ¡querer vivir *de tal modo* por la eternidad! —Nuestra tarea se dirige hacia nosotros en cada instante».<sup>26</sup> Como no podría menos de suceder y aunque en esta ocasión sólo aludamos a ella, al asignarle Nietzsche a la promesa un rol tan importante en la historia del hombre, no puede ella permanecer ajena o serle indiferente ese otro tema central de su reformulación y propuesta teórica sobre las condiciones de existencia del hombre sobre la tierra, que es el del eterno retorno, inseparable, a su vez, del tema de la voluntad de poder.

<sup>23</sup> DE., I, p. 235; OE1., p.165.

<sup>24</sup> DE., IV, p. 22; IP, p. 59.

<sup>25</sup> CJ., §341. (Conforme a la corrección que hemos hecho en la 3ª ed., 1999, de nuestra traducción de *La ciencia jovial*, el título del §341, en el que Nietzsche enuncia públicamente su primera formulación explícita sobre el eterno retorno, es precisamente «El mayor centro de gravedad» (*Das grösste Schwergewicht*)).

<sup>26</sup> SW.KSA., 9. 11[161]. (Traducción nuestra).

Así, en ese instante de la promesa se pone en juego la apuesta hecha por el hombre, por lo pronto, consigo mismo, aunque a la vez en él queda incluido todo cuanto media y aparece, o más bien, aparecerá entre aquel instante en que dice tal palabra y aquel otro en que ésta habrá de cumplirse. Lo que allí se pone en juego es la perseverancia de la voluntad en lo querido una vez y poder volver a quererlo más tarde, a pesar de que entremedio puedan suscitarse transformaciones en las condiciones concretas de existencia, que hagan pesaroso el mantener aquella resolución inicial. Esta radical pre-visión, esa mirada y ese pre-sentimiento del hombre hacia lo que aún se encuentra por delante, en el futuro, así como esa relampagueante retro-visión, esa mirada hacia atrás suspendida en la dimensión aún virtual de un futuro todavía no acaecido, sino únicamente entrevisto y que sólo se apoya en lo que su querer sea capaz de imaginar en tal coyuntura, es lo que en última instancia se anuncia en ese «instante terrible» en el que resuena el pensamiento del eterno retorno de las acciones de la existencia, y que lo transforman en el mayor centro de gravedad de la voluntad.<sup>27</sup> Pues lo que allí también aparece en escena y juega su rol es esa hipótesis de Nietzsche, presentada en otros momentos como su tesis de la voluntad de poder, que habría de hacer inteligibles las acciones de cada individuo consigo mismo y, a la vez, con y entre todos los seres humanos. Pues igualmente es preciso tener presente que, ya sea que se mantengan o se alteren las condiciones concretas en que se hizo una promesa, la reiteración, modificación o liberación de ella supone la inevitable aceptación de que eso sólo podrá hacerse mediante la intervención de aquel —o de aquellos— a quien se la hizo, la aceptó y la hizo suya, como palabra empeñada ante él, ella, ante nosotros o ellos. También ante sí mismo. Puesto que

<sup>27</sup> Probablemente es en ese instante terrible cuando Nietzsche entiende que resuena paralelamente un peculiar inicio de tragedias y de parodias, aunque ahora ellas habrían de disponer de un temple netamente humano, si es que allí efectivamente y a pesar del rechinar de dientes de quien sienta que sobre él adquiere poder tal pensamiento, es éste también el que, a la vez, le trae a la subjetivación individual allí alcanzada su «última y eterna confirmación y sello». Última porque es aquella en que incanjeablemente se pone en juego en cada caso, y eterna en tanto esos instantes habrán de retornar reiteradamente en el curso de su existencia y mientras exista. Véanse CJ., §341, y prólogo, §1.

si esa promesa no ha de ser una palabra vana, es preciso conceder que «en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay “efectos”, una voluntad actúa sobre otra voluntad».<sup>28</sup> Podrá apreciarse, a su vez, que lo que atraviesa la encrucijada de la promesa en todos estos casos es la entera dimensión de la ética y de la moral, del *êthos* de quien promete y también del *êthos*, o por lo menos de las *mores*, de quien o quienes reciben y aceptan la promesa.

Pero como entre el instante en que se enuncia la promesa y aquel otro en que finalmente se cumpla, modifique o anule, puede mediar un tiempo imprevisible o diversamente reajutable de acuerdo con las condiciones materiales, pero también humanas, *subjetivas*, involucradas en su acontecer, ella requiere de un *estado duradero* del alma del hombre, de un *êthos* que la sostenga a través de un discurrir temporal prolongado y expuesto a embates fortuitos de la existencia, y no sólo del «*pathos*, del querer apasionado», «para decirlo y hacer la distinción con los griegos»<sup>29</sup>, como señala Nietzsche, aunque en un contexto diferente al que aquí consideramos. Si no se quiere despojar de espesor a los hechos y de intensidad al paso del tiempo, así como de porosidad al hombre que se mueve entre unos y otro, quedando permeado en algún grado por ellos, seguramente podrá aflorar en el *êthos* que sustenta el querer de la partida y el de la llegada, por lo menos algún ligero temblor o estremecimiento mayor en el pulso de quien sostiene la acción cumplida, lograda o malograda. Pero justamente en esa porosidad y permeabilidad del querer abierto a lo que le sucede cuando se pone en juego y apuesta es donde podrán reconocerse los límites efectivos de ese individuo y de esa subjetividad suya atravesada y configurada ahora por ese reino ilimitado del límite, así como habrá de percibirse allí también el modo como logra enfrentar, atravesar o transformar por diversas vías y maneras tales límites. Y lo que entremedio de toda esta situación se dibuja es otro rostro de lo que se ha solido llamar la *identidad* del individuo. Un rostro hecho también de máscaras<sup>30</sup>,

<sup>28</sup> MBM., §36.

<sup>29</sup> CJ., §317, y CI., III, §9. [Esta última referencia no hallada, proponemos GM., III, §9].

<sup>30</sup> MBM., §40, §270, §278 y §289.

así como una identidad lábil que ha de aprender a caminar por la cuerda floja<sup>31</sup> y los laberintos de la existencia<sup>32</sup>, expuesta, como ahora está, a ese eterno retorno de las palabras que emergen desde ese otro centro de gravedad también suyo que es su cuerpo y de «la estructura social de instintos y afectos»<sup>33</sup> que alberga su alma, la configuran y se recrean en ella.

Aquí es donde se pueden apreciar todos los subsuelos y pisos en elevación que se construyen desde el *êthos* y las palabras de la promesa, que conducen a conjugar de acuerdo con otros criterios el valor y el sentido de la acción y el querer moral. Aquí es donde habría que aprender a leer la respuesta de Nietzsche a esa pregunta que apunta a la conciencia moral, aunque esté dirigida simplemente a «¿qué dice tu conciencia?», y que tiene como respuesta: «debes llegar a ser el que eres». Pues no sólo en ese «debes» de la respuesta se percibe la inflexión moral de la pregunta. También en la respuesta a la pregunta inmediatamente siguiente, «¿dónde se encuentran tus mayores peligros?», señala él hacia la distancia que lo separa de la moral tradicional, o más bien, de la moral cristiana dominante durante tantos siglos en Occidente, pues su respuesta dice: «en la compasión». Para agregar de inmediato en la respuesta: «Mis esperanzas», la alusión tanto a ese otro tipo de hombre que habita en la tierra siendo fiel<sup>34</sup> a las condiciones efectivas de existencia que en ella prevalecen para él, como a su propia apuesta por la resonancia que quisiera que tengan en los otros las promesas hechas a ellos cuando pregunta: «¿Qué amas en los otros?», y, en

<sup>31</sup> Luego de la caída del volatinero de la cuerda sobre la que caminaba, tendida entre dos torres y sobre el mercado y el pueblo, Zaratustra le dice «tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos». Z., Prólogo, § 6.

<sup>32</sup> «*Símil*. Aquellos pensadores en los que todas las estrellas se mueven en órbitas cíclicas, no son los más profundos; quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe también cuán irregulares son todas las vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia». CJ., §322.

<sup>33</sup> MBM., § 12.

<sup>34</sup> Z., Prólogo, §3.

definitiva, no le quede más alternativa que la de aguardar o procurar que las propias esperanzas puestas en la palabra empeñada sean acogidas por quien la recibió.

Y en las tres preguntas que siguen a las tres anteriores —con las que concluye el tercer capítulo de *La ciencia jovial*, con sus seis fragmentos de menos de una línea cada uno en los que responde a tales preguntas, y que aquí elaboramos entrelazando preguntas y respuestas en un texto continuo y con el tema de la promesa— anuda mediante una sola palabra, *vergüenza*, las posibilidades de su modulación entre las acciones de los hombres cuando se les pregunta por lo que estiman acerca de: «¿a quién llamas malo?», «¿qué es para ti lo más humano?», y «¿cuál es el sello de la libertad alcanzada?» Es la resonancia de otro tipo de relación moral con los otros y consigo mismo la que tiene como común denominador las inflexiones que unos y otros puedan sentir frente a la vergüenza, experimentada como aquel temple de ánimo que permea y ha de marcar a los hombres frente a las palabras de sus promesas. Éstas quedan situadas en la profunda transformación de la interpretación acerca de la condición humana que ahora resuena en la relación moral. Pues la respuesta a la pregunta por aquel a quien se llama malo dice: «Al que siempre quiere avergonzar», mientras que la respuesta ofrecida frente a lo que sea lo más humano dice: «ahorrarle a alguien la vergüenza», para finalizar con la manifestación de la libertad lograda en el hecho de «ya no avergonzarse ante sí mismo». Es la superación del paradigma de la vergüenza acuñado para Occidente por la moral cristiana, como aquella vergüenza que se experimenta por las palabras, pensamientos y acciones propias, que puedan aparecer como pecados de hecho o de intención ante el Dios que los juzga, puesto que se lo permite su condición de haber sido considerado durante tanto tiempo como el Padre-creador de todos los hombres. Un creador y juez, del que las palabras dichas por ese hombre frenético en la plaza pública anunciaron un día que ya no existía. Quien es malo, lo humano y la libertad, quedan ahora delimitados, propuestos, entendidos y conjugados por la relación que entre sí y consigo mismos los hombres sean capaces de sostener frente al sentimiento de la vergüenza que a otro se quiera imponer, se le ahorre o se supere en uno mismo.

## La filosofía, una promesa de viajero

Si hacia el comienzo de estas páginas conectamos las palabras de la promesa con las de la filosofía y el efecto que sobre las de ésta parece haber tenido ese fenómeno del nihilismo, con lo dicho ahora acerca del *êthos* de la promesa y sus efectos sobre la acción moral cabría esperar también una transformación del discurso mismo de la filosofía. Cuando Nietzsche lanza una mirada hacia el horizonte del futuro, más que la figura de la filosofía con una cierta entidad esencial, lo que vislumbra es la figura de un tipo de hombres a los que cabría llamar filósofos, y ante los que él siente la tentación de llamarlos «tentadores», *Versucher*, los que ensayan, experimentan y que, por eso, pueden convertirse en «filósofos del peligroso tal vez (*Vielleicht*), en todo sentido».<sup>35</sup> Esta tentativa de denominación suya es coherente con su protesta frente a la falta de honestidad exhibida por tantos filósofos, aquella que habían convertido en un sello de su pensar: la tajante separación entre la condición metafísica y apodíctica de sus discursos teóricos, y la desconexión de éstos con interrogantes acerca de la contextura de su condición de individuos. Frente a ellos, Nietzsche es enfático al afirmar que «en el filósofo, nada, absolutamente nada es impersonal».<sup>36</sup> Y cabría decir que es por entremedio de los peligros de ese «tal vez» que para las palabras de estos otros filósofos avistados por él se abre el camino hacia el ensayo, el experimento. Pero también, y de acuerdo con lo ya expuesto, que es a través de ese *êthos* de la promesa donde para ellos se introduce toda la gama de realidades de sus condiciones de existencia y del ejercicio de su pensar, que convierten sus discursos en una interpretación.

512

Entre los filósofos que ya han hecho historia en el siglo XX, es probable que sea Michel Foucault uno de los que han asumido el pensar filosófico en una cercanía más estrecha con el de Nietzsche, aunque modulada de acuerdo con el estilo que él supo forjar para su propio pensar. Muchas son las referencias explícitas que él mismo

<sup>35</sup> MBM., §42 y §2. (Hemos modificado la traducción de A. Sánchez Pascual).

<sup>36</sup> *Ibid.*, §6.

entrega a este propósito. Y algunos de los términos con que expresa su manera de concebir la filosofía, especialmente en algunos de sus últimos escritos, nos llevaron a establecer la conexión entre una de las palabras usadas por él para ese efecto, *êthos*, y la empleada por Nietzsche para referirse al «problema del hombre», la promesa. En la conjunción que aquí hemos hecho de ambas nos parece que resuena algo del trabajo realizado por Foucault, cuando al referirse a su propio quehacer con la filosofía, pero a la vez a ésta misma, señala que él caracterizaría «el *êthos* filosófico propio a la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en cuanto seres libres».<sup>37</sup>

Nos interesa ahora destacar sólo un par de cuestiones implícitas en estas palabras. La primera se refiere a la conexión existente entre esos «límites que podemos franquear» y las relaciones de poder desde las que se establecen esos límites con que nos encontramos en la vida en sociedad, y que afectan a aquello que nosotros mismos seamos en tanto se interpongan frente a nuestra libertad. Y lo que sostiene a esa ontología crítica que se proponga franquear tales límites sería justamente un *êthos* que, como él señala en otro lugar, estaría constituido por «la indocilidad del querer y la intransitividad de la libertad».<sup>38</sup> De un querer que no se doblega ante la dificultad o imposibilidad de obtener respuestas o ante el matiz evasivo que puedan tener algunas de ellas, sino que más bien insiste en preguntar una y otra vez; y que al hacerlo, lo hace apoyado en ese intransferible querer suyo que es tanto el sello de su libertad como el del modo particular en que, en él, se despliega y él ejerce su voluntad de poder. Pues ésta y el «instinto de la libertad»<sup>39</sup> son sólo dos nombres para denominar el mismo asunto. Lo que, luego de lo señalado en páginas anteriores acerca de la propuesta de Nietzsche sobre la voluntad de poder, puede no resultar tan extraño es que también esos límites, que derivan de la puesta en práctica de las relaciones

<sup>37</sup> DE., IV, p. 575. Versión castellana: OE3, p. 349.

<sup>38</sup> DE., IV, p. 238. SyP, p. 254.

<sup>39</sup> GM., II, §18.

de poder vigentes en una sociedad, proceden del querer de una acción que no cesa en su propósito. Sólo que en este caso puede tener un objetivo distinto que el del *éthoss* filosófico. Y ciertamente no parece que pudiera ser de otro modo, pues ambos proceden de una condición humana que se propone llevar a cabo, en cada caso, una actividad que estime como propia, una tarea o una promesa. En ambos casos, lo que allí interviene y produce efectos, resultados, es «una acción sobre la acción, sobre las acciones eventuales o actuales, futuras o presentes». Es decir, algo no muy diferente de la cita ya hecha de palabras de Nietzsche: «en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay “efectos”, una voluntad actúa sobre otra voluntad». Y la intransitividad de la libertad que acompaña a esas acciones es efectivamente una que puede conjugarse desde lo incanjeable del querer tanto en las tres primeras personas de singular como en las tres personas de plural, poniendo también en juego cada una de ellas lo que con esa libertad quiera o pueda hacer: una tarea y promesa singular o una establecida en común.

La segunda cuestión se refiere al hecho de que, para franquear libremente tales límites, pareciera que son imprescindibles todos los recursos que en su existencia los hombres han inventado para con ellos hacer, en cada caso, sus vidas. Y entre ellos, por lo menos uno de relevancia filosófica, «las ficciones lógicas»<sup>40</sup>, como por ejemplo, la de los juicios sintéticos *a priori*, que no por ser falsos han probado ser tam-

<sup>40</sup> MBM., §4. Muchos son los textos en los que Nietzsche elabora esta compleja relación entre la lógica, el pensar, el conocer y la historia y la vida. Entre ellos, dejemos consignados sólo dos: «Hasta hoy incluso la mayor parte de los filósofos ni siquiera *barruntan* la verdadera crítica de los conceptos o (como lo designé una vez) la efectiva “historia del surgimiento del pensar”. Se deberían descubrir y apreciar de nuevo las *estimaciones de valor* que yacen en torno a la lógica; por ejemplo, “lo cierto es de mayor valor que lo incierto”, “el pensar es nuestra más elevada función”; así como “el optimismo en lo lógico, la conciencia de triunfo en cada conclusión, lo imperativo en el juicio, la inocencia en la creencia de la comprensibilidad del concepto», SW.KSA., 11. 40[27]. También: «La única manera como aún considero válida la filosofía es como la forma más general de la historia, como el ensayo por describir de algún modo el devenir heraclíteo y de abreviarlo en signos (y por así decir, de *traducirlo* en una especie de ser aparente y de momificarlo)», SW.KSA., 11. 36[27]. Véanse igualmente: SW.KSA., 11. 26[61] y SW.KSA., 12. 9[89]; CJ., §110, §111, §112, §333 y §355; MBM., §6 y §230.

bién imprescindibles en algunos momentos determinados para seguir pensando, y así, en definitiva, hacer igualmente más vida. Ésta es una de las perspectivas desde las que Nietzsche señala que es preciso «admitir que la no-verdad es condición de la vida»<sup>41</sup>, aun cuando sin duda con ello él entiende que su filosofía se coloca «más allá del bien y del mal». Esas invenciones son ficciones, aunque necesarias, así como, de otro modo y en otros registros de existencia y discurso, sería preciso decir que también las palabras de la promesa y de las interpretaciones comparten esta dimensión indispensable y creadora de la ficción.

Y el *êthos* filosófico desde el que Foucault entiende haber realizado su trabajo personal no es ajeno a este uso de la ficción y de la interpretación. Pues en su obra, de hecho, pone en conexión los temas de la ficción, la verdad y la historia, cuando a propósito de sus libros afirma no haber «escrito más que ficciones». Es una afirmación que puede resultar paradójica si se tiene presente la cantidad de referencias y documentación histórica, usualmente extensa y abrumadora, que llena las páginas de esos libros suyos en que abordó las problematizaciones de la locura, el saber médico y psiquiátrico, la condición del hombre como ser vivo, hablante y trabajador, y de las modalidades de castigo, analizadas todas ellas en los discursos y prácticas de los siglos XVII al XIX particularmente en Francia, así como los de la gubernamentalidad y la biopolítica, aunque no sólo allí y, finalmente, su elaboración de las formas del cuidado de sí y del uso de los placeres en el mundo grecorromano del siglo IV a. C. y de los primeros siglos de esta era, junto a los del decir verdad. Y sin embargo, ese trabajo suyo en las canteras de la historia, de las que extrae algunos «fragmentos filosóficos»<sup>42</sup>, le permite —sopesando y orientándose por las interrogantes que cruzan los aires del presente— conectar la ficción con la verdad, buscando vías de acceso para las de su actualidad a través de las otras numerosas interrogantes planteadas también a los hombres en el curso de siglos ya pasados.

---

<sup>41</sup> MBM., §4.

<sup>42</sup> DE., IV, p. 21 (IP, p. 57).

Sin duda, lo hace de un modo peculiar, es decir, transformando la «ley» según la cual se sopesaría el valor de «pureza» de la palabra filosófica. No es ya sin más la condición de ser «pura» de la verdad, como algo universal y necesario, lo que a ella la validaría. Podría decirse que es su recurso a entender el acceso a la verdad a través de lo denominado por él como los «juegos de verdad», presentes en los diversos regímenes de prácticas en que se configuran formas específicas de saber, lo que le hace posible establecer una relación entre la verdad y la ficción sin tener que ruborizarse ni disculparse por ello. Esas prácticas analizadas en sus libros, «consideradas como el lugar de encadenamiento de lo que se dice y lo que se hace, de las reglas que se imponen y de las razones que se dan, de los proyectos y de las evidencias»<sup>43</sup>, serían las que operan como una suerte de correas de transmisión —de manera semejante aunque sea en otro registro discursivo y real que el de las existentes en los procesos de producción fabril, industrial— entre los efectos y desenlaces posibles a que queda expuesta la verdad, cuando se la asume como un juego y, a la vez, como un «combate “por la verdad”», que puede también poseer «efectos políticos de poder».<sup>44</sup> Tan pronto se recorran mínimamente algunas de las palabras y discursos claves de filósofos que, mediante ellos, efectivamente han contribuido a consolidar buena parte —o por lo menos son considerados como referentes o hitos simbólicos— de la historia de lo que llamamos Occidente, podrá apreciarse la cuantía de los efectos que pueden llegar a tener las palabras de lo promisorio del pensar, y con ello el poder de configurar la realidad poseída por la ficción y las interpretaciones. Manteniendo el signo de simple probabilidad para las palabras de ficción que recorren sus libros, Foucault señala:

516

Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad: de inducir efectos de verdad con discursos de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, «fabrique» algo que no existe todavía, es decir, «ficcione». Se «ficcione» historia a partir de la realidad política

<sup>43</sup> DE., IV, p. 22; IP, p. 59.

<sup>44</sup> MP, p. 188.

que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.<sup>45</sup>

De modo que a partir de esto podría afirmarse también que las palabras de la promesa «fabrican», «ficcionalizan» un futuro a partir de las condiciones materiales de existencia del pasado de un individuo —o de un pueblo—. Ellas son recogidas en ese *instante* de reunión temporal en que se las enuncia y que habrá de ser reiterado una y otra vez en todo otro momento en que alguien se sienta capaz de realizar la acción comprometida en esas palabras, para de ese modo imprimirle su sello al curso de unos hechos inexistentes aún, los que sin embargo pueden comenzar a perfilarse ya a través de los efectos de verdad producidos por esa promesa que, como palabra, por ahora y entretanto, todavía se desplaza sobre esa suerte de cuerda floja de la ficción. Es debido a los sentimientos de confianza, temor y respeto<sup>46</sup> reales —según nos dice Nietzsche— que nos merece quien hizo tal promesa, porque ya se ha convivido con ese alguien en una sociedad con una mutua historia efectiva, que allí se da pie para que esa ficción de lo que todavía no existe se levante delante de nosotros como una verdad.

En el trasfondo del cúmulo de hechos y de acciones que atraviesan la historia de quien hace una promesa es donde se encuentra ese estado duradero del alma, el *êthos* que la sostiene. Es éste el que también se expresa en la promesa, y que se emparenta con el temple del buen navegante que, tal como Nietzsche bosqueja su perfil, con las manos firmes sobre el timón, sabe que la distancia más corta entre dos puntos no se encuentra en la dirección preestablecida por la línea recta geométricamente trazada sobre un mapa, sino en aquella en que soplan los buenos vientos que inflan las velas de su navío.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>46</sup> GM., II, §2.

<sup>47</sup> *Cf.* HdH., II, v.s., §59. Véase allí también §329. Y en la misma dirección: «Mi felicidad. Desde que me cansé de buscar, / aprendí a encontrar. / Desde que un viento se me opuso, / navego con todos los vientos», CJ., «Broma, astucia y venganza», Preludio en rimas alemanas, §2. «Sólo quien sabe hacia dónde viaja, sabe también cuál es el viento para su viaje». «Dos nuevas virtudes: el sabio ser olvidadizo, y el arte de aparejar las velas de acuerdo con el viento» (traducción nuestra). SW.KSA., 10. 22[3].