

*Sobre el sentido de la filosofía en Aurora de Nietzsche**

Lantieri, Carlos E.**

Resumen

En *Aurora*, Nietzsche emprende su gran y verdadera apuesta, no sólo intelectual sino existencial también. En lo que sigue, se intenta una aproximación a aquello que Nietzsche entendía como filosofía en este periodo de su pensamiento. Lo que la palabra “filosofía” significa, una vez que se la ve desde este periodo creativo de Nietzsche, es el resultado de una lectura de ella como encubridora de los más distintos “impulsos” personales. La filosofía no hace sino traducir en razón un continuo e intenso impulso. Ella se modela sobre la base de un lenguaje racional que intenta comprender el mundo a partir de un impulso fundamental que la mueve. La razón que traduce un impulso es, ella misma, otro impulso. Importa ahora, saber cuál es ese impulso que la razón traduce y cuya expresión es la tradición filosófica occidental. Nietzsche inicia su campaña de investigación y crítica de los impulsos, en especial, de un tipo particular de impulso, el Erkenntnistrieb, el impulso de conocimiento.

Palabras clave: *Aurora*, Nietzsche, filosofía e impulso, *erkenntnistrieb*.

Abstract

In *Aurora*, Nietzsche tackles his great and real bet, not only intellectually but existentially. In this article an approximation is tried to that one that Nietzsche understood as philosophy during this period; a reading of it as concealing of the most different personal “impulses”. The philosophy translates in reason a continuous and intense impulse. She(it) models itself on the base of a rational language that tries to understand(include) the world from a fundamental impulse that moves her. The reason that translates an impulse is, she(it) itself, another impulse. It is important to know, now, which is this impulse that the reason translates and which expression is the philosophical western tradition. Nietzsche initiates his campaign of investigation and critique of the impulses, especially, of a particular type of impulse, the Erkenntnistrieb, the impulse of knowledge.

Key words: *Aurora*, Nietzsche, philosophy and impulse, *erkenntnistrieb*.

* Este trabajo fue presentado a esta Revista para ser evaluado en junio de 2007 y aprobado para su publicación a finales de diciembre de ese mismo año.

** Profesor Agregado del Departamento de Filosofía. Investigador del Grupo de Investigaciones Filosóficas coordinado por el Dr. Lionel Pedrique y adscrito a HUMANIC.

1. Introducción

La primera motivación para la composición de este artículo surge después de haber realizado, desde hace ya algún tiempo, algunas investigaciones sobre Nietzsche y descubrirme en la extraña situación de que, al menos en español, es muy poco o casi nada, lo que se ha escrito de manera temática sobre este periodo de Nietzsche y en particular sobre *Aurora*. Salvo el trabajo realizado por los traductores y prologuistas de las versiones hechas en español, todo lo demás se encuentra disperso en comentarios ocasionales en libros que abrigan más bien un interés por la obra en total; entonces *Aurora* es citada a propósito de otra obra de Nietzsche que constituye el verdadero centro de interés. Pese a esta carencia de bibliografía sobre este libro de Nietzsche, contamos con la traducción que hizo Andrés Sánchez Pascual del libro de Eugen Fink *La Filosofía de Nietzsche* aparecido en español en 1966. Este libro, que es de gran valor para cualquier estudio de Nietzsche que se quiera realizar, contiene un capítulo, que bajo el título de “La ilustración de Nietzsche”, está dedicado a pensar, con gran profundidad e inteligencia, este periodo que se extiende desde el año 1877 hasta aproximadamente el año 1881, dentro del cual se encuentran *Humano demasiado humano*, *Aurora* (1880) y *Gaya Scienza*.¹ El segundo motivo estriba en el hecho de que *Aurora* es, sobre todo y fundamentalmente, un libro de transición y por esa misma razón, es un libro de gestación. En él se sugieren de un modo profundo, pero cifrado, algunos de los temas que Nietzsche desarrollará con más fuerza a partir del Zarathustra. En *Aurora*, Nietzsche emprende su gran y verdadera apuesta, no sólo intelectual sino existencial también. Consciente de la creciente merma de sus fuerzas físicas, Nietzsche comienza a plasmar, con la premura de quien dialoga con la muerte, sus ideas fundamentales acerca de la moral, la religión, la metafísica y la ciencia, es decir, Nietzsche comienza a sentir como en ningún otro periodo el riesgo de existir: la vida, como dice Fink, se vuelve experimento. Estamos en presencia del periodo que, en nuestra opinión, ofrece al lector de Nietzsche más dificultades interpretativas. En lo que sigue, se intenta una aproximación a aquello que Nietzsche entendía como filosofía en este período de su pensamiento.

Lo que la palabra “filosofía” signifique, una vez que se la ve desde *Aurora* de Nietzsche, debe ser el resultado de una lectura de ella como encubridora de los más distintos “impulsos” personales. Vista desde Nietzsche, su orgulloso brillo y claridad de sentido, aquello que la convirtió en un saber perenne, se descubre como la “traducción en razón de un continuo impulso” que busca hacer que sólo lo más placentero y soportable (*zuträglichsten*) aparezca como lo más digno de ser pensado. De esta manera, lo soportable ha sido investido con la dignidad del valor: lo soportable se ha convertido en lo más valioso y, con ello, en lo más digno de ser pensado. Lo soportable debe ser protegido.

Siempre se ha vendido como una mercancía fácil de encontrar, la idea de que la filosofía es una y la misma. Desde el punto de vista del trasfondo más grave y proverbial de lo que se ha llamado filosofía, ello tiene una importancia decisiva, toda vez que asigna a la filosofía como saber un carácter de totalidad y sentido, asimilando en el mismo cauce los errores y aciertos de una historia que, finalmente, según se ha supuesto, debe conducir a una cabalidad del saber buscado. En una tradición en la que las apuestas más radicales se hacen en torno a una ruleta que no termina de detenerse, y cuyo resultado siempre añorado es el desciframiento del contenido último de la palabra “sophia”, no sólo la cuestión de la unidad y continuidad, sino también la noción de finalidad, es lo único que procura el sentimiento de que este grave juego no sea inconsistente, y descubrirse así, el metafísico, en la mirada del apostador derrotado. A todo esto, cabe preguntar ¿qué razones se pueden considerar a favor de la tesis según la cual la filosofía es algo que goza de unidad, continuidad y finalidad? ¿Qué derecho asiste a la filosofía para declararse la más digna expedicionaria de los fines últimos del saber y del conocimiento acerca del ente en total? Si tal declaración se hace partiendo del hecho de que ella es una y la misma cosa siempre en medio de la diversidad pluralísima de su historia, Nietzsche pregunta en el § 553 de *Aurora*: “¿Adónde quiere ir toda la filosofía con todos sus rodeos? ¿Hace algo que no sea traducir en razón un continuo e intenso impulso?”.²

Con esta pregunta, que incluye el término “impulso”, Nietzsche nos pone frente al problema de en qué sentido la filosofía es o no un asunto exclusivo de la razón.

La filosofía no hace sino traducir en razón un continuo e intenso impulso, pero, ¿qué significa “impulso”? ¿Cómo debe ser entendida esa palabra? Ello es de una importancia crucial, pues, de lo que esta palabra signifique depende el destino de la comprensión no sólo de lo que en *Aurora* Nietzsche quiso significar con la palabra filosofía, sino también, la comprensión de muchos de los temas nietzscheanos por excelencia.

La palabra *Trieb* es, ella misma, en Nietzsche, una *Triebwort*, una “palabra impulsadora” porque el correlato fáctico de esta palabra es la fuerza primordial que “impele a” la autodeterminación de todo ente. De todo lo anterior se desprende que un análisis más profundo de esa palabra es necesario.

2. El significado de *Trieb* y de *Instinkt* en Nietzsche

Resulta que al examinar algunas de las distintas traducciones de *Aurora* al español,³ uno se encuentra con el problema de que los traductores unas veces adoptan indistintamente, y sin un criterio que lo justifique, la palabra “instinto”, y otras veces la palabra “impulso”, para lo que en alemán Nietzsche coloca unas veces bajo la palabra *Trieb* y otras veces bajo la palabra *Instinkt*. Tal circunstancia nos mueve a la consideración de que, la utilización, por parte de Nietzsche, de estos dos términos deja ver una dificultad en la que él mismo se encontraba al tratar de expresar matices de una misma idea fundamental. El problema radica en la sospechosa resolución de los traductores de utilizar dos palabras en español para traducir lo que Nietzsche pone como un mismo concepto, es decir, toman la palabra *Trieb* y la traducen unas veces como “impulso” y otras como “instinto”; la misma suerte corre la palabra *Instinkt*. Es frecuente en la historia de la traducción de los textos de Nietzsche al español la utilización no sólo de “instinto” e “impulso” sino también de “pulsión” e incluso, “tendencia”. Todas ellas, mutatis mutandis, con una fuerte carga significativa que refiere la idea de “propensión a” algo determinado.

La utilización de los términos *Trieb* e *Instinkt* no se inicia con *Aurora*. Ya desde temprano, el ejercicio de la filología clásica pone a Nietzsche en el camino de estas palabras. Se puede afirmar que el primer

uso público del término lo hizo en su lección inaugural de Basilea en mayo de 1869 sobre Homero y la filología clásica. En este Discurso la filología está representada como una mezcla heterogénea de “*Triebe* científicos” y “*Triebe* ético-estéticos” totalmente inconexos que, en virtud de una unión forzada, forman una especie de monarquía aparente. Si bien en esta época Nietzsche circunscribe *Trieb* a sus especies, reconociendo los dos puntos de inflexión fundamentales en el *Trieb* (científico), y en el *Trieb* (ético-estético) y con ello, proponiendo una categorización en función de la forma de actividad de cada *Trieb*, y que da como resultado la existencia de un *Trieb* de la ciencia, un *Trieb* de la ética y un *Trieb* de la estética, Nietzsche va más allá al dejar ver que además de esos *Triebe*, hay otros *Triebe* que se presentan como otros no pequeños demonios que animan las actividades humanas: como para Heráclito había dioses por doquier, para Nietzsche, además de aquellos tres, hay *Triebe* en todas partes. Este momento lógico de la distinción de estos tres *Triebe* no se queda en ese discurso temprano, sino que se despliega y sirve de soporte prácticamente a todo el resto del andar nietzscheano.

En lo que respecta a la presente investigación, es insoslayable tomar una decisión respecto a cómo vamos a traducir esa palabra. Así, se decide interpretar *Trieb* como impulso e *Instinkt* como instinto. Tal determinación se hace en función del uso que Nietzsche hace de ellos en el § 553, intitulado *Por rodeos*, porque, aunque no sea ni la primera ni la única vez que los menciona, sí es el único, al menos en *Aurora*, en que los menciona con motivo de lo que él considera como filosofía. A tal efecto, se transcriben los pasajes de interés. El primero, en el que el término *Trieb* es traducido, una vez como “impulso” y otra como “instinto”: “Wohin will diese ganze Philosophie mit allen ihren Umwegen? Thut sie mehr, als einen stäten und starken *Trieb* gleichsam in Vernunft zu übersetzen, einen *Trieb* nach milder Sonne...” (el subrayado es nuestro)

A lo que el traductor del texto escogido para esta investigación, Eduardo Knörr, traduce: “¿Adónde quiere ir toda la filosofía con todos sus rodeos? ¿Hace algo que no sea traducir en razón un continuo e intenso *impulso*, un *instinto* de sol tibio...?”. Aquí salta a la vista cómo Knörr traduce *Trieb*, primero, como “impulso” y de seguidas como “instinto”.

Un segundo pasaje, en donde se utiliza el término Instinkt y éste se traduce como “instinto”: “Eine Philosophie, welche im Grunde der *Instinct* für eine persönliche Diät ist?” A lo que el traductor coloca: “¿Una filosofía que en el fondo es el instinto de una dieta personal?”.

Y, un último pasaje, en el que el traductor decide Trieb como “instinto”: “vielleicht sind auch sie insgesamt nichts Anderes, als intellektuelle Umwege derartig persönlicher *Triebe*?”. Eduardo Knörr coloca: “¿Acaso no serán también ellas en su conjunto sino el rodeo intelectual de tales *instintos* personales?”.

De todo lo anterior, *Trieb* podría ser asociado con “irrupción” en el sentido de “irrupción dinámica”, “motorizadora”, con una fuerza subterránea que se encuentra en un nivel de lo humano y, cuya traducción en *Vernunft*, es la filosofía. *Trieb* es como un instinto fundamental, pero, “diferenciado”. *Trieb* se define como fuerza inconsciente formadora de determinaciones que se trasluce en el hombre como creación en múltiples y complejas direcciones. Que *Trieb* pertenece y se localiza en la naturaleza particular ente-hombre, se desprende del mismo párrafo 553, cuando se refiere a las muchas otras excelsitudes de la filosofía distintas a las de él: “¿Acaso no serán también ellas en su conjunto sino el rodeo intelectual de tales *Triebe* personales?”. El *Trieb*, circunscrito al ámbito de lo personal, de algún modo avala la opinión según la cual, cuando Nietzsche piensa *Trieb*, piensa, ciertamente, un instinto (*Instinkt*) fundamental, pero, al modo de lo humano, es decir, diferenciado. Este instinto fundamental diferenciado (*Trieb*) se le designará en esta investigación con la palabra “impulso”.

“*Instinkt*”, por su parte, designa, como se dejó ver anteriormente, una potencia fundamental. En vez de muchos *Triebe*, se habla aquí de un principio originario y fundamental cuya más importante característica es su carácter abismal (*abgrundtief*) y profundo (*Tiefe*). El horizonte en el cual debe pensarse *Instinkt* es el horizonte de *physis*. *Instinkt*, como *physis*, es el lugar de lo que funda, es el fundamento y condición de posibilidad de todo *Trieb*. Así es como, por ejemplo, hay que entender lo apolíneo y lo dionisiaco: como impulsos artísticos

cuya germinación se produce en el Instinct fundamental, la *physis*. La primera concepción de *Instinkt* en Nietzsche es, sin duda alguna, *physica* y, en función de esta clara raigambre, se ha convenido en la presente investigación adoptar la palabra “instinto” para traducir el “*Instinkt*” utilizado por Nietzsche. De esta manera, en lo que sigue, se entenderá *Instinkt* como instinto y *Trieb* como impulso.

3. La Filosofía

La filosofía es, en general, la búsqueda de un tipo de saber. ¿Cuál es el contenido de ese saber? Esta pregunta nos coloca en la mirada de ella como el despliegue a través del tiempo, de una angustia fundamental que se niega a darnos respuestas totalizadoras y definitivas. Cada filósofo es un capítulo de la historia de esa angustia; toda ella, el texto que espera las respuestas a las grandes preguntas acerca del hombre, del mundo y de la vida. Como en un candelabro, los filósofos arden y se consumen como velas aisladas. Su extinción y brillo es algo que sólo le compete a cada quien y, sin embargo, un brazo del candelabro lo recupera en la consideración de que forma parte de algo mayor, algo que lo empuja y a la vez lo hala. “¡Debo conocer la verdad!” se dice a sí mismo el filósofo, al mismo tiempo que un extraño temblor de origen desconocido lo invita a voltear la mirada hacia atrás y contemplar con estupor la amplia y silenciosa galería de filósofos, buscadores de verdad; exploradores muertos todos del hambre de verdad de todos los siglos. En esa galería se deja sentir la presencia imponentemente silenciosa de la razón.

En ella ha cifrado la filosofía la estancia en unos casos, la conexión en otros, de un saber que se precia válido en todo tiempo y todo lugar. De contenido indeterminado por vario, tal saber, se ha dicho, es un saber sobre el cual tiene sólo competencia la razón. La razón se erige para la filosofía como aquello que tiene importancia en grado sumo.

Cuando Nietzsche sostiene que la filosofía no hace otra cosa que “traducir en razón un continuo e intenso impulso”, la razón no vendrá a ser otra cosa sino la intérprete de los impulsos. La filosofía se modela sobre la base de un lenguaje racional que intenta comprender los

impulsos o, mejor, “un continuo e intenso impulso”. Las circunstancias que hicieron a la razón distinguirse como un asunto constitutiva y estructuralmente distinto del horizonte volitivo –impulsos y afectos–, sugieren la idea de que la traducción de una cosa en otra requiere una cierta fijación de criterios que sirvan como pauta de validez de dicha traducción. Además, este problema resulta interesante, pues, deja ver a Nietzsche no muy distante de filósofos como Platón. El pensamiento de Nietzsche, aunque conducente a una dirección contraria a la de Platón, es un pensamiento profundamente deudor de aquél, en la medida en que fue el filósofo ateniense (recuérdese *Fedón* y libro VI y VII de *República*) uno de los que, de un modo tan consistente, avistó la problemática relación entre cuerpo y alma con motivo del carácter de verdad o apariencia de la verdad del ente. En vista de este problema de la verdad del ente, pero con términos fundamentales de la filosofía de la edad moderna, el pensamiento de Nietzsche representa, de alguna manera, la continuidad crítica de la reflexión que ya había preocupado a Platón, es decir, aquello de la relación entre razón y naturaleza. Al igual que Platón, Nietzsche también fija la mirada en este problema central, pero, teniendo como punto de partida un diálogo “destrutivo” con el enfoque de Platón. En este particular, Nietzsche no es, en rigor, muy distinto de la muy vilipendiada por él tradición filosófica occidental, al menos, en lo que respecta a este periodo de su pensamiento. No se puede ser desprevenido respecto al hecho de que quizás, aún hoy, las anchas espaldas de Platón estén sosteniendo las miradas de todos aquellos, incluyendo a Nietzsche, que procuran descifrar el tenso maridaje entre razón y naturaleza (instinto), ya en el hombre (entendido como impulso) ya en la sociedad, ya en el mundo.

Si la filosofía es para Nietzsche la traducción (*Übersetzung*) de un impulso en razón, debemos, primero, intentar ver cómo se cumple tal traducción, en atención a si ella es o no posible, y en segundo lugar, caso de que dicha traducción se cumpla, cuál y de qué naturaleza es el impulso que la razón traduce.

Como se sabe, sólo pueden traducirse cosas cuyas naturalezas no difieran tanto entre sí como para que se instale entre ellas la imposibilidad total y absoluta de una cierta analogía. Así, se intenta

traducir en el papel el triángulo pensado, o un vocablo de una lengua a otra, o la combustión en energía motriz y así otras cosas semejantes. Pero no se puede traducir un círculo en cuadrado o el oro en plata, porque sus naturalezas son, en puntos cruciales, contradictorias.

Ahora bien, dentro de las cosas que son “traducibles”, parecen figurar los afectos en razón, como cuando a causa del temor a la muerte, o por lo enigmático de ella, configuramos con coherencia y sistematicidad un mundo transmundano posible o, al revés, la razón en afectos, como cuando una cierta racionalidad para la obtención de determinados fines propios de la racionalidad misma se muestra exitosa y se traduce ella, la racionalidad, en múltiples afectos como alegría, esperanza, egoísmo o vanidad.

Un afecto es, fundamentalmente, “tendencia a”, “inclinación de” y por tanto, en virtud de la explicación de lo que por “impulso” se entiende aquí, los afectos están lógicamente conectados con los impulsos. De manera tal que, si un afecto es traducible en razón, por los mismos motivos que ello es posible, y porque afecto e impulso se contienen, será posible también la traducción de impulsos en razón. Y, en virtud de lo dicho acerca de que una traducción sólo es posible cuando las cosas a traducir no son tan disímiles como para no poder ser traducidas una en otra, se deduce que, si la traducción de impulsos en razón es posible, es posible por cuanto “impulso” y “razón” no son cosas tan distintas una de otra. Con lo dicho no se ha resuelto el problema de si ambas son un mismo asunto o si son efectivamente distintas y en qué, pero sí el de la posibilidad de la traducción de uno en otro, que es lo que aquí más interesa.

Podría pensarse, entonces, que Nietzsche pudo haber llegado a pensar que la razón que traduce un impulso es, ella misma, otro impulso. Saber si la razón ejecuta dicha traducción, a sabiendas o no de lo que está haciendo, es cosa que pertenece a la compleja fisiología de los impulsos en la cual no es prudente sumergirse en este momento. Importa ahora, saber cuál es ese impulso que la razón traduce, cuestión que veremos de seguidas.

La filosofía, entonces, que es traducción de un impulso es, ella misma, un impulso: el impulso de saber frente al impulso de

ignorar. Se quiere saber, pero, ¿Qué es lo que se quiere saber? Saber, al igual que conocer, es “saber algo” no saber a secas; no un conocer indeterminado, sino un “conocer A” o un “conocer B”. En el mismo párrafo antes citado Nietzsche dice que “la filosofía es el impulso de una dieta personal basada en lo que es más soportable”. Se puede entender, entonces, que lo que la razón traduce y que constituye el saber propio de la filosofía, es un “saber” acerca de “lo que es más soportable”. Lo tan ansiosamente buscado por la razón, que es buscado también, en consecuencia, por la filosofía es un saber acerca de “lo más soportable”. ¿Qué es “lo más soportable”? Su búsqueda, defensa y sostén, ¿Qué es lo que denuncia en el hombre en general y en el filósofo en particular? Lo que denuncia es la fragilidad del hombre en su esencial ser en el mundo.

En efecto, conceptos como “verdad”, “ser”, “unidad”, “finalidad”, “objetividad”, “eternidad”, etc., son considerados como la manifestación de las principales angustias que “vive” el filosofar. Tales conceptos, a pesar de dejar ver o intentar que se vea en ellos una verdadera, auténtica y por ello legítima angustia, todos ellos, a pesar del desasosiego que producen por la imposibilidad de alcanzarlos, hacen de la existencia un asunto soportable. Porque en el peor de los casos, convencido el filosofar de que en esta vida sensorial y falaz, nada cierto, acabado y verdadero va a encontrar, hace de la vida un *μετα-ὁδός*, un camino, más allá del cual el buscado premio será obtenido. Este es al menos el sentido de todas las filosofías partidarias de la preeminencia de lo suprasensorial; filosofías que se hacen eco de aquella otra muy respetable filosofía que sostenía que la filosofía es “una preparación para la muerte” y que después de ella, el alma, “a solas consigo misma”, contemplaría la verdad en la “Idea del Bien” en sí según el cultivo de la virtud intelectual. Por más grave y digna que se haya mostrado tal filosofía, con ella, lo único que se ha logrado, según el parecer de Nietzsche, es diseñar una arquitectura anímica para superar –más bien, matar– la muerte, y alcanzar “la verdad”, verdad que a todas luces, desde la perspectiva de Nietzsche, sería sólo una verdad entre otras muchas; una verdad, por cierto, no ontológica o científica, sino moralizante y que extiende su validez no sólo al hombre sino al mundo, el cual sería movido también por su fuerza. Pero, todo

ello, en fin, y según Nietzsche, sólo como resultado único y exclusivo de un tipo de verdad.

En el caso de Nietzsche, parece no sentirse impelido a diseñar, sino a descubrir la arquitectura de lo-que-es. Para esto, no echa mano, como es lógico, de ninguna visión acerca de una finalidad suprasensorial y, por tanto, de ningún método cónsono para tal fin. Lo que Nietzsche hace es llevar a cabo una peligrosa lectura de la facticidad. Una lectura que arroja como resultado que lo-que-es es siendo, y dentro de esta gramática nietzscheana de lo real, en la que el ser es interpretado como participio impertérrito, se descubre él mismo, Nietzsche, no como lo que él es, sino, siendo Nietzsche. Ante esta abismal mirada, la unidad de lo real estalla en un siendo cuya comprensión es más bien caleidoscópica.

Dado que los impulsos son múltiples y variados y dado, también, que ellos ocupan el todo de lo ente y que ello incluye, naturalmente, al hombre, la posibilidad de toda filosofía se cifra, para Nietzsche, en la comprensión del ente filosofante, del ente que conoce, pero tal comprensión es singularmente compleja según lo expone en el § 169:

Si quisiéramos y nos atreviéramos a una arquitectura según nuestra especie de alma (¡somos demasiado cobardes para ello!), ¡nuestro modelo tendría que ser el laberinto!

Aquí se va prefigurando la dificultad del estudio del problema de la filosofía en *Aurora*, ya que hablar de filosofía en este texto es hablar del conocimiento de un laberinto, precisamente el laberinto-hombre, el laberinto-hombre-en-el-mundo. Desgraciadamente, para desconuelo del lector de Nietzsche, éste no tiene a mano un catecismo para llevar a cabo dicha empresa. Antes bien, se abre un vertiginoso andar a tientas y con cautela.

La otrora gran virtud de la filosofía que era, según el § 58, haber logrado “la victoria de la razón sobre los afectos” (*Sieg der Vernunft über den Affect*) es, ahora, cobijada bajo el signo de la sospecha. La fundamentación de esta sospecha es que, para Nietzsche, *Vernunft* es un impulso que, por el hecho de que posea un cierto y distinguido

rango en la escala de los impulsos, no deja por ello de ser eso, un impulso. Entonces, qué es lo que sucede en los laboratorios de los impulsos cuando *Vernunft* triunfa sobre *den Affect*, los afectos; qué es lo que hay detrás de ese hecho. Nietzsche no niega tal triunfo, pero, su preocupación no es tanto que eso haya sido así, cuanto la ignorancia de los motivos impulsores de ese proyecto y, también, con qué derecho la filosofía se siente llamada a mantener perennemente ese triunfo. Sucede que lo que Nietzsche sospecha es que, producto de aquel proyecto, el hombre ha puesto a gobernar a la razón sobre los demás impulsos para luego, olvidar que fue él mismo quien la coronó y entonces ella, legitimada por el olvido, se auto impondría con carácter despótico sobre el resto de los impulsos. En medio de su reinado, la razón no puede entender cómo y por qué, habiendo logrado tan “aplastante” triunfo sobre los afectos, el hombre, cada vez que puede, después de sutiles elucubraciones intelectuales, se separa de ella y da tribuna a cualquier otra cantidad de impulsos. Tal lucha no pretende reconocer al final a ningún señor; es una lucha cuya lógica es la afirmación de la multiplicidad y plurivalencia de sentido. Esta lucha, que tiene por sede al hombre, se desarrolla con la violencia inusitada de un querer a toda costa que exige la intervención mediadora del intelecto. Nietzsche lo explica así en el § 109:

...el hecho de se quiera combatir la vehemencia de un impulso está fuera de nuestro poder, al igual que el método al que nos abandonemos, y más aún si se tendrá o no éxito con tal método. Antes bien, en todo este proceso nuestro intelecto sólo se manifiesta como ciega herramienta de otro impulso, que es rival de aquel que nos atormenta con su vehemencia...de forma que mientras “nosotros” creemos quejarnos sobre la vehemencia de un impulso, en el fondo es un impulso el que se queja de otro impulso; es decir: la percepción del sufrimiento en una violencia semejante presupone que hay otro impulso igual o más violento, y que es inminente una lucha en la que nuestro intelecto debe tomar parte.

El proyecto filosófico de la edad Moderna, liberado (en apariencia) del servicio y vasallaje que le rendía a la teología;

superador de los prejuicios de otras épocas; encontrado consigo mismo en el descubrimiento de la razón, y en la convicción de que las leyes que rigen a la razón (principio de contradicción y de razón suficiente) rigen, de igual manera al resto de los entes existentes y posibles; descubridor también, de una metafísica de la subjetividad y de la certeza del cogito; tal proyecto filosófico, digo, se descubre en *Aurora* de Nietzsche cautivo en la indocilidad apabullante y plural de los impulsos. Ese proyecto que le brindó esperanza y optimismo a una humanidad nihilista y aletargada, se desnuda ahora ante un “nuevo ojo” que la contempla en toda su fragilidad. La filosofía es la arena en la que chocan y luchan multitud de impulsos unos contra otros, gozando cada uno de su sinuoso y breve reinado.

Esta interpretación que de la filosofía hace Nietzsche acusa un “escándalo” de una magnitud tal, que quizás sólo pueda comparársele con el sismo que produjo en la antigüedad la filosofía de Heráclito de Efeso. La interpretación nietzscheana de la filosofía muestra que todo saber que pretenda para sí un carácter unitario, empezando por la filosofía misma, no es más que un hervidero de impulsos mantenidos juntos, pero, de manera forzada. La unidad se reduce al rango de la apariencia, pues, aquello que se dice uno es, más bien, una diversidad conflictiva de impulsos y, con ello, está siendo refutada la homogeneidad de la sustancia, idea carísima a la filosofía occidental.

Como los átomos de Demócrito, que eran unidades reales de todas las cosas, la filosofía toda ha ambicionado siempre con gran diligencia, la unidad óptica, pero, a despecho de ella, ésta sólo era -al menos es lo que Nietzsche quiere mostrar- una convención que había servido para nombrar una apariencia subjetiva.

En medio de esta polémica asfixiante de unos impulsos contra otros, la filosofía tomaría una selección de los impulsos más edificantes, tratando así, de debilitar al resto de los impulsos que no clasificaran en lo que es “lo más soportable”.

El punto axial, el eje dominante de todo esto, es la oposición entre razón e instinto, es decir, entre conocimiento y vida. A partir de este periodo del pensamiento nietzscheano, del que *Aurora* es un texto bastante representativo, Nietzsche inicia su campaña de investigación

y crítica de los impulsos, en especial, de un tipo particular de impulso, el *Erkenntnistrieb*, el impulso de conocimiento.

La filosofía como *Erkenntnistrieb* pone en evidencia la pérdida de una mirada; la mirada de una comprensión más instintiva de un fondo primordial. En vez de ello, la filosofía, según Nietzsche, parece haber fundado y sostenido una especie de “calculabilidad”. Aquello que está aquí de fondo es la oposición entre *physis*, generadora de instintos primordiales, fecundos y auténticos por un lado, y por el otro, el universo arquitectónico de la razón que impone, con sus sinuosas intencionalidades, formas y determinaciones.

4. El filósofo puesto en cuestión. El filósofo, heredero de la actitud teológica

En el § 41, Nietzsche propone una clasificación de aquellos tipos de hombres que forman un grupo en atención a su actitud respecto al todo del mundo, los que por tal actitud habitan la “vita contemplativa”, en contraposición a los que se rigen por la “vita activa”. En el orden expuesto por Nietzsche, aparecen, primero, las denominadas naturalezas religiosas; en segundo lugar, los artistas; en tercer lugar, los filósofos y, por último, los pensadores y los trabajadores científicos.

Tal como se verá de seguidas, Nietzsche afirma en el citado párrafo, que el filósofo es una especie de contemplativo en el que concurren energías (*Kräfte*) religiosas y artísticas, y la razón que lo distingue de los tipos de energía religiosa y artística es el hecho de dejar espacio a un tercer elemento que es la dialéctica, la demostración, y por tal motivo, ellos, los filósofos *han sido los autores de males al estilo de los males de los religiosos y los artistas; y por añadidura, con su inclinación dialéctica han infligido aburrimiento a muchos hombres; pero su número ha sido siempre muy reducido.*

La satisfacción de esta nueva exigencia –la de la demostración– se convirtió en la ambición del filósofo. La codicia ilimitada y el júbilo por ser el “descifrador del mundo” hizo que la filosofía se convirtiera, según el § 547, en “una especie de pugna sublime por el dominio tiránico del espíritu”. Late aquí, sólo que de manera cifrada, una historia de la

filosofía en tono nietzscheano. El filósofo es cosa que nace de elementos religiosos y artísticos y que se distingue en parte de lo que le precede gracias a la revolución que supone el hecho de querer “demostrar”.

En efecto, el ser del hombre y el ser del mundo se hallarían unidos en un momento aparentemente pretérito, por la religión, el mito y el arte como las únicas creaciones capaces de comprender o abarcar las realidades claves del mundo en su entitatividad más elemental.

Si pudiera arriesgarse una mirada a la fenomenología de estos cambios acontecidos en la llamada “vita contemplativa”, se podría entender un poco mejor en qué consisten dichos cambios. Se ha dicho “fenomenología de los cambios” en virtud de que los mundos en que vivimos se nos dan en forma obvia, nada problemática y se hace necesario, por tanto, interrogar las condiciones que los hacen posibles. En este sentido se debe preguntar en qué consiste el cambio de actitud del hombre contemplativo para que de un horizonte de comprensión marcado, primero por la religión y el arte se suceda el horizonte de comprensión filosófico.

Imagínese, para tal efecto, al estudiante de física o al carpintero entrando cada cual en sus lugares de trabajo: ninguno de los dos ve, en esos lugares, nada problemático. Las cosas objeto de percepción inmediata –los materiales e instrumentos y otros objetos tales organizados de determinada manera– se agrupan de tal modo, en una conexión tan obvia respecto a las tareas de cada quien, que en esa obviedad ocultan el sentido de “ser algo” en virtud de las distintas funciones que los define. Ahora bien, avanzando un paso más, pregúntese, ¿Qué es necesario para entender un laboratorio de física o un taller de carpintería? Primeramente, una cierta idea previa de lo que son la ciencia, la experimentación y la técnica, es decir, el planteamiento de cuestiones, y la obtención de respuestas; un conocimiento previo de lo que es ser un aparato, un instrumento de medición o de cualquier otro tipo; la precisión con la que deben ser ensambladas determinadas piezas para que se pueda apreciar un cierto fenómeno, etc., todo esto no es más que otras tantas condiciones que hacen posible que podamos decir qué son esas cosas determinadas, es decir, otras tantas condiciones de esa posibilidad.

Aunque la expresión “condiciones de posibilidad” tenga su procedencia en la filosofía racionalista anterior a Nietzsche, ella es apropiada por cuanto quiere significar aquello que está en el fondo de la distinción entre religión, arte y filosofía, aquello que ya Aristóteles designó con el nombre de arché y que los latinos tradujeron principium. Es, pues, la pregunta que indaga sobre los principios la que hace al hombre rebasar lo dado al ir hacia las cosas y regresar de ellas en la captación del ente tal cual es.

La religión y el arte se habrían detenido en el misterio del asombro, no pudiendo sacar de sí mismos el impulso que ambicionara la filosofía, a saber, el impulso que pregunta por el principium. Ellos desarrollarían otras posibilidades de interpretación del ser del hombre y del mundo, posibilidades a las que la filosofía no podría, ni podrá retornar fácilmente, pues el programa filosófico ha fijado su meta ya, desde sus inicios, en el horizonte de la reflexión (*phrónesis*) de la ciencia (*epistémé*) y la demostración (*apodeiknymi*).

El carácter de verdad al que aspira el filosofar no conduce, al menos en la presente investigación, a la afirmación de que la filosofía vendría a ser la única perfección posible. Antes bien, la filosofía no abarca todas las posibilidades espirituales ni tampoco, quizás, las más excelsas. Se quiera o no, Grecia marcó la pauta y ha conducido, en la dirección abierta por ella, a todo lo que ha sido filosofía. Tal dirección supuso el hecho de que para toda posible inteligencia mutua era necesario, no sólo “mostrar (*δείκνυμι*)” sino también “de-mostrar” (*απο-δείκνυμι*), lo que quiere decir que fijaba la investigación tal como ella la entendía, como la posibilidad más auténtica e inteligible de mostrar algo. Dentro de este abanico de posibilidades anímicas, el filósofo intenta llevar a cabo con el mayor nivel de autenticidad y pulcritud posible su tarea, su exigencia existencial en términos radicales, el impulso de alcanzar verdad.

5. Los dos impulsos fundamentales

Sucede con la verdad algo que Nietzsche pudo auscultar detenidamente: el filósofo se enfrenta a la fatigosa tarea de buscar la verdad, cuestión ante la cual termina sucumbiendo a uno de los

dos impulsos que jalonan, determinan y marcan el ánimo de quien se enfrenta a tal tarea: o bien colapsa en el intento de ser fiel a un universo de “hechos probados” y busca, en consecuencia, una salida acomodaticia para sobrevivir a su naufragio, o bien, lleva a cabo su designio personal de filosofar a cualquier precio. Aunque Nietzsche extiende su respeto sobre este último, en cualquiera de los dos casos ve Nietzsche la insólita perversión de la vida por la inteligencia humana. En el primer caso, el filósofo incurre, según afirma Nietzsche en el § 59, en el mismo tipo de insinceridad que el cristiano cuando creyendo liberar al hombre de la carga que suponen las exigencias morales, muestra un camino más corto hacia la perfección.

Algunos filósofos creyeron desembarazarse de la laboriosa y aburrida dialéctica y de la recopilación de hechos rigurosamente probados y remitieron a un ‘real camino hacia la verdad’. Ambas veces (con el cristianismo y la filosofía) fue un error. Pero también una gran confortación para los extenuados y para quienes desesperan en el desierto.

En este caso, en el del filósofo que “desespera en el desierto” y propone un “real camino hacia la verdad”, podría verse un estado psicológico general marcado por un tipo de angustia y de fatiga que prefigura ya, desde *Aurora*, lo que vendrá a ser en la obra nietzscheana posterior, aquello que Nietzsche pensó como “advenimiento del nihilismo”. Este estado psicológico es, fundamentalmente, una conmoción espiritual marcada por la desesperación, la conmoción propiamente dicha, y por último, la orfandad.

La desesperación, surge primeramente, cuando se haya buscado un “sentido” a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. La desesperación es, entonces, la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del “en vano”, la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con alguna cosa; la vergüenza de sí mismo como si se hubiera mentido a sí mismo demasiado tiempo. En segundo lugar, y debido al hecho de no conseguir descubrir una unidad organizadora del todo, el hombre, pese a que “ha aplicado una sistematización, incluso una organización en todo suceder”,

reconoce no poder penetrar la estructura del mundo: adviene aquí la conmoción. El tercero, lo que convenimos en llamar la “orfandad”, es el sentimiento de estar arrojado en un mundo laberínticamente incomprensible, pues, dadas las dos consideraciones anteriores, el filósofo concluye que no se llega a nada con el devenir y que “bajo todos los devenires no gobierna ninguna gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse por completo y que le confirmara su puesto como hombre en el cosmos, pero, la intemperie lo azota cruelmente y él ya no puede dar cuenta ni de sí mismo ni del mundo, y menos aún de la vida.

Desesperación, conmoción y orfandad son los estados psicológicos que podría pensarse vio Nietzsche cuando describió al filósofo creando un ‘real camino hacia la verdad’ como confortación. Lo importante de estos tres estados psicológicos que se han mencionado, es lo que ellos tienen en común y que constituye, quizás, la matriz de lo que Nietzsche entenderá posteriormente como nihilismo, esto es, el hecho de que ellos tres son el resultado anímico de haber presumido que la razón era el indiscutible camino hacia la verdad. Es por ello que Nietzsche dirá en *Voluntad de Poderío*: “...La creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio”⁴

En *Aurora*, Nietzsche insiste con gran vehemencia en denunciar la aspiración del filósofo de alcanzar conceptos últimos, ideas infalibles, categorías eternas. Y esta tendencia a no querer poseer nada que no sea certidumbre absoluta es, para Nietzsche, una clara reminiscencia teológica en filosofía, es por ello que dice que el filósofo es “una especie en la que concurren energías religiosas”. En esta situación, el filósofo, preso de la herencia teológica, disfraza, para su sosiego, los impulsos y pasiones con el manto de la razón, cuando, en realidad, sus opiniones nacen de las pasiones y, por una especie de alquimia cuyo fundamento es la pereza, transmuta esas pasiones, primero, en opiniones y luego, en convicciones perfectamente cristalizadas negando así el carácter mudable, errante y nómada que está en la base, según Nietzsche, del verdadero filósofo.

En el segundo caso, en el del filósofo que lleva a cabo su designio personal de filosofar a cualquier precio, y no busca una escapatoria como el filósofo del caso anterior, Nietzsche ve el gran peligro que se cierne sobre él: merced a la intensidad con la que lleva a cabo su trabajo, la vida entendida como el lugar en que se cumplen las grandes fatalidades decisivas de lo humano, quedaría por fuera, y el filósofo sería un poco más que un aparato de medición. Permítasenos citar en extenso el § 481, en donde Nietzsche expone una comparación entre Kant y Schopenhauer por una parte, y Platón, Spinoza, Pascal, Rousseau y Goethe por la otra. En dicha comparación se deja ver claramente una crítica que es una constante en la meditación nietzscheana acerca del filósofo, esto es, denunciar lo ajeno que el filósofo es a la vida. Efectivamente, dice Nietzsche en ese parágrafo:

Si se compara a Kant y Schopenhauer con Platón, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, fijándonos en sus almas, no en su intelecto: los pensadores mencionados en primer lugar están en desventaja: sus ideas no componen una apasionada historia del alma, no se adivina en ellas ninguna novela, ninguna crisis, catástrofe ni horas fatídicas, su pensamiento no es al mismo tiempo una biografía involuntaria de un alma en el caso de Kant, de una cabeza en el caso de Schopenhauer; la descripción y el reflejo de un carácter ('de lo inmutable') y la alegría por el propio 'espejo', es decir, por un intelecto distinguido. Cuando titila a través de sus pensamientos, Kant parece gallardo y honorable en el mejor de los sentidos, pero insignificante...no ha vivido demasiado, y su forma de trabajar le quita el tiempo para vivir algo; no pienso, como es razonable, en 'acontecimientos' vulgares de fuera, sino en las fatalidades y espasmos a cuya merced queda la vida más solitaria y silenciosa, que está ociosa y arde en la pasión del pensamiento. Schopenhauer le lleva ventaja: él cuando menos posee una cierta violenta fealdad de la naturaleza, en el odio, la codicia, la vanidad, la desconfianza, es algo más asilvestrado y tuvo tiempo y holganza para esa ferocidad. Pero le faltó la 'evolución': igual que le faltó en su círculo de ideas; no tenía 'historia'.

El filósofo, de este modo, no tiene tiempo para “vivir”, el filósofo queda así a salvo de toda contingencia y, de algún modo, a salvo también del cuerpo; queda liberado del mundo infernal y subterráneo de sus entrañas. Su laboriosidad y dedicación al trabajo no es un asunto auténtico, la soledad que de esa laboriosidad se deriva no es auténtica, sino una soledad producto del miedo de tener que enfrentar el estremecimiento muchas veces desolador que la vida demanda de él.

Arder en la pasión del pensamiento sin dejar por fuera la vida –las fatalidades y espasmos a cuya merced queda un carácter solitario y silencioso– es para Nietzsche lo que debiera ser la naturaleza propia del filósofo. Pero “arder en la pasión del pensamiento” según parece entender Nietzsche, implica una mudanza espiritual cuyo precio casi ningún filósofo estaría dispuesto a pagar. Dejarse llevar por la naturaleza íntima y auténtica de ese ardor, supondría vivir en una especie de nomadismo intelectual como gran ideal. La “Verdad” que el filósofo cuestionado busca sería la gran trampa, el más claro canto de sirenas, que lo apartará de su Ítaca que es el vivir. La suerte del verdadero filósofo es buscar su Ítaca en el vivir y, por ello, porque es en el vivir, su Ítaca no está en ningún lugar pues vivir es hacer la experiencia de arder en la pasión del pensamiento al tiempo que se abre tribuna a todas las fatalidades y espasmos, al silencio y a la soledad de un camino en donde el final y la verdad están ausentes.

Quiere el filósofo que su vida se desarrolle en una unidad, pero, a despecho de él, esa unidad, artificiosamente diseñada por él, abriga escondidamente una multiplicidad de posibilidades. Esa unidad esconde, pues, una dimensión embriagante y vertiginosa de posibilidades que subsisten en una unidad ficticia y que muestran su rostro al hombre en una danza vertiginosa de gestos fugitivos. El filósofo criticado por Nietzsche vive en un fanal inexpugnable que retiene celosamente el sentido de una vida que él ya no puede sostener. Y el hombre sufre, porque su ser es un ser en conato permanente que vive llenando todas las formas sin detenerse en ninguna. Su vida está marcada por la angustia de no querer mirar la mirada ausente que lo mira desde adentro, es el vacío de vida lo que lo carcome, es la

nada, es, en fin, el silencio. La filosofía, proverbialmente vista como una de las creaciones más fecundas del hombre, pasa a ser, desde la perspectiva de Nietzsche, un terreno lúbil en donde la vida es sólo el pretexto para la construcción de monumentales sistemas carentes de pasión, y por ello, según Nietzsche, carentes también de honradez.

La “ética de la verdad” preconizada por la filosofía académica es transmutada por Nietzsche en una ética que más bien habría que llamarla “ética de la honradez”. Sobre la honradez, –esa virtud que no aparece ni entre las virtudes socráticas ni entre las virtudes cristianas– dice Nietzsche en el § 456: *La honradez: ésta es una de las virtudes más jóvenes, insuficientemente madura, a menudo confundida y desconocida, apenas consciente de sí misma, algo en devenir; que podemos fomentar o inhibir según sea nuestro espíritu.*

Ser honrado es para Nietzsche, reconocer que la oposición entre unos modos de pensamiento y otros no es signo de la verdad de unos y la falsedad de otros. Es expresión de ópticas distintas, de puntos de vista alternativos. Ser honrado supone entonces, manejarse con modos alternativos de pensar, lo cual ensancha las posibilidades del filósofo, expande el alcance de su mirada y la penetración de sus ideas. La elección de un sólo modo de pensar pondría en evidencia el espíritu de secta, de escuela, es el espíritu petrificado, es, en suma, lo que Nietzsche llama egipticismo.⁵ La historia de la filosofía no es sino el espectáculo de la aparición sucesiva de puntos de vista que se autoproclamaron sistemas verdaderos, con exclusión absoluta de los otros: unos cuestionan a otros, unos aseguran superar a los otros, desplazándolos, sustituyéndolos. Toda la historia de la filosofía estaría atrapada por la ilusión de verdad. Unos y otros andan decretando errores y falsedades en todo lo que no se asemeje a sus respectivas ópticas. Pero, ¿Qué puede significar la “verdad” para el filósofo del ideal nietzscheano? Nada, no significaría nada, salvo la muerte de la inquietud.

6. La cuestión moral en filosofía

Conocer el valor de la moral para Nietzsche es cosa que arroja mucha claridad sobre el carácter crítico de su filosofía. Para él, los

filósofos, en general, han caído bajo la seducción de la moral y se han entregado a su gran poder de seducción como lo denuncia el § 3:

Desde siempre, desde que en el mundo existe la palabra y la persuasión, la moral se ha revelado como la maestra suprema de la seducción –y por cuanto nos atañe a nosotros los filósofos, como la auténtica Circe de los filósofos

Nietzsche pregunta en el mismo lugar:

*¿A qué se debe el que, desde Platón, todos los arquitectos filosóficos de Europa hayan estado construyendo en vano?
¿El que todo cuanto honrada y seriamente consideraron aere perennius amenace ruina o esté ya reducido a escombros?*

Ante los ojos de Nietzsche se descubre la que quizás sea la más escandalosa insinceridad del filósofo. El filósofo –Nietzsche aduce el caso de Kant- trata de explicar, y en cierto sentido justificar, el vagabundeo de la filosofía diciendo que se han desatendido las hipótesis, el examen del fundamento o que quizás no se ha llevado a cabo aún una crítica de la razón entera. Para Nietzsche, la respuesta correcta debió ser –como lo señala en el parágrafo antes citado- “que todos los filósofos han construido bajo la seducción de la moral”; que los filósofos sólo aparentemente persiguen la certeza, la ‘verdad’, pero que, en realidad, van en pos del majestuoso edificio ético. Aunque Nietzsche se refiere a Kant en particular, lo dicho podría aplicarse justificadamente también a Platón y a toda la filosofía derivada de él, a los pensadores del siglo de las luces, a Leibniz, Hegel y muchos más. Fue Nietzsche quien denunció el hecho de que todos los filósofos, a partir de Sócrates -incluyendo a Sócrates-, se refugiaron en sistemas de valores. Esta intuición de Nietzsche es un signo de su pensamiento que se empieza a ver en él desde temprana edad, como lo hacen constar sus primeros “juegos literarios de niño”, sus “primeros ejercicios de caligrafía filosófica” que fueron dedicados al problema del origen del mal, como bien lo señala Curt Paul Janz en el tomo primero de su biografía de Nietzsche.⁶

Desde ese entonces, y durante toda su vida, Nietzsche hará del desenmascaramiento un arte y de la crítica de la moral su obsesión: Así se deja ver en el Prólogo de *Aurora* § 2:

...Entonces emprendí algo que no podría ser asunto de cualquiera: descendí a la profundidad, horadé el fondo, comencé a explorar y a socavar una antigua confianza sobre la que nosotros los filósofos llevamos unos cuantos milenios construyendo como si del suelo más firme se tratara, una y otra vez, a pesar de que hasta ahora todos los edificios se han derrumbado. Comencé a socavar nuestra confianza en la moral.

Respecto al problema de cómo la moral mueve y orienta el pensamiento filosófico, dos cosas dominan la crítica de Nietzsche. Primero, el hecho de que, en atención a la preeminencia del factor moral, se sacrifiquen los aspectos radicales de la vida (la inocencia, la espontaneidad, la salud que resulta de la fuerza); desde el punto de vista de Nietzsche, el carácter moralizante de la filosofía sólo puede producir sistemas fundados en la utilidad en detrimento de la vida. Con justicia suele llamársele a veces el filósofo de la vida.

A pesar de las serias y responsables exposiciones que hizo G. Brandes y que abrieron la filosofía de Nietzsche a la exposición pública,⁷ la filosofía de Nietzsche fue interpretada, sobre todo en los años que van desde su primigenia divulgación en cátedras universitarias hasta bien entrado el siglo pasado, como una filosofía capaz de celebrar las más viles atrocidades, cuando, en realidad, más que cuestionar los valores en sí, Nietzsche cuestiona los fundamentos sobre los cuales se sostienen los valores. Y los cuestiona por inauténticos desde una perspectiva vitalista. Dice Nietzsche en el § 103:

No niego...que convenga evitar y combatir muchos actos de los que se califican de inmorales, y que se deban ejecutar y fomentar muchos de los que se llaman morales; pero creo que una y otra cosa deben hacerse por diferentes razones de las que se han seguido hasta ahora.

Esta referencia a las razones por las cuales se deben hacer las críticas en cuestiones morales, introduce, de pronto, el segundo elemento que domina la crítica nietzscheana que es, la hipocresía con la que, según él, pretende fundamentarse el carácter absoluto de un valor moral y con ello, su inmovilidad. ¿Cuál es la naturaleza de esa

confianza en la moral, que tienen los filósofos? ¿Por qué Nietzsche verá en ella el signo molesto de una hipocresía útil? La confianza en la moral obedece al sosiego que brinda la evidencia, esto es, el hecho de que los filósofos hayan considerado la moral como dada, y no como un problema, es decir, como su personal penuria, su tormento y su pasión, por esta razón dice Nietzsche en el § 253: *triste es decirlo, pero no hay cosa que haya que demostrar con más vigor y tenacidad que la evidencia. La mayoría de los hombres no tienen ojos para ella.*

Es por ello que Nietzsche juzga la evidencia moral como un aluvión de la heredad que excluye toda posibilidad de duda, como un peso ajeno al hombre que sale incesantemente al encuentro de sí mismo, un peso impuesto por la fuerza de la tradición, algo independiente de él y que no es él, es un “tú debes” que intenta sojuzgar a un “yo quiero” con una pretensión de verdad. De todo lo dicho se desprende que Nietzsche no cuestiona toda moral, sólo cuestiona aquella moral que condena a la vida y que dice sostenerse en la consecución de una promesa, en unos casos, o en la posesión de una verdad una e inmutable, en otros.

7. De la ausencia de camino

Aquello hacia donde los filósofos señalan un camino, según Nietzsche, no existe en absoluto. El sentido del filosofar es una quimera. Su naturaleza, sus límites y sus alcances deben ser nuevamente fijados. Todo ello parece decirlo Nietzsche en atención a la inconsistencia de los caminos y por el modo vanidoso y arbitrario con que imperan unos y otros, lo que produce un estado de ánimo en el filosofar marcado, de tiempo en tiempo, por la desolación y el vacío. A este respecto dice Nietzsche en el § 474 intitulado “Los únicos caminos”:

La dialéctica es el único camino para acceder al ser divino y tras el velo de la apariencia’, afirma Platón tan jovial como apasionadamente, mientras Schopenhauer lo afirma de lo contrario de la dialéctica, y ninguno tiene razón. Porque no existe en absoluto aquello hacia donde nos quieren señalar un camino.

La filosofía para Nietzsche no es que no sea un camino y un saber, pero, tanto uno como otro son horizontes que pueden ser movidos por impulsos diferentes. Aun cuando el impulso que moviera al filósofo fuera de un tipo tal que lo orientara con toda la honestidad que su ambición le permite, el filósofo, si adopta la vía que la tradición ha marcado como camino estrictamente racional, no hallará nada que corresponda a los impulsos que intentan dar oídos a la vida y al fecundo diálogo entre razón y vida. Así, la claridad a la que debe aspirar el filósofo debe ser de un talante tal que le permita ver en el mundo, en la vida y en el delimitado horizonte de su existencia junto con su problemática participación en el ser de las cosas, no lo que él quiere ver, sino la escandalosa problemática de un todo cuyo sentido es abiertamente incognoscible.

Notas:

- ¹ Fink, Eugen. *La Filosofía de Nietzsche*. Alianza. Madrid. 1966. El capítulo en cuestión pp. 58- 84.
- ² En todo el artículo las citas de *Aurora* hacen referencia a la traducción de Eduardo Knörr. Editorial Edad. Madrid. 1996. Así mismo, cuando no se indique lo contrario, los párrafos citados pertenecen a *Aurora*.
- ³ Para esta investigación se revisaron las siguientes ediciones: 1) Editores Mexicanos Unidos. México. 1985. Traductor desconocido. 2) Editorial Visión. Barcelona. 1985. Traducción: Enrique Eidelstein. 3) Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 2000. Traducción: Germán Cano. 4) Editorial Buma. Madrid. 1994. trad. Enrique López Castellón. 5) Ediciones del Mediodía. Buenos Aires. 1967. Traductor desconocido.
- ⁴ Voluntad de Poderío. Edaf. Madrid. 1978. p. 37. Traducción Dolores Castrillo Mirat.
- ⁵ El *egipticismo* es la tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación. Un ejemplo de él es el § 323 de *Opiniones y sentencias diversas*: “cuando un pueblo tiene muchas cosas fijas, ello es prueba de que quiere petrificarse y de que le gustaría convertirse del todo en un

monumento: como ocurrió, a partir de un determinado momento, con el mundo egipcio”.

⁶ Janz, Curt Paul. Nietzsche. Ed. Alianza. Madrid. 1985. Vol. 1. P. 23.

⁷ Brandes, Jorge. *Nietzsche. Un estudio sobre el radicalismo aristocrático.* Traducción José Liebermann. Editorial Tor. Buenos Aires. s/fecha. p. 122, 123.

Bibliohemerografía

De Nietzsche:

Aurora. Edaf. Madrid. 1996. Traducción Eduardo Knörr.

Aurora. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 2000. Traducción Germán Cano.

Aurora. Editorial Visión. Barcelona. 1985. Tomo II. Traducción Enrique Eidelstein.

Aurora. Editorial Buma. Madrid. 1994. trad. Enrique López Castellón.

Aurora. Ediciones del Mediodía. Buenos Aires. 1967. Traductor desconocido.

La Voluntad de Poderío. (Der Wille zur Macht, 1901-1913). Traducción, Dolores Castrillo Mirat. Madrid, Edaf, 1978.

Sobre Nietzsche:

Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche.* Volumen I. Madrid, Alianza, 1985.

Brandes, George. Nietzsche. *Un estudio sobre el radicalismo aristocrático.* Editorial Tor. Buenos Aires. S/fecha.

Fink, Eugen. *La Filosofía de Nietzsche.* Alianza. Madrid. 1966.