

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras



*La crítica de Nietzsche a la moral y
la revalorización de la vida en "Aurora".*

TESIS

que presenta

Jorge Castro Zarco

para obtener el título de Licenciado en Filosofía

Asesora: Dra. Greta Rivara Kamaji

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

México



COORDINACION DE
FILOSOFIA

2002



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Me celebro y me canto a mí mismo.
Y lo que yo diga ahora de mí, lo digo de tí,
porque lo que yo tengo lo tienes tu
y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también.*

*[...] La enredadera que trepa por mi ventana me satisface
más que toda la metafísica de los libros.*

WALT WHITMAN

*"... es un martirio vivir con miedo...
¿verdad? ... Así es la esclavitud.
... He visto cosas...
... que los humanos ni se imaginan,
naves de ataque incendiándose
cerca del hombro de Orión.
He visto rayos de mar...
centelleando cerca de la puerta de Tannhäuser.
Todos esos...
momentos se perderán...
... en el tiempo...
... como lágrimas... en la lluvia.
Es hora... de morir.*

BLADE RUNNER*

* Palabras de una réplica humana, antes de morir.

INDICE

INTRODUCCIÓN

- * Objetivos, presentación de los capítulos e hipótesis. 1
- * Sobre las fuentes de la investigación. 5

ESTUDIO INTRODUCTORIO

- * ¿Porqué estudiar *Aurora*? 6
- * El período ilustrado: interés general de la etapa. 6
- * El punto de vista de Nietzsche sobre *Aurora*. 12
- * Notas sobre la gestación de *Aurora*. 13

CAPÍTULO PRIMERO: LA CRÍTICA A LA MORAL DE LA RENUNCIA

- 1.1 La crítica a la moral. 16
 - 1.1.1 La génesis del cristianismo. 20
 - 1.1.2 Los tipos fuerte-débil, bueno-malo. 23
 - 1.1.3 El resentimiento: odio y venganza. 31
 - 1.1.4 El resentimiento: mala conciencia, compasión y crueldad. 34
 - 1.1.5 El sacerdote ascético. 46
- 1.2 La crítica a la metafísica. 55

CAPÍTULO SEGUNDO: LA CRÍTICA DEL SABER

- 2.1 Las herramientas de la crítica. 68
- 2.2 La crítica de Nietzsche a la ciencia. 78
- 2.3 Hacia la idea de una ciencia bella, alegre, ligera y trágica. 84

CAPÍTULO TERCERO: LA REVALORIZACIÓN DE LA VIDA

- 3.1 La reinención del sí mismo. 101
- 3.2 La propuesta de Nietzsche sobre la 'vida superior'. 108

CONCLUSIONES 118

BIBLIOGRAFÍA 128

INTRODUCCIÓN

* **Objetivos, presentación de los capítulos e hipótesis.**

El presente trabajo tiene como fin, examinar en *Aurora*, algunos de los temas principales de la filosofía de Nietzsche, a saber: su crítica a la moral, la metafísica, la ciencia y su propuesta de la 'sabiduría dionisiaca' y los rasgos del 'tipo' de vida noble, que constituyen las líneas de su pensamiento sobre la revalorización de la vida.

El tema nos parece importante porque su estudio permite entender mejor, la transición del pensamiento del joven Nietzsche a su filosofía madura, la cuál se muestra ya, en muchos sentidos, en *Aurora*. También, es valioso el estudio de esta obra porque en ella, aparecen algunas de las primeras formulaciones de su crítica de la moral y que, para el estudioso de la obra de Nietzsche, son interesantes para compararlas con posteriores tratamientos del tema, como los de *La genealogía de la moral*. Igualmente, muchas de las ideas propositivas del filósofo dionisiaco que aparecen en *Así hablaba Zaratustra*, nacieron y se forjaron en *Aurora*. Por lo mismo, examinar esta obra, es un paso necesario en la formación, de quién, como nosotros, da sus primeros pasos en el conocimiento de esta filosofía.

Esperamos con esta investigación, lograr destacar la importancia de esta etapa intermedia del pensar nietzscheano, en la formación del filósofo. Difícilmente alcanzamos a producir un aporte propio en la interpretación de la obra. Si acaso, hubiera en este trabajo, alguna idea nueva o de interés para los estudiosos del tema, lo debemos a la brillante asesoría de nuestra directora de tesis, Dra. Greta Rivara, quien ha sido fundamental para la elaboración de esta investigación.

El presente trabajo consta de un breve estudio introductorio que pretende responder a la pregunta ¿porqué examinar *Aurora*?, tres capítulos que desarrollan los temas del estudio y que se resumen en el título de esta tesis: "La crítica de la moral y la revalorización de la vida en *Aurora*. Y, una conclusión, donde se recapitulan las ideas principales halladas en la investigación.

El primer capítulo es una revisión cuidadosa del vínculo existente entre religión-metafísica-moral, poniendo énfasis en la crítica nietzscheana a la metafísica. Inicia con el

examen de las religiones para comprender la naturaleza del cristianismo y su moral. Posteriormente se analiza la moral de la renuncia con sus principales características: genealogía de los 'tipos' fuerte-débil y los valores bueno-malo, la naturaleza del hombre del resentimiento: desde su memoria prodigiosa, el odio, la venganza hasta el nacimiento de la mala conciencia y la creación de valores reactivos como la compasión y las formas reactivas de la crueldad; También, se analiza el papel del sacerdote ascético en la imposición de esta moral y en la creación de creencias y valores trascendentes. La segunda parte del capítulo examina el vínculo entre moral y metafísica, destacando el estudio crítico de la 'eticidad' y las categorías clásicas de la metafísica: 'mundo suprasensible' - 'mundo aparente'. Igualmente, se aborda la cuestión de la pasión, el instinto y la 'sensación de poder' ocultas, tras la máscara de la 'verdad'. Finalmente, se considera la cuestión del 'tipo' de vida y de 'voluntad de poder' presentes en las formas del conocimiento reactivo que se derivan de la invención y creencia de valores 'suprasensibles'. El capítulo termina, con el anuncio de las nuevas 'leyes' del vivir que emergen de la crítica de la vida reactiva.

El capítulo segundo se ocupa de una revisión detallada sobre el manejo de la ciencia en su crítica a la teoría y práctica de la vida devaluada. Comienza con el examen de las herramientas usadas por Nietzsche para el ejercicio de la crítica. Se discute, en torno a la caracterización que se ha hecho de esta etapa del pensar nietzscheano, como 'ilustrada' o 'positivista', con la finalidad de responder a la interrogante de ¿si es o no correcta esta definición?. En seguida, se analiza la estrategia genealógica seguida por Nietzsche en su crítica de la moral y la metafísica, con el propósito de saber en qué consiste esta forma de trabajar de nuestro filósofo y poder determinar si lo que predomina en *Aurora* es un pensamiento inclinado hacia el positivismo o bien, si se trata de otro tipo de pensamiento que, a pesar, de el uso que hace de ciertas categorías de la ilustración para ejercer la crítica, ya no puede ser definido en términos del positivismo sino de un tipo de filosofía, nuevo, que se basa fundamentalmente en otro modo de hacer filosofía, a partir de la estrategia de análisis, llamada genealogía. La segunda parte de este capítulo revisa como, nuestro filósofo, aplica las armas de la crítica, contra el mismo 'espíritu ilustrado' que le ha servido para enterrar a la metafísica. Aborda el asunto de la 'verdad', para determinar qué tipo de creencia es la que ha predominado en la cultura occidental y que ha llevado a considerar

que es preferible creen en algo a no creer. Y, por lo mismo, ha elevado a la creencia en la 'verdad' al rango, antes ocupado por la creencia religiosa de Dios. El estudio de este tema, apenas roza la cuestión capital en la filosofía de Nietzsche de la 'muerte de Dios', pero se detiene en la revisión de la relación del instinto con la razón, para precisar el tipo de crítica de la razón emprendida por nuestro filósofo, que lo llevará a plantear su propuesta de la 'sabiduría dionisiaca'. El último tramo de este capítulo, precisamente, se ocupa de esta propuesta de Nietzsche, la del 'conocimiento trágico', que liga la filosofía a la vida, devolviéndole a ésta y a la teoría su carácter activo y creador, para recobrar la salud y afirmar la vida. De la 'sabiduría instintiva' se destacan en este estudio, el ver perspectivista, el valor de errar, el placer por el saber, el arte de la seducción y el enamoramiento, la cuestión del azar y del absurdo. Todo ello, con el propósito de entender en qué consiste esa otra forma de experimentar al ser, que se deriva de la filosofía dionisiaca y el tipo de filosofía que ha de caracterizar al filósofo artista en su arte de la transvaloración.

La última parte de este trabajo, aborda la propuesta afirmativa de nuestro filósofo en *Aurora*, sobre la reivindicación de la vida, a través de la reinención del sí mismo, concebida como un proceso de autoproducción y autocreación. La tarea de transvaloración de todos los valores, a partir del cambio en la fuente misma de valoración, en la voluntad de poder, es lo que permite a nuestro filósofo diseñar una propuesta de un 'tipo' de hombre mejor. Un hombre noble y creador, capaz de autoliberarse, y ser un modelo de alegría y belleza para él mismo y la comunidad, y de ese modo cumplir la promesa que anhela: afirmar el propio destino, deseando su eterna repetición: *Amor fati*.

Por otra parte, para desarrollar esta investigación hemos formulado algunas preguntas, que nos han servido de guía, en estas intrincadas y hermosas veredas de *Aurora*. De alguna manera, las podríamos considerar hipótesis provisionales, ejes del estudio o interrogantes legítimas que han estimulado la pasión de quién ha escrito estas líneas.

1. Sobre la ciencia: la fe en el poder de la crítica, en la contundencia de la filosofía del desengaño, es un rasgo esencial de esta etapa. Por esta razón, preguntar sobre la naturaleza de esta arma del pensamiento puede ser una interrogante relevante de esta investigación. ¿cómo gravita la ilusión por la ciencia en las obras de este período?, ¿la fe en el poder del desenmascaramiento como vía para develar el engaño es un rostro

pasajero: una máscara mas? O bien ¿se trata de una piel nueva y permanente que constituye el tipo de ciencia crítica que el filósofo alemán ha construido finamente?

2. La crítica de Nietzsche a la metafísica y la moral se ha considerado devastadora y definitiva. Por lo mismo, preguntarnos por su especificidad en esta obra es uno de los propósitos de este estudio.
3. En torno a la validez del punto interpretativo de la genealogía, cabe preguntar: ¿el origen que rastrea y halla la genealogía es igualmente arbitrario que el de la filosofía clásica, y por lo mismo se trata de una perspectiva más, entre otras?, o bien ¿La perspectiva de Nietzsche es una nueva metafísica de corte relativista?
4. ¿Es válida la autodestrucción de la filosofía como pura crítica teórica alejada de la transformación de la vida? o bien ¿la filosofía del porvenir entraña también una praxis?
5. ¿Cómo se manifiesta la voluntad de poderío en el proceso de restauración de la vida?, y ¿cómo se expresa esta voluntad en la construcción de la filosofía del porvenir y en el filósofo artista?
6. ¿Es válido concebir el tipo de filósofo esbozado en *Aurora* bajo el emblema del Sócrates músico? o bien ¿se trata de un modelo diferente, y si es así cuál y cómo sería?
7. La restauración del sí mismo implica la revalorización del egoísmo. ¿de qué tipo de egoísmo se trata?, ¿es legítimo hablar de egoísmo bueno y malo? Y, en todo caso, para aquel tipo de egoísmo sano que afirma la vida ¿cuáles son sus límites para sí mismo y para los otros?

Finalmente, conviene aclarar que la redacción de los contenidos de esta investigación se ha topado con algunas dificultades para la coherencia y profundidad en el tratamiento de algunos temas, derivado de ausencias, repeticiones y escasez en los propios aforismos de *Aurora*. Una alternativa para evitar la sensación de temas cortados o incompletos podría haber sido reconstruirlos con otros materiales de la riquísima obra de Nietzsche y los destacados intérpretes que nos han guiado en nuestra lectura de *Aurora*. Pero preferimos mantener, en lo posible, la expresión exclusiva de lo hallado en *Aurora* en la medida que esto ha sido lo que nos propusimos desde el comienzo de este estudio: rastrear los temas del pensar nietzscheano en esta obra en particular.

*** Sobre las fuentes de la investigación.**

Las obras de Nietzsche que hemos consultado para este trabajo son las publicadas por Alianza Editorial, con la traducción clásica de Sánchez Pascual; cuando nos ha sido imposible trabajar estas fuentes, optamos por la edición publicada por EDAF, como es el caso de *Aurora*, traducida por Eduardo Knör.

La numeración de los aforismos de *Aurora*, en la edición de EDAF es coincidente con las referencias a la obra, incluidas en los textos de Vattimo, Deleuze y Foucault. Por ello, consideramos legítimo conservar esa numeración, para hacer las referencias pertinentes a la obra, cuando se le cite en este trabajo.

Las notas bibliográficas de las obras de Nietzsche se citan con sus títulos completos. Excepto, en el caso de *Aurora*, donde preferimos usar la sigla 'A', seguida del número de aforismo citado, sin referencia de página, dando por entendido que se trata, de la traducción de *Aurora*, publicada por EDAF. Por otra parte, siempre que aparecen cursivas o comillas dentro de una cita, corresponden al original de Nietzsche. Las palabras destacadas con comillas simples, por fuera de las citas, son términos o expresiones del propio Nietzsche, que se han incorporado a nuestra redacción del escrito. Los puntos suspensivos y corchetes, entre citas, son nuestros, a menos, que se indique lo contrario.

Para el análisis del pensamiento nietzscheano, además de la propia interpretación, nos hemos basado en los textos citados en la bibliografía, destacando, entre otros, el '*Nietzsche*' de Heidegger, la '*Introducción a Nietzsche*' de Vattimo, la obra de Deleuze '*Nietzsche y la filosofía*' y '*La filosofía de Nietzsche*' de Fink. También se han revisado el texto de Foucault, '*Nietzsche, la genealogía, la historia*' y algunas obras actuales: '*Después del nihilismo*' de Martin Hopenhayn, '*Nietzsche, camino y demora*' de Mónica Cragnolini y la biografía de Nietzsche de Rüdiger Safranski que aportan interesantes perspectivas hermenéuticas.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

*** ¿Porqué estudiar *Aurora*?**

“La reja de arado” el título original que Nietzsche pensó para *Aurora* antes de su revisión y publicación dice por sí mismo el sentido profundo de la obra: arar, desbrozar el campo para la labor, limpiar el terreno ocultado por la metafísica. Cavar, hacer surcos, preparar el pensar para la siembra.

Aurora es el pensar preparatorio, el paso previo, la meditación imperceptible del pensar. Es la marcha al campo para cultivar, la experiencia de muchos caminos de labor ignorados, la construcción del camino propio, el hierro que rompe y revuelve la tierra.

Tal es el sentido de *Aurora*.

*** El período ilustrado: interés general de la etapa.**

Investigar, los hilos de la obra, para extraer algo del fondo es el propósito que nos hemos trazado en este estudio. La importancia de este escrito del período medio del filosofar nietzscheano es múltiple. Además del arar para la siembra, *Aurora* se sitúa en un momento de transición de la obra de nuestro filósofo. Esta etapa encuentra su especificidad en varios aspectos: ruptura con la experiencia metafísica del arte en *El Nacimiento de la tragedia*, reutilización de la ciencia como forma de la crítica en *Humano demasiado humano*, destrucción del fundamento de la metafísica y la moral en *Aurora*, y creación de la ciencia ligera y jovial en *La Gaya Ciencia*.

El segundo período de la producción teórica de Nietzsche ha sido nombrado como ‘período ilustrado’ⁱ, ‘pensamiento genealógico o deconstructivo’ⁱⁱ, ‘pensamiento preparatorio’ⁱⁱⁱ y lo integran las obras tituladas *Humano demasiado humano* (1978), *El viajero y su sombra* (1879), *Aurora* (1880) y *La Gaya Ciencia* (1882).

ⁱ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1982, p. 50

ⁱⁱ Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996, p. 85

ⁱⁱⁱ Heidegger, M., La frase de Nietzsche “*Dios ha muerto*”, versión de internet, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, tomada de, *Caminos del Bosque*, Madrid, 1996, pp. 190-240. Es conveniente señalar que para Heidegger la idea de ‘pensamiento preparatorio’ se extiende a toda la obra de Nietzsche previa a ‘La voluntad de poder’. Nosotros lo adaptamos para interpretar la etapa de *Aurora*, pues nos pareció que esta noción pudo haberla tomado el propio Heidegger del olvidado título anterior de *Aurora*: ‘Reja de arado’.

El interés teórico de este momento del pensar nietzscheano ha enfocado usualmente la ruptura de *Humano demasiado humano* con los temas propios de su juventud -la metafísica del artista bajo influencia shopenhauriana- y *La Gaya Ciencia* que anuncia y revela explícitamente los temas fundamentales del Zaratustra: como la 'muerte de Dios' y el 'eterno retorno'. *Aurora*, por su parte, ha sido un texto olvidado. Llama la atención que entre los principales exégetas de la obra del filósofo errante sean escasas las referencias o comentarios a los aforismos de *Aurora*. Baste señalar que Deleuze lo cita apenas tres veces y Fink sólo se ocupa de la obra en un capítulo corto que únicamente se refieren a *Aurora* brevemente. Vattimo en su *Introducción a Nietzsche* interpreta algunos aforismos, pero es en *El Sujeto y la Máscara* donde hay mayor amplitud y profundidad en el análisis de *Aurora*; También Foucault, en su clásico: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, se ocupa de esta obra para apuntalar su interpretación sobre esta forma de historiar; otro autor, que se sirve de *Aurora* para abordar la cuestión de la conciencia y el ser desde una perspectiva fenomenológica es Rüdiger Safranski^{iv}. Por su parte, el propio Nietzsche en *Ecce Homo* considera a su 'barco genovés' como una obra fundamentalísima, en tanto inicia su primera gran campaña contra la moral y socava todo aquello que hasta entonces ha sido considerado 'santo'.

De cualquier modo argumentar sobre la relevancia de *Aurora* y por lo mismo justificar porqué se ha escogido para esta investigación de tesis, obliga a meditar el giro teórico operado por Nietzsche en este período o si se quiere el tipo de tratamiento en diversos temas que caracteriza la etapa que nos ocupa.

Para el filósofo alemán Martin Heidegger^v este pensar en medio de las ciencias que define la etapa de *Aurora* significa un 'pasar junto a ellas sin despreciarlas'. Esto es, pasar junto al corazón de las ciencias como momento necesario en la educación del 'pensar preparatorio' que invariablemente, en tanto discurso filosófico, tendrá que moverse durante cierto tiempo en el ámbito de las ciencias, en la medida que éstas pretenden ser la forma fundamental del saber y encuentran su procedencia en la metafísica.

^{iv} Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, México, 2001, p. 215-238.

^v Heidegger, *Op. cit.*, p. 191-193

Así, según Heidegger, el 'pensar preparatorio' es un paso casi imperceptible del pensar y sirve para iluminar el terreno y preparar el sembrado. Se trata pues, de un momento necesario del filosofar previo a las grandes construcciones, pero no por ello, menos importante. Con *Aurora* la interpretación nietzscheana logra la madurez de un filósofo de altura. Su crítica a la metafísica es ya demoledora, se ocupa: se mostrar la articulación entre religión-metafísica-moral, devela la necesidad de 'seguridad' en la verdad -como creencia moral- debajo de todo fundamento, desenmascara la supuesta universalidad de la idea como expresión oculta del 'interés' y sentimiento de poderío del pensador y establece la conexión entre conciencia e instinto, rota por la filosofía clásica; además, por la brillantez e ironía con la que usa, en su 'Reja de Arado', los materiales de la filosofía metafísica para destruirla a ella misma.

Por su parte, el filósofo italiano Gianni Vattimo^{vi} considera el interés esencial del periodo en el esfuerzo de Nietzsche por elaborar sus principales tesis ontológicas relacionadas con su crítica de la cultura. Lo específico, según él, es que nuestro filósofo presenta sus meditaciones del ser, ocultas y enmascaradas, pero siempre en su 'nexo' con la crítica de la civilización europea. Esto permitirá apreciar mejor su pensamiento, pues a diferencia del último Nietzsche donde la urgencia por realizar la transvaloración lo lleva a ciertas incomprendiones, en el segundo periodo su pensamiento enlaza la crítica con la afirmación. Y, ello, es lo que otorga a un texto como *Aurora* su importancia.

La etapa 'genealógica y deconstructiva' -nos dice Vattimo- muestra al Nietzsche microscopista dedicado a la búsqueda del 'origen' de los valores morales y del 'fundamento' de la moral de la renuncia, al tiempo que deconstruye el andamiaje metafísico sobre el que se levanta semejante concepción. La operación nietzscheana en esta etapa consiste en un doble proceso: desmitifica la supuesta existencia de una 'moral en sí' sostenida por la metafísica y desnuda el propio sustento metafísico mostrándolo como una creencia basada en el supuesto moral de la 'seguridad en la verdad'.

Esta filosofía de la sospecha^{vii} se atreve a denunciar el error en que ha vivido la humanidad durante milenios: su creencia en realidades meta-físicas. La fase que nos ocupa

^{vi} Vattimo, *Op. cit.*, p. 47 y 48.

^{vii} *Ibid.*, p.84. Se usa el término 'filosofía de la sospecha' en el sentido que Vattimo lo maneja en la obra citada.

es una etapa experimental de la filosofía de Nietzsche en la cual se sospecha que la creencia en la verdad es sólo eso: una creencia; su crítica de la razón iniciada con *El Nacimiento de la Tragedia* se expresa bajo una nueva máscara: la ciencia.

Conviene señalar que esta 'etapa ilustrada' de la obra de nuestro filósofo no significa simple adhesión al 'espíritu ilustrado' y por lo mismo a la creencia, entre otras cosas, en la ideología del progreso o a la ciencia positiva sin más. Se trata, por el contrario, de la apropiación crítica de la ciencia, en tanto hija de la filosofía primera, para corroer los cimientos de las 'verdades-mentiras' o fundamentos de la cultura y civilización occidental.

Los rasgos de esta filosofía histórica son deconstructivos. El análisis 'químico de la moral', la metafísica y anexas muestra hasta que punto la apropiación de la ciencia sirve a nuestro filósofo para edificar una filosofía del porvenir que sea capaz de aprender de los errores de la filosofía metafísica.

Este propósito nietzscheano tomará forma en el nuevo concepto de ciencia oculto en *Aurora* y *La Gaya Ciencia*. Como sea, el mapa para una ciencia jovial y ligera, bella y constitutiva e integradora de la vida tendrá que interrogar las tesis anteriores de *El Nacimiento de la Tragedia*, como el de 'ciencia trágica' y el 'Sócrates músico', para conocer las herencias y seguir sus huellas.

Sin embargo, para Fink, la segunda etapa del pensar nietzscheano es "...tomado de manera totalmente externa... inversión total del primero... [en el primer período], la religión, la metafísica y el arte son considerados como modos de acceder al corazón del mundo, infinitamente superiores a toda ciencia... Y ahora todo se invierte: la ciencia, la reflexión crítica, la desconfianza metódica asumen la dirección; metafísica, religión y arte son condenados; no se los considera ya como los modos fundamentales de la verdad, sino que aparecen como una ilusión que hay que destruir. Lo que Nietzsche...despreciaba...el socratismo, el hombre teórico, el conocimiento puro: todo eso aparece ahora como lo esencial..."^{viii}

La fe en el poder de la crítica, en la contundencia de la filosofía del desengaño, es un rasgo esencial de esta etapa. Por esta razón, preguntar sobre la naturaleza de esta arma del pensamiento puede ser una interrogante relevante de esta investigación. ¿cómo gravita la

^{viii} Fink, *Op. Cit.*, p. 52 y 53.

ilusión por la ciencia en las obras de este período?, ¿la fe en el poder del desenmascaramiento como vía para develar el engaño es un rostro pasajero: una máscara mas? O bien ¿se trata de una piel nueva y permanente que constituye el tipo de ciencia crítica que el filósofo alemán ha construido finamente?, ¿no queda atrapado el filósofo en lo mismo que critica a la metafísica?

La respuesta a estas interrogantes es uno de los propósitos de este trabajo, pero en este comienzo aún es preciso concluir el mapa que muestra las vetas trabajadas por nuestro filósofo en estos años de mar y montaña, de edades formidables y ríos de creación, de ideas que derraman su propio pensar en cuadernos desbordados de aforismos que alcanzan para crear libros luminosos y decisivos .

La lectura de Fink ha visto en Nietzsche un abordaje de temas múltiple: crítica profunda del sacerdote en todas sus formas, relanzamiento de la figura del filósofo bajo el ropaje de 'espíritu libre', olvido del ideal de renacimiento de una cultura trágica, reencuentro de arte y artista con el conocimiento bello, por medio del filósofo desenmascarado. Era de la filosofía de Nietzsche en que pulveriza el fundamento de la cultura occidental, el cual lleva a la decadencia. Tiempo crítico por excelencia, pero no por ello vacío de tesis propias de su filosofía. Al contrario, años de maduración de sus posturas ontológicas primordiales. Obras de máscaras. Enigmas para el investigador, cuya tarea será descubrir lo encubierto en estos libros decisivos: la propuesta de una nueva experiencia originaria del ser, distinta a la de la metafísica clásica: a saber, la perspectiva del ser como voluntad de poder, una nueva fuente de valoración para abrir paso a la afirmación de la vida, la experimentación de la vida en su dolor y su alegría como expresión del eterno retorno y la vivencia de formas dionisiacas de la existencia por la vía de la danza, la risa y el juego.

El hilo conductor -nos dice Fink- para rastrear esta ontología es su crítica de la metafísica y de la moral de la renuncia, las que son máscaras encubridoras de tendencias profundas del ser: como voluntad nihilista y del ser y la verdad como realidades suprasensibles. Se trata de síntomas de una experiencia vital donde se oculta un tipo de óptica de la vida: decadencia o grandeza^{ix} .

^{ix} Fink, *Op. Cit.*, p. 18.

El hombre se enfoca con un cristal diferente a la visión romántica del hombre heroico de *El Nacimiento de la tragedia*, en estos años la ontología nietzscheana se ocupa del cuerpo y la vida interpretadas como instinto.

La problematización de la moral y su apuesta ontológica propia^x se despliega a través de la crítica a las figuras del sacerdote ascético, el sacerdote enmascarado, el artista y el genio. Estos 'tipos' sirven a Nietzsche para mostrar al hombre portador de ideales trascendentes como productor de sentidos culturales decadentes. El hundimiento de estos 'tipos' posibilita la construcción de un 'antitipo' como el 'espíritu libre': hombre teórico portador y creador de valores que afirman la vida y que se vale de la razón para suprimir todo fundamento en la propia razón. Uso crítico de la razón para desconfiar de sí misma. 'Antitipo' que es figura en 'tránsito', modelo experimental, provisional y pasajero cuyo atrevimiento al experimentar consigo mismo marca el camino de la filosofía del alba al mediodía.

Este segundo aliento de la filosofía de Nietzsche ha sido visto por Fink como el más difícil de interpretar en tanto no es sólo inversión del primer periodo sino transición al tercero. Los libros de esta etapa 'son negación que hace sitio a una futura afirmación'^{xi}. Es decir, lugar donde emerge, oculta, la auténtica filosofía de nuestro filósofo.

En realidad esta etapa se compone de dos tiempos: uno el frío y positivista de la 'química de la moral' en *Humano demasiado humano* y otro cálido, la filosofía del despertar, que muestra un cambio no sólo de actitud y entusiasmo sino de perfección de la herramienta teórica, de maestría en el manejo de la ciencia como máscara encubridora de su propia filosofía.

De cualquier modo las huellas de su filosofía en este tiempo marcan decisivamente su arte de filosofar: sospechar, profanar, difamar el ideal, genealogía de lo alto por lo abajo, instinto, inmanencia, decadencia, grandeza, salud, enfermedad son elaboraciones maduras de un pensamiento que está listo para la siembra.

Aurora brilla porque emprende la transformación de los tipos de grandeza humana simbolizados en el santo, el sabio y el artista hacia un 'antitipo' humano que recupera el 'sí

^x El capítulo tercero de este trabajo se ocupará de esta propuesta nietzscheana: 'La reinención del 'sí mismo' y la vida noble creadora.

^{xi} Fink, *Op. cit.*, p.61.

mismo' en su dimensión creadora. *Aurora* es un signo que anuncia la transvaloración, da paso a la metamorfosis de las figuras adoradas por la cultura occidental y por lo mismo realiza la autoanulación de la moral. El mensaje de *Aurora* es de autoliberación, de soberanía e independencia del ser del hombre. Con esta obra, ligera, antisolemne y alegre que continua en *La Gaya Ciencia*, Nietzsche pronuncia 'balbuciente' y enmascarado los grandes temas de su filosofía artística por venir.

*** El punto de vista de Nietzsche sobre *Aurora*.**

En su autobiografía intelectual, *Ecce homo*^{xii}, Nietzsche se refiere a *Aurora* como su primera gran campaña contra la moral cuyo propósito consiste en sembrar la duda en todo lo que se ha santificado hasta hoy. La estrategia es la historia como genealogía de los valores. El estilo es ligero, filoso e irónico. La obra sospecha que el camino seguido por la humanidad durante milenios sea el rumbo correcto; se propone mostrar la decadencia de una cultura mediante la crítica de sus más santos conceptos: sostenidos por los sacerdotes de todo tipo. Los libros que componen *Aurora* son una crítica de la filosofía y el filósofo, en particular de la creencia en una 'moral en sí'. El escrito genovés es una lucha constante contra la moral de la renuncia a sí mismo, es un preguntar por los fundamentos que conceden al no egoísmo un valor trascendente e incondicional. *Alba*. Es también un escrito que afirma la autoconservación, la fuerza del cuerpo, la revalorización de la vida: es un comienzo de la transvalorización y que en consecuencia otorga confianza a lo siempre prohibido.

Tomar la moral como problema significa preguntarse por todo aquello que ha seducido y engañado a los filósofos. La colección de 575 aforismos de la obra establece un diálogo crítico con el platonismo como prototipo de la metafísica. El libro pregunta ¿si acaso no es cierto que las construcciones fabulosas de la metafísica y la gnoseología desde Platón a Kant no tienen el propósito oculto de legitimar cierta moral, fabricando sólidos blindajes para evitar todo asalto a su fortaleza?, ¿no es la crítica de la razón de Kant la forma suprema de defensa de la moral en sí, volviéndola inatacable desde la razón?

^{xii} Nietzsche, F., *Ecce homo*, Trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000, p. 97-100.

Nietzsche considera en esta obra que la incuestionada confianza en la razón que caracteriza el pensar filosófico tradicional no es más que una fe moral sólidamente pertrechada pero cuando se la somete al estudio genealógico muestra el 'interés', el 'sentimiento de poder' que subyace tras la pretensión universalizante de la razón. No es pues, la 'crítica de la razón pura' lo que necesita el filosofar histórico sino la 'crítica de la razón entera'.

¿Por qué esta crítica devastadora de la razón? 'Por deber, por moral', responde Nietzsche. Irónicamente dice: 'esta es la última moral que nos rige'. Probablemente quiere significar la obediencia al juramento socrático como voluntad de saber. Se trata de la última trinchera moral que Nietzsche adopta como forma específica de la crítica para minar aquellas fortalezas con un ídolo adorado por ellas: 'el caballo de Troya de las ciencias'. Todo vale, parece afirmar nuestro filósofo en el prólogo de la obra escrito 5 o 6 años después de su publicación, con tal de que no retorne lo caduco, lo decadente, lo enfermo. Para ello es preciso dinamitar puentes falaces a ideales decrepitos, asesinar toda fe, incluso aquella en la que ha creído el filósofo: la ilusión del arte, quemar las torres de la razón, en una palabra: arar con toda la fuerza de la 'reja de arado'.

Pero también es válido recordar que Nietzsche avisa, en este *Prólogo* de filigrana de *Aurora*, su propósito de ocultar. 'Lo que queremos -nos dice- va silencioso', en secreto, cual corcel negro en la oscuridad nocturna, para que 'pase desapercibido [a] todos'. Es decir, a todos aquellos que tienen prisa, a los que no saben leer 'segundas intenciones'. Tal es la presentación que el filósofo del eterno retorno hace de su filosofía de la mañana.

* **Notas sobre la gestación de *Aurora*.**

Aurora es creada al año siguiente del retiro de Nietzsche como profesor de filología en Basilea. La vida profesional será ocupada por su vocación filosófica. Este feliz acontecimiento para la filosofía no lo es para el filósofo. Por aquellos años su salud llegará casi al límite, resulta admirable saber que en medio de semejante estado físico Nietzsche elaboró buena parte de los aforismos de *Aurora*. Las primeras notas de este libro son venecianas, fueron escritas -a la edad de 36 años- durante febrero y marzo de 1880, luego

seguirá la montaña, la alta Engandina y finalmente el mar: Génova. Un libro que zarpa, un 'barco genovés' ^{xiii}.

La obra terminada será enviada a Peter Gast para su transcripción y corrección el 25 de enero de 1881 y el 8 de julio del mismo año será publicada por primera vez. Apenas un mes antes del paseo en la montaña donde surge aquella 'idea de milenios': el eterno retorno.

El título de la obra debe su nombre a la nota escrita por Gast al concluir la revisión del escrito y devolverlo a Nietzsche: 'hay tantas auroras que todavía no han lucido'. Este apunte que refleja la agradable impresión de Gast al leer la obra, servirá a Nietzsche para modificar el título del libro, acotándolo en 'La Aurora' y finalmente *Aurora*, pues un título -dice- debe ser 'citable'. Filosofía del amanecer, alba, destellos de sol, camino al mediodía. Tal es el nuevo nombre que borra el significativo 'Reja de arado'.

La obra es considerada, por nuestro filósofo, como una intempestiva, la # 8. Va dividida en 'libros' -no capítulos, ni partes- como los textos antiguos clásicos. Un año de cavar, de horadar, de arar, se traducen en 'piezas preciosas de su interior'. El estilo de 'Aurora' es paisajista, pintoresco e impresionista. El mar y la montaña están presentes en los aforismos, como letras que danzan bajo una lírica alegre, espejo y eco del impresionismo. Por aquellos días escribe a casa anunciando su obra como aquella que 'inmortalizará nuestro nombre'.

Otro comentario interesante sobre la obra la expresa nuestro filósofo en su carta a Gast, de enero de 1882, '...teniendo en cuenta -dice- que estas cosas son muy abstractas, es notable el optimismo con que son tratadas, sobre todo si se le compara con cualquier libro teórico sobre la moral, *Aurora* sigue produciendo: saltos y alegrías en su lectura'. Y, en el mismo sentido, semanas después, comenta a su amigo Ree, mientras toman el sol en las playas de Génova: tal vez, 'dentro de 100 años o 500 o 1000 erigirán una pequeña columna aquí en algún lugar de la costa, en recuerdo mío y en honor a *Albà*'. ^{xiv}

Su obra es un diálogo constante y directo con autores contemporáneos, muchos franceses y textos de filosofía mecánico-materialista. Lee, entre otros, a Spencer, Stendhal, Balzac y varios textos sobre el cristianismo paulista. Terminada *Aurora* continua con

^{xiii} Janz, C. P., *F. Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Alianza, Madrid, 1994, p. 37-64.

^{xiv} Ross, W., *F., Nietzsche. El águila angustiada*, Paidós, Buenos Aires, 1994, p. 579-626.

lecturas críticas del positivismo de Duhring y a través de Kuno Fischer, vuelve a Kant y descubre a Spinoza.

Bajo este crisol, elevado por la fuerza de ánimo alcanzada en *Aurora*, nuestro autor entra en una fase de trabajo intensa recogiendo las notas no usadas en *Aurora* para producir *La Gaya Ciencia*, concebida desde el inicio como la continuación de aquella en tres libros. Una vez más la orfebrería del pensamiento y la expresión lingüística toca el cielo. De ahí nacerá el 'tipo' humano del Zaratustra.

CAPÍTULO PRIMERO

“ LA CRÍTICA A LA MORAL DE LA RENUNCIA ”

1.1 LA CRÍTICA A LA MORAL.

El trabajo deconstructivo de Nietzsche en *Aurora* esta dirigido al desmonte de la triada ontológica religión-metafísica-moral sostenida por la tradición filosófica occidental. Pero, ¿porqué estos temas, le interesan a Nietzsche?, ¿porqué no otros?, ¿porqué no la economía o la política o las cuestiones sociales?

Para responder estas interrogantes, previas al estudio de la crítica nietzscheana a la moral, vamos a considerar un par de ideas que pueden ayudar a esclarecer este asunto.

La primera, es el problema de la determinación social de la conciencia y por ende de la moral. Es sabido que en tiempos de Nietzsche, las corrientes ilustradas tienen una importante influencia en las ideas. Entre ellas, es casi una obviedad, decir: que el hombre es producto de sus circunstancias y de su educación. Aplicado a la moral, significa que tanto los pensamientos morales, éticos, como los hechos morales están determinados socialmente. Por lo mismo, cuando se descubre que la sociedad padece una crisis moral, una ‘pérdida de valores’, o algo semejante, inmediatamente se piensa que ello obedece a un problema de la

'civilización'. Se trata, se dice, de una cuestión social. Es la crisis económico, política y social la 'causa' de la crisis moral.

Ahora bien, cuando Nietzsche toca el problema, lo enfoca invirtiéndolo, y dice: "...no es la civilización la que crea la mala moral... sino nuestra moral es la culpable de la civilización deplorable." (A, 163)

Estas letras, muestran claramente, en este punto, la contraposición entre Nietzsche y algunas corrientes de la ilustración. Esta confrontación, merece destacarse porque indica que ya desde este punto de arranque, Nietzsche se sitúa en *Aurora*, en abierta diferencia con esas tendencias. Y, que, por lo mismo, será difícil imputar a Nietzsche, en esta etapa, un rostro ilustrado. Pero, lo que nos interesa principalmente, en este aforismo de *Aurora*, es la concepción de fondo que se muestra en él. Ahí, el filósofo alemán, anuncia su enfoque filosófico propio. Lo que lo distingue de la ilustración, entre otras cosas, es precisamente que para él, el problema nodal de la 'civilización', no es una cuestión económica y social sino, justamente, un asunto moral. La 'mala moral', es a fin de cuentas, la responsable de la 'civilización deplorable'. Por tanto, centrar su pensamiento en la crítica de la moral, es para Nietzsche, atacar lo que él considera fundamental para corregir la crisis cultural de una civilización decadente. Evidentemente, la moral no es la única, causante de esta enfermedad de la vida, como la llamará nuestro filósofo, hay también otros responsables. Pero el cristal de la moral, será lo que permita ver, los otros oponentes, como la metafísica y las creencias en ideales trascendentes de todo tipo, y que son, para Nietzsche, los auténticos sinodales de su filosofía. De cualquier modo, lo que se ha querido mostrar en esta parte, es la razón por la que Nietzsche se inclina por el estudio de la moral, en vez de otros problemas y temas. Al mismo tiempo, se entiende porque, en este trabajo, el análisis de la moral y la metafísica, va a considerarse como el hilo conductor para conocer la crítica de nuestro filósofo a la cultura.

La otra idea que ha llamado nuestra atención es esta parte, tiene que ver, también, con otro de los enfoques de la ilustración. Pero esta vez, relacionado con la religión. Se trata de la crítica de la ilustración al espíritu religioso. Es conocida la dura crítica de estos

pensadores a la idea de Dios. Grandes batallas se libraron para deshacerse de esta figura divina. La victoria de estas corrientes antireligiosas fue tan rotunda que el asunto se dio por concluido. El camino quedo libre para ocuparse de otros problemas, como la economía, la política y la sociedad.

Ahora bien, frente a esta tendencia, Nietzsche piensa que "...más procedente que la demostración ingenua de que no hay Dios." (A, 95), es ocuparse de investigar la naturaleza de esa fe y esa moral. Pues, ¿de qué sirve deshacernos de Dios, si su 'veneno' ha permanecido?. Un Dios ha caído, pero otros se aprestan a ocupar su lugar. Entonces, ¿cómo quedarnos tranquilos ante ello?, ¿puede, sin más, darse vuelta a la página y ocuparse de otros temas? O, bien, es preciso probar que los dioses aún no han alcanzado su ocaso. Y, no sólo eso, sino que su influencia religiosa, moral y filosófica, aún se deja sentir.

Por tanto, si no basta enterrar al viejo Dios, para que sus pócimas dejen de tener efecto, lo que procede, a los ojos de nuestro filósofo, es efectuar la crítica de esa fe, desenmascarando los supuestos metafísicos, de las creencias morales y religiosas. Esta es la tarea urgente que Nietzsche, considera fundamental para su filosofía: negar todo aquello que ha enfermado la vida, para poder afirmar, lo sano, lo hermoso, lo grandioso de la existencia. Tal es, entonces, la labor de Nietzsche y que en *Aurora*, encuentra uno de sus mejores momentos. Lo anterior explica, también, porque el filósofo alemán no va a trabajar otros temas y dedica la emergencia de su filosofar a la crítica de la moral y la metafísica.

Ahora bien, resueltas las ideas que nos inquietaron al comienzo de este trabajo, vamos a ocuparnos ahora del primer apartado de este capítulo, que trata el asunto de la 'genealogía de la fe'. El Examen del 'origen' de las religiones y del cristianismo, aparece en *Aurora*, desde su primer libro. Significa que para Nietzsche, estos temas son necesarios para comprender el posterior tratamiento de los problemas centrales de la obra: la crítica de la moral y la metafísica.

Por lo mismo, esta parte inicial del capítulo, comienza ocupándose de varios aspectos interrelacionados, como son.: 1. Los rasgos de las religiones reactivas y 2. El

Origen del cristianismo por Pablo, los cuáles son el antecedente de los temas mayores del capítulo, 3. La genealogía de los 'tipos' fuerte-débil, bueno-malo, 4. El resentimiento y la mala conciencia y 5. El papel del sacerdote ascético en el funcionamiento de esta moral de la renuncia.

Por otro lado, es pertinente recordar que, usualmente, el abordaje de estos temas, se conoce a través de *La Genealogía de la moral*, un texto escrito casi siete años después de 'Aurora' y considerado como la culminación y síntesis del pensamiento de Nietzsche en torno a la moral. No obstante eso, y que el estudio de la moral en *Aurora* no alcanza la sistematicidad de aquel texto, resulta interesante reconstruir cómo nuestro filósofo fue tejiendo su crítica y forjando sus armas, en esta obra anterior. Naturalmente la forma aforística de *Aurora*, complica su estudio. Pero, en todo caso ese es nuestro desafío: rastrear cómo esos filosos aceros que se imprimen en el escrito genovés, contribuyeron a la creación de un pensamiento colosal sobre los asuntos morales y también, cómo en esta obra nacieron y se desarrollaron algunas ideas fundamentales de la propuesta positiva de su filosofía.

1.1.1 La génesis del cristianismo.

El estudio del cristianismo esta precedido por una reflexión del significado de las religiones¹ en general, lo que servirá a nuestro filósofo para identificar lo común de estas cosmovisiones y sobretodo, será útil para mostrar los 'supuestos' compartidos por las religiones, la moral cristiana y la metafísica.

"¿Cómo son posibles las religiones? -pregunta Nietzsche- ¿cómo es posible que la propia opinión aparezca como revelación?" (A, 62). Porque ya antes -anota- se creía en ese tipo de revelaciones; porque la maravilla que representa semejante poder de comprensión-explicación-creación de lo 'alto', no le parece posible que provenga de él, pues se reconoce a sí mismo como incapaz, impotente y débil para crear. En otras palabras, duda de sí mismo y la creencia en lo sagrado borra esa duda y le da seguridad al sí mismo; Además de esta sensación de humillación del hombre se pasa a un sentimiento de triunfo, una vez que se ve la idea de uno mismo vuelta santa y ese sentimiento de paternidad compensa lo perdido. Así para una mentalidad primitiva que no sabe ver la naturaleza como obra de causas precisas, la primera forma de obtener seguridad es ver el mundo como obra de causas divinas.²

Lo anterior significa para Nietzsche que la creencia en esta forma de 'error moral' que es la religión, muestra en realidad 'debilidad', impotencia, devaluación del sí mismo, apetencia de seguridad, para evitar el vacío, la duda, la indeterminación.

Así, en el origen de lo 'santo' hallamos de un lado, una necesidad, en un cierto tipo de hombre, de seguridad y por otro, estos fundadores de religiones refuerzan su autoridad en tanto sienten poder al elevar y fijar sus propias ideas como divinas: "... someterse a Dios significa, para el fundador de una religión, someterse a sí mismo."³ Pero, el "valor

¹ Gilles Deleuze hace ver que Nietzsche pudo distinguir varios tipos de religiones y no todas estarían ligadas al resentimiento y la mala conciencia. Recuérdese que Dionysos es un Dios. Así que puede haber dioses y religiones afirmativos. Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 201.

² Cf. Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996, p. 73

³ Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1998, p. 117.

tranquilizador del significado, como búsqueda de seguridad, constituye la base para comprender las elaboraciones doctrinales no sólo religiosas sino también metafísicas”.⁴

El dolor de la existencia producido por ese vacío que significan la ausencia de creencias firmes se mitiga entonces, con esta ‘virtud tranquilizadora’ de la ilusión religiosa. Pero lo más importante que ve Nietzsche, en este origen de la religión es el fondo común con la metafísica quien coronará el ‘logro de la tranquilidad’ con una interpretación general de la existencia, autodefinida como verdadera. Semejante vínculo entre la religión y la metafísica hallado por Nietzsche en esta reflexión le permitirá establecer un punto de partida común para ahondar, desde ahí, la relación estrecha existente entre religión, metafísica y moral cristiana.

Necesidad de seguridad, tranquilidad y consuelo son ‘supuestos’ de la creencia religiosa y metafísica. También lo es el ‘sentimiento de triunfo’ en el sacerdote fundador de religiones, quién siente poder al ver elevadas sus ideas al rango de ‘divinas’.

Una de las religiones que mejor supo explotar estos miedos ha sido el cristianismo. Por ello, nuestro filósofo, se ha ocupado profundamente de él. Esta religión logró utilizar esos temores para crear una concepción de la vida que otorgara seguridad, tranquilidad y consuelo para aquellas naturalezas devaluadas, debilitadas que ven la vida como peligro y como obra de seres poderosos.

Durante siglos, el cristianismo, se alimentó de los espíritus mas hambrientos de sumisión y devoción, paulatinamente dejó de ser una religión de “...rústica tosquedad [y se convirtió en]...una religión... con miles de arrugas, pensamientos ocultos y subterfugios en el rostro...” (A, 60)

¿Cuáles son esas arrugas y pensamientos ocultos del cristianismo?, ¿qué tipo de vida es la que resulta de la rugosidad que encubre esta religión?, ¿qué caracteriza a esa moral predominante en la cultura occidental?. La respuesta a estas cuestiones ocupa una parte central de la obra de Nietzsche. Como se ha dicho, *Aurora*, es importante porque inicia una

⁴ *Ibid.*, p.118.

crítica a los fundamentos de esta moral, en ella encontramos un diagnóstico de la vida humana resultante de la moral cristiana, pero también una genealogía de cómo esta moral ha podido imponerse en nuestra cultura. En este sentido, lo que hizo verdaderamente grande a Nietzsche -nos dice Deleuze- es “haber aislado la planta del resentimiento y la mala conciencia”.⁵ Rastrear su pensamiento sobre estos temas en la obra que nos ocupa es uno de los propósitos de este estudio. Pero antes de ocuparnos de ello, nos parece importante incorporar algunas reflexiones de Nietzsche sobre el origen del cristianismo, religión en la que anida la moral del resentimiento y la culpa.

El inventor del cristianismo no es Cristo sino Pablo, ‘...este es el primer cristiano... hasta él no hubo sino unos cuantos sectarios judíos’. Es él, quién ha inventado el sentimiento de culpabilidad. Interpretó la muerte de Cristo como si Cristo hubiera muerto por nuestros pecados. Además, creó el mito de la resurrección lo que significó concebir la vida como espíritu y al cuerpo como pecado. Pablo vio que la única forma de hacer cumplible la ‘ley’ de Moisés, pasaba por negar el cuerpo, que es deseo, instinto; y ello, había que hacerlo desde el propio Cristo, cuya ‘carne’ debía morir para retornar como ‘espíritu’. Sólo así, el resucitado, esta en condición de hacer cumplible la ‘ley’. Esta interpretación de Pablo, ‘ese hombre astuto’, sirvió para construir una visión perversa del cuerpo. La asociación del pecado y el cuerpo la debemos a él. “Aún más, si se considera a Cristo como un tipo personal distinguiéndolo del cristianismo como tipo colectivo...Cristo carecía de resentimiento y mala conciencia...”⁶. También Pablo crea el mito de los infiernos como forma específica de afianzar la moral, entre los hombres que aún dudan del no-valor de la vida y que aún no temen lo suficiente a lo divino como para introyectar de manera definitiva el resentimiento (culpar al otro) y la mala conciencia (culpase a sí mismo) como formas específicas de esta cultura⁷.

⁵ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p.

⁶ Deleuze, *Op. cit.*, p. 201 y 204. y Nietzsche, *Anticristo*, Alianza, Madrid, 2000, p.73.

⁷ Recuérdese que para Nietzsche, ‘cultura’ significa adiestramiento y selección. Es el trabajo del hombre sobre sí mismo, para proporcionarle hábito, costumbre. En ese sentido el movimiento de la cultura es llamado por, nuestro filósofo, ‘moralidad de las costumbres’. Cf., (A, 9) y Deleuze, *Op. Cit.*, p. 187.

1.1.2 Los Tipos fuerte-débil, bueno-malo.

La batalla contra la moral efectuada por Nietzsche en *Aurora* estudia los tipos humanos fuerte-débil, el resentimiento, la mala conciencia y sus valores. Para presentarlos en esta investigación tomamos como eje la forma en que los aborda en *La genealogía de la moral* porque ello sirve para agrupar estos aforismos de *Aurora* que son poco sistemáticos. De cualquier modo, lo que se examinará será sólo un segmento de algunos aforismos relevantes de *Aurora* sobre la cuestión que nos ocupa: a saber, la genealogía de la moral de la renuncia y sus valores.

El estudio de la genealogía de los tipos fuerte-débil aparece en varios aforismos de *Aurora*, uno de ellos, intitulado 'De la vida contemplativa', dice: "En tiempos bárbaros, el individuo, sintiendo la plenitud de su fuerza, procura siempre obrar de acuerdo con dichos juicios; es decir transformar la idea en acción mediante la caza, el saqueo, el asalto, el abuso y el asesinato... Pero cuando su fuerza decae, cuando se siente cansado o enfermo o melancólico... (sin apetito de deseo y ambiciones) entonces ya tenemos a un hombre relativamente mejor, es decir, menos *dañino*. Y entonces sus ideas pesimistas sólo se descargan en palabras y en pensamientos... sus juicios serán juicios malvados. En este estado se convierte en pensador... todos los productos tienen que reflejar su estado, es decir el aumento del temor y la fuerza, la merma de la valoración que le merecen el obrar y el disfrutar... Posteriormente, a todos los que hacían de continuo lo que antes hacía el individuo en tal estado, a quienes juzgaban con maldad, vivían melancólicamente y con pobreza de acciones, se les llamó poetas, o pensadores, o sacerdotes, o hombres de medicina... como no actuaban se les había expulsado de la comunidad... esta es la estima en la que vivió la más antigua especie de naturalezas contemplativas; ¡despreciados en la misma medida en que eran temidas!... con un corazón malvado y, a menudo, con una cabeza angustiada, es como apareció... la contemplación, *débil* y temible a un tiempo, despreciada en secreto y cubierta en público con supersticiosa veneración..." (A,42).

El tema principal de este aforismo es, obviamente, el nacimiento de la contemplación, léase del poeta, sacerdote, pensador y médico, su procedencia es la plenitud de la fuerza en la acción, se trata de una naturaleza fuerte. Su decadencia, según palabras de Nietzsche, obedece a un proceso natural de la vida (agotamiento, cansancio, vejez). Así esta pérdida natural de la fuerza del fuerte lo conduce a valorar la vida de otro modo. No llega a despreciarla aún, pero la toma con reservas. Por ello, los otros, los arrojados a la acción, les miran desconfiados y les excluyen de la comunidad. Se apreciaba tanto la vida vigorosa que no se tolera a quien la cuestiona. Por lo mismo, esas naturalezas fuertes en decadencia perdieron su poder activo y fueron condenados y despreciados. Sólo entonces, ya débiles, se dedicaron a la 'vida contemplativa'.

Para apreciar mejor este proceso genealógico de las naturalezas fuertes conviene revisar un aforismo que ha llamado la atención de autores como Deleuze, en donde Nietzsche expone con mayor claridad su pensamiento sobre el tema. "Las costumbres son justamente la forma *tradicional* de actuar y de valorar. En asuntos donde no manda la tradición no hay eticidad; ... El hombre libre es amoral, porque en todo *quiere* depender de sí mismo, y no de una tradición; en todos los estados primigenios de la humanidad 'malo' significa poco menos que 'individual', 'libre', 'arbitrario', 'desacostumbrado', 'imprevisto', 'impredecible'. Siguiendo con el rasero de la tradición, cuando una acción se realiza, *no* porque lo ordene la tradición, sino por otros motivos (por ejemplo, por mor del provecho individual) ..., se considera amoral y como tal la perciben incluso sus autores, porque no ha sido hecha por obediencia a la tradición. ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque nos ordene lo *útil*, sino porque *ordena*... Originariamente toda la educación, el cuidado de la salud, el matrimonio, el arte médico, el cultivo de los campos, la guerra, el discurso y el silencio, el trato humano y el trato con los dioses, entraba en el ámbito de la eticidad: ésta exigía la observación de normas *sin pensar en sí* como individuo. Por tanto, originariamente todo era costumbre, y quien quisiera alzarse por encima de ella debía convertirse en legislador y hombre de medicina y en una especie de semidiós; es decir

debía *hacer costumbres*. [Sin embargo, lo que se impone es que]... el individuo debe sacrificarse, así lo requiere la eticidad de la costumbre. [Y] ... aquellos moralistas que, ... encarecen al individuo la moral del autodomínio y la abstinencia como su *provecho* más íntimo, como su clave más personal para la felicidad, *constituyen la excepción*, [y]...se desgajan de la comunidad como no-éticos, y son, en el más profundo de los entendimientos, malvados. [También]...Dondequiera que haya una comunidad y en consecuencia una eticidad de la costumbre, domina igualmente la idea de que el castigo por la transgresión de la costumbre recae ante todo sobre la comunidad; ...[ésta] percibe la culpa del individuo como su propia culpa y soporta el castigo de él como su castigo... Toda acción individual, toda forma de pensamiento individual, estremece; no cabe imaginar cuanto han tenido que sufrir a lo largo de toda la historia los espíritus más raros, más selectos, más originales, por el hecho de haber sido considerados siempre los malvados y los peligrosos, incluso *por haberse percibido a sí mismos como tales*. Bajo el dominio de la eticidad de la costumbre, sobre toda suerte de originalidad ha recaído una mala conciencia...". (A, 9)

La importancia de este aforismo radica en que el propio Nietzsche lo cita en *La genealogía de la moral*⁸ para explicar la génesis de la responsabilidad y del hombre a quién le es lícito 'hacer promesas'. El auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo -dice- es lo que 'yo he llamado eticidad de las costumbres'. Se trata del período más largo del género humano, su 'trabajo prehistórico', sin el cuál el hombre no sería lo que es: es decir, 'calculable'. Al final de todo este proceso de la eticidad de la costumbre -la cuál ha sido sólo un medio- ha nacido 'como el fruto más maduro de un árbol': el 'individuo soberano', el individuo que ha vuelto a 'liberarse de la eticidad de la costumbre'; el individuo 'autónomo situado por encima de la eticidad (pues 'autónomo' y 'ético' se excluyen)'. Así nace el hombre 'al que le es lícito hacer promesas', concluye Nietzsche este fragmento del 'Tratado segundo' de *La genealogía de la Moral*.

⁸ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, México, 1996, p. 67.

Y, al respecto, Gilles Deleuze⁹, nos dice: el ‘movimiento de la moralidad de las costumbres’ no es otro que el que Nietzsche entiende como ‘cultura’. Y en ella es preciso distinguir: aquello que se obedece y el acto mismo de obedecer. Es decir de un lado el tipo concreto de norma o valor que es ‘histórico’ o sea ‘arbitrario’ y de otro la ‘obediencia a la ley porque es la ley’ lo que no es ‘arbitrario’ sino ‘prehistórico y genérico’, esto es ‘la ley de obedecer a las leyes’. Pero ¿qué es prehistórico y genérico? -continúa Deleuze- “Se trata siempre de proporcionar hábito al hombre ... de adiestrarlo. Adiestrar al hombre significa formarlo [para] que sea capaz de activar sus fuerzas reactivas... Su objetivo principal es reforzar la conciencia, ... a esta conciencia que se apoya en la facultad de olvido ... hay que darle una consistencia y una dureza que no posee en sí misma. La cultura dota a la conciencia de una nueva facultad ...: la memoria. Pero... no es la memoria de las huellas ... [la que es] en función del pasado sino función del futuro. No es memoria de las huellas, sino de las palabras. Es facultad de prometer, compromiso del futuro, recuerdo del propio futuro... Este es precisamente el objetivo selectivo de la cultura: formar un hombre capaz de prometer... un hombre libre y poderoso. Sólo un hombre así es activo [en el sentido de que sus fuerzas reactivas son activadas] ... ahora se entiende porque la cultura ha utilizado el dolor como medio de cambio, [que no es otra cosa que lo que se ha llamado] justicia [que se llama también] castigo...”

La riqueza del aforismo 9 nos ha permitido apreciar mejor el origen de las naturalezas fuertes y débiles, así como todo el proceso de la ‘moralidad de las costumbres’, o si se quiere de la ‘cultura’ para formar los distintos tipos de hombre que constituyen al ‘género’. Luego de lo dicho por el propio Nietzsche y Deleuze resulta difícil agregar algo más. Pero, lo que si nos parece pertinente es contrastar las palabras de Nietzsche del aforismo 42, frente a las del 9, en lo que respecta a la procedencia del ‘tipo fuerte’ que es la cuestión por donde comenzamos esta sección. Efectivamente, el aforismo 42, no obstante su riqueza, perfila una visión de la génesis y decadencia del fuerte que se reduce en sobremanera a un proceso

⁹ Deleuze, *Op. cit.*, p. 187.

natural (agotamiento de la fuerza, vejez, etc.). Y, considerar este proceso de esa forma podría conducirnos a interpretaciones inadecuadas del surgimiento y decadencia de estos 'tipos humanos'. Y, aunque, tal interpretación provenga del propio Nietzsche, nos parece mejor, y en muchos sentidos insuperable, la que nuestro filósofo ofrece años después en su escrito de *La genealogía de la moral*, donde el origen de las naturalezas fuertes y débiles se explica como resultado del proceso de la 'cultura'. Así, como nos lo ha hecho ver estupendamente Deleuze, la cuestión del nacimiento de estos 'tipos humanos' se entiende mediante el proceso de la 'moralidad de las costumbres' ya señalado. Ciertamente, el filósofo francés, ha visto en el aforismo 9 de *Aurora*, el anuncio de una concepción que más tarde alcanzará, en *La genealogía de la moral*, su mejor expresión; pero que desde *Aurora* sintetiza elementos primordiales de su teoría sobre la génesis de la vida reactiva y, por lo mismo, del resentimiento y la mala conciencia.

Otro ángulo importante de esta genealogía de los 'tipos fuerte-débil' puede encontrarse en *Aurora* mediante la exploración de las relaciones que se expresan entre pensamiento y estados físicos del cuerpo. En otras palabras, ¿existe alguna conexión entre los productos del pensamiento, lo que llamamos conciencia y las fuerzas que nada tienen que ver con lo espiritual y que generalmente asociamos con las pasiones y el instinto que se manifiestan en estados físicos del cuerpo?.

En un breve texto de *Aurora*, intitulado 'La razón de mucho desconocimiento' puede leerse lo siguiente: "La moralidad de la fuerza nerviosa creciente es dichosa e intranquila; la moral de la fuerza nerviosa remitente... es sufriente, sedante, expectante,...adusta..." (A, 368)

Esto es, existe una conexión entre la moral del dichoso y 'la fuerza nerviosa' expansiva por un lado y por otro, entre el sufriente y la 'fuerza nerviosa' remitente (en el doble sentido de: por una parte, perdonar y exculpar y por otra, echar la culpa y descargar en otro la culpa). Para examinar la posible relación, vista por nuestro filósofo, entre los desarrollos del espíritu y el cuerpo es pertinente auxiliarnos de la interpretación, de la fuerza

y el cuerpo, realizada por el filósofo francés Gilles Deleuze quién ha trabajado este tema basado, principalmente, en el estudio de los fragmentos póstumos de Nietzsche, conocidos bajo el título de *La voluntad de poderio*.

Por cuerpo, entiende Deleuze, un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Todo cuerpo es un campo de batalla entre fuerzas. Cualquier fuerza se haya en relación a otras para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es la relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. En un cuerpo las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas*. Activo y reactivo son las *cualidades* originales que expresan la relación de la fuerza con la fuerza.¹⁰

“La historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan por conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él”.¹¹

Y, finalmente, “La fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza... La voluntad no se ejerce sobre músculos o sobre nervios y, menos aún sobre una materia en general sino que... se ejerce sobre otra voluntad. [Por lo mismo], el verdadero problema... se halla... en la relación entre una voluntad que ordena y una voluntad que obedece”.¹²

La interpretación Deleuziana del pensamiento de Nietzsche, sobre el cuerpo y la fuerza, nos han llevado hasta la propia idea de ‘voluntad de poder’. No es nuestra intención estudiar ahora esta categoría esencial de nuestro filósofo sino aprovecharnos de ella para entender su propio filosofar en los temas que nos ocupan; en lo inmediato, del aforismo 368 ya citado, el cual nos ha interrogado sobre la relación entre conciencia y cuerpo. Sirviéndonos de esta hermenéutica de Deleuze hemos de considerar a la moral ‘sufriente’ como una manifestación de las fuerzas reactivas y a la moral ‘dichosa e intranquila’ como

¹⁰ Cf., *Ibid.*, p. 59 y 60.

¹¹ *Ibid.*, p. 10

¹² *Ibid.*, p. 14 y 15.

una expresión de fuerzas activas. Esto significa que la moral resultante de un 'tipo' humano depende de cómo ese 'cuerpo', esta siendo ocupado por fuerzas activas¹³ o reactivas¹⁴. La historia de ese 'cuerpo', de esos arquetipos humanos: 'fuerte', 'débil', es la historia de las 'fuerzas que dominan' en él y de la 'voluntad' en que consisten. Por ello, la genealogía de estos modelos nos ha llevado a rastrear el proceso de las naturalezas 'nobles'¹⁵, en los momentos en que las fuerzas activas, que afirman la vida, han predominado en sus 'cuerpos' derrotando o dominando a las fuerzas reactivas presentes en él. Y, a la inversa, la historia de las naturalezas 'esclavas'¹⁶ se halla en su propio proceso de triunfo como fuerzas reactivas sobre las fuerzas activas presentes en su propio ser. Las épocas dominadas por uno u otro tipo de fuerza, de voluntad de poder¹⁷, dan lugar ha culturas nihilistas o dionisiacas. Lo que quiere decir, para nuestro planteamiento inicial, ¿qué tiene que ver el cuerpo con la conciencia?, que las 'ideas', 'concepciones del mundo', 'categorías', 'valores' y demás productos de la 'conciencia', en realidad no pueden entenderse como si su origen proviniera de la propia conciencia como actividad del puro pensar -como ha sido concebida por toda metafísica- sino que proceden del 'cuerpo', es decir, de la fuerza o voluntad de poder que domina o es dominada en un momento histórico determinado. Los instintos de vida: activos,

¹³ Son rasgos de la fuerza activa: apropiarse, subyugar, dominar; es fuerza plástica; va hasta el final de lo que puede; fuerza que afirma su diferencia y que hace de ella objeto de placer y afirmación. Poder de activar o de mandar. Cf., *Ibid.*, p. 59 y ss.

¹⁴ Rasgos de la fuerza reactiva: conservación, adaptación, utilidad, reproducción, nutrición; separar a la fuerza activa de lo que ésta puede y fuerza que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma. Poder de obedecer o de ser activado. Cf., *Ibid.*, p. 59 y ss.

¹⁵ Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor*, es tanto la fuerza activa, como la voluntad afirmativa. Así, también se llama *noble* a la energía capaz de transformarse, el poder de transformación, es la primera definición de la actividad y se concibe como poder dionisiaco. Cf., *Ibid.*, p. 59 y ss.

¹⁶ Lo que llama *bajo, vil, innoble, esclavo*, es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa, que se coloca en alto y atrae la fuerza activa hacia una trampa para sustraerle su fuerza y convertirla en reactiva. Lo que llama *débil o esclavo* no es al menos fuerte sino a aquel que, tenga la fuerza que tenga, esta separado de aquello que puede. Cf., *Ibid.*, p. 59 y ss.

¹⁷ Las cualidades primordiales de la voluntad de poder son afirmar y negar, apreciar y despreciar: así se expresa la voluntad de poder. Del mismo modo, que la fuerza se manifiesta como activa o reactiva. Así una voluntad de poder que aplica la fuerza reactiva para negar, despreciar es una voluntad de poder nihilista. Por contra una voluntad de poder que aplica una fuerza activa para afirmar y apreciar es una voluntad de poder creadora, transformadora, noble, dionisiaca. Cf., *Ibid.*, p. 59 y ss.

o de muerte: reactivos, no son otra cosa que la expresión de la 'fuerza', es decir, de la propia 'voluntad de poder' y, por lo mismo, es posible sostener que la relación entre 'conciencia' y 'cuerpo' sobre la que nos hemos interrogado, se resuelve a favor de el 'cuerpo' que es instinto o sea manifestación de fuerzas nihilistas o dionisiacas.

Así pues, el problema de la decadencia de las naturalezas nobles o fuertes que declinan por una de inversión de valores, la llamada 'rebelión de los esclavos'¹⁸, se entiende mejor a la luz de esta tipología de la fuerza, que ilustra este proceso como una lucha y un cambio entre diferentes manifestaciones de la voluntad de poder.

Otro punto que interesa examinar en esta genealogía de los tipos 'fuerte-débil' tiene que ver con el tema de las relaciones del 'fuerte' o 'noble' con lo que se ha llamado 'malo'. Para ello, conviene remitirnos al aforismo 371 de *Aurora*, intitulado: 'El mal de la fuerza', donde se lee: "...La violencia como consecuencia de una pasión...debe entenderse fisiológicamente como un intento de prevenir un ataque de asfixia...Numerosas acciones...han sido derivadas de una repentina congestión sanguínea debida a una acción muscular intensa: y tal vez todo el *mal de la fuerza* sea de ese tipo. (El mal de la intensidad hace daño al otro sin pensar en ello, *tiene que* manifestarse; el mal de la debilidad *quiere* hacer daño y ver el signo del sufrimiento.)" (A, 371).

En primer lugar, este texto recuerda otro posterior de *La genealogía de la Moral*, famoso por la metáfora usada por Nietzsche para dar cuenta de la naturaleza de la 'fuerza' de los 'tipos nobles': el pasaje de las aves rapaces y los corderos.¹⁹ No deja de llamar la atención, la óptica de Nietzsche sobre la fortaleza: liga, la fisiología y la psicología de las pasiones inconscientes al comportamiento violento del fuerte, quien aparece como un ser sano que no maquina en su interior el dañar, herir, o hacer sufrir a otro, simplemente lo hace como una exteriorización de su fuerza, como una manifestación de su poderío que ensancha su experiencia vital; en cambio, la moralidad 'del bien y del mal' proveniente de la debilidad

¹⁸ Cf., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 40 y ss.

¹⁹ 'Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse ... es tan absurdo como querer de la debilidad que se exteriorice como fortaleza.' Cf., *Ibid.*, (I, 13), p. 51.

e impotencia para enseñorearse en la vida, lastima al otro, porque es producto de otro 'querer', de otra voluntad, de una voluntad que niega, de una fuerza negativa, reactiva.

El examen realizado en los aforismos de *Aurora*, hasta aquí analizados, nos ha permitido conocer algunas de las ideas de Nietzsche sobre el fuerte, el noble, el señor. En la parte que sigue de este escrito nos ocuparemos del tipo que hemos llamado 'esclavo', 'débil', 'innoble'; así como del estudio de la moral de la renuncia que le caracteriza y qué ha hecho triunfar a estas fuerzas reactivas sobre la vida activa. Es decir, el proceso de ¿cómo se ha pasado de la cultura sana a la cultura enferma?²⁰.

1.1.3 El resentimiento: odio y venganza.

El problema de ¿cómo ha ocurrido la decadencia?, ¿cómo la cultura del débil ha sido posible?, que es la interrogante clave de Nietzsche a toda la cultura occidental, la vamos a estudiar revisando la moralidad del cristianismo.

La procedencia de la moral de la renuncia la encontramos, según Nietzsche, con los judíos²¹, son ellos quienes se atrevieron por medio del sacerdote ascético, a esta inversión de valores que ha vuelto lo sano malvado y lo enfermo bueno; "¡Mirad los rostros de los grandes cristianos! Son rostros de grandes odiadores" (A, 411). Así pues, es este 'árbol de la venganza y el odio' lo que es preciso rastrear en los aforismos de *Aurora* para reconstruir su genealogía.

El odio, la venganza, "...Estas flechas que oscurecen el sol y el cielo de la vida..." (A, 323), han sido el motor del resentimiento. De la impotencia en la acción, del sufrimiento²² y el dolor no transfigurado en creación, emerge el cultivo del odio, así como el deseo de desquite imaginario, de venganza contra las naturalezas nobles y fuertes cuya

²⁰ Salud y enfermedad son dos categorías utilizadas por Nietzsche para referirse a los paradigmas de vida ascendentes y descendentes que resultan del predominio de las fuerzas activas o reactivas, como expresión de una voluntad de poder dionisiaca o nihilista.

²¹ Cf., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 39-40.

²² '...También del sufrimiento nace la búsqueda de un mundo trascendente...' (A, 32) y Vattimo, G., *Op. Cit.* p. 101.

fuerza aún no esta separada de lo que puede.²³ Este resentimiento acumulado ha sido capaz de crear los valores de la negación de la vida. Es decir crear valores cuyo sentido sea el contener las fuerzas expansivas, de afirmación y placer que brotan de una voluntad que quiere ir siempre hasta lo que puede. Negar la vida significa cambiar el sentido de la fuerza desde otra fuente de valoración, a la que hemos llamado, por lo mismo, voluntad de negación, voluntad de nada, voluntad nihilista.

Por tanto, bajo este enfoque es como entendemos la idea de Nietzsche: crear valores e invertir la forma de valorar ha sido la 'venganza judía'²⁴ contra todo lo sano, lo fuerte, lo noble.

Esta inversión de valores alcanzada por los judíos, mediante la intervención de sus sacerdotes, se conoce -según se ha visto más arriba- como la 'rebelión de los esclavos' y puede interpretarse como un elemento central la 'decadencia'. El tema de la 'decadencia', como se sabe, representa una de las grandes preocupaciones del pensar nietzscheano en toda su obra y su tratamiento rebasa los propósitos de este escrito; aquí sólo nos referimos a él, únicamente en lo relacionado a la inversión de valores judía ya mencionada.²⁵

Para abundar en los rasgos de este hombre del resentimiento que ha nacido del odio y la venganza judíos. Vale preguntar ¿Como son - a los ojos de nuestro filósofo- estos portadores del resentimiento? Son "...hombres profundamente heridos por la vida [que] sospechan de toda serenidad... siempre ven ocultas y encubiertas tumbas bajo cualquier cosa... la música alegre [les parece] el desatado autoengaño del enfermo grave que quiere

²³ ¿Porqué triunfan las fuerzas reactivas? Porque separan la fuerza activa de lo que esta puede; sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder. Hacen que la fuerza activa se les una, la convierten en reactiva en un sentido nuevo. No triunfan por adición, porque sean mayoría sino por sustracción porque separan a la fuerza activa de lo que puede y niegan su diferencia para convertirla en reactiva. Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 59 y ss.

²⁴ Cf., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 42 y 43.

²⁵ La cuestión de la 'decadencia' es problemática porque sugiere la idea de un origen no decadente, es decir una realidad originaria 'sana' que posteriormente haya declinado. Y , como es claro, semejante concepción teleológica no es admisible por Nietzsche; así que la discusión del mismo y el modo como nuestro filósofo lo enfrenta exige un estudio específico. Para una visión completa del tema. Cf., Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 43 y ss.

sorber por última vez un minuto de la fiebre por la vida... este juicio de la serenidad no es sino su rarefacción en el fondo más oscuro del cansancio y la enfermedad... y anticipa la muerte..." (A, 329) y también en el aforismo 349, Nietzsche los ve como "...los muertos en vida, ...no olvidan nada, pero perdona todo..." (A, 393)

Ni olvido, ni perdón son cualidades propias de los abanderados del resentimiento quienes dominados por fuerzas reactivas no pueden remontar 'sanamente' las 'heridas' de la vida, haciendo gravitar en ella más los aspectos dolorosos que los estados alegres; así han llegado a odiar la vida. Recuérdese la importancia de la 'moral de la costumbre' para forjarle una memoria -recuerdo del dolor, de la obediencia a la 'ley'- al hombre.

El desconocimiento del 'origen' de estos rasgos del resentimiento: odio, venganza, olvido, rencor ha traído a la humanidad "...indecible sufrimiento...miseria del individuo en sí y para sí; ...los hombres se han convertido en criaturas sufrientes..." (A, 425). Su propia condición les impide admitir que "...esa clase de sufrimiento reposa en un error... sólo hay un único consuelo: afirmar por el sufrimiento la existencia de un *mundo de la verdad más profundo* que cualquier otro mundo; ..." (A, 32).²⁶

La condición de estas fuerzas reactivas, que llamamos 'débil' o 'esclavo', no debe hacernos olvidar que 'estas criaturas sufrientes' poseen una fuerza y, por lo mismo, en tanto que fuerza o voluntad son capaces de invertir valores, pero también de crearlos. Ello, significa que las fuerzas del resentimiento han podido fijar su valoración nihilista de la vida, afirmando la existencia de un mundo trascendente como ilusión de 'seguridad' y 'salvación' para soportar los abatimientos de la existencia. Los que comenzaron negando la vida ahora afirman 'un *mundo de la verdad más profundo* que cualquier otro mundo'.

El texto anterior también destaca porque conlleva una clara referencia a la metafísica que procede del discurso platónico²⁷: tanto la moral de la renuncia como la filosofía metafísica coinciden, o mejor, se complementan con su creencia en un mundo de realidades

²⁶ También, Vattimo, *Ibid*, p. 101

²⁷ La segunda sección de este capítulo se ocupará del problema de la metafísica y su alianza con la moral y la religión. Igualmente del significado del platonismo en la filosofía de Nietzsche.

suprasensibles. La creación de este tipo de creencia en 'verdades' trascendentes' ha sido el punto de llegada en este proceso cultural de la decadencia que ha visto el declive de las naturalezas nobles y el desarrollo de las fuerzas de la debilidad.

La genealogía de la moral de la renuncia efectuada por Nietzsche en *Aurora* nos ha permitido ver como ha nacido la creencia en un mundo trascendente. Sin embargo, no esta de más, recapitular los pasos andados por nuestro filósofo para llegar a esta importante conclusión. Se ha partido de la crítica a la religión para mostrar los supuestos en que descansan este tipo de creencias, a saber: la necesidad de 'seguridad', 'es preferible creer en algo a no creer'. El cristianismo, como un caso específico de religión de la renuncia ha sido quien ha manipulado el resentimiento y creado la mala conciencia. Las naturalezas nobles caracterizadas como fuerzas activas fueron vencidas por las fuerzas de la debilidad quienes usaron el odio y la venganza como motores del resentimiento para operar una transvaloración e imponer una cultura nihilista, cuyo resultado ha sido la creación de realidades suprasensibles, punto de intersección que ha permitido ver a nuestro filósofo la alianza entre la moral y la metafísica.

1.1.4 El resentimiento: mala conciencia, compasión, crueldad.

Para desarrollar los temas de esta sección del capítulo, hemos considerado pertinente resumir el análisis de la 'mala conciencia' realizado por Nietzsche en algunos párrafos de *La genealogía de la moral*²⁸. Esas ideas servirán para guiarnos en nuestra lectura e interpretación de los aforismos de *Aurora* sobre los temas que componen esta parte del trabajo, a saber: el surgimiento de la 'mala conciencia' por la intervención del sacerdote cristiano representado por Pablo y la creación de valores reactivos como la compasión y la crueldad en esta moral de renuncia a la vida. La cuestión del sacerdote hemos preferido tratarla en una sección aparte, con el propósito de ahondar más en ella; Aunque, para

²⁸ Cf., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, p.65 y ss.

exponer el nacimiento de la 'mala conciencia' ha sido inevitable referirnos al papel de esta figura sacerdotal en el nacimiento de esta 'planta mala' de la cultura.

Ahora bien, hemos visto en la sección anterior, como la enfermedad de la civilización moderna caracterizada por el resentimiento²⁹ logró volver a la humanidad contra la vida, convirtiéndola en una cruz y dejando como único consuelo la ilusión en un mundo suprasensible. Esto ocurrió por la 'rebelión de los esclavos' donde las fuerzas de la debilidad, invirtieron los valores, y convirtieron la fuerza creadora del instinto que afirma la vida, en fuerza reactiva que se manifiesta negativamente, produciendo rencor, odio y deseo de venganza.

Posteriormente, como se verá después, la intervención sacerdotal cambiará el sentido de la fuerza, dirigiendo e interiorizando el odio y el rencor contra el 'sí mismo'. De este proceso nacerá la 'culpa'.

El resentimiento la aborda Nietzsche en dos sentidos: 1. El resentimiento como exteriorización de la 'culpa' (la culpa es tuya) y 2. La 'mala conciencia' como interiorización de la 'culpa' (la culpa es mía),

Para explicar este proceso conviene referirnos al papel que juega la memoria en las fuerzas de la debilidad. Estas han desarrollado una capacidad formidable de recuerdo que les sirve para interiorizar el odio, el rencor y multiplicar el deseo de venganza. Esto ocurre porque, mientras las fuerzas activas son capaces de llevar su fuerza hasta el máximo de lo que puede, traduciendo sus deseos en acciones; el débil, que está separado de lo que puede, no actúa, no vive sus acciones, las interioriza. No aplica su fuerza hacia afuera sino hacia adentro. Por lo mismo, como no encuentra salida a sus fuerzas reactivas, se enferma y entonces 'culpa'. Esto es, hace a otro, a otros, responsables de su impotencia para actuar. Vive el mundo como ofensa, como agresión. Sin embargo, aunque siente que todo lo hiere,

²⁹ Entendemos por resentimiento la imputación de las equivocaciones y de las responsabilidades, la agria recriminación y la perpetua acusación. Existen dos sentidos del resentimiento: el resentimiento como exteriorización de la culpa (es culpa tuya) y en la mala conciencia como interiorización de la culpa (es culpa mía). Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 35.

lo lastima, no es capaz de decir ¡No!. Todo lo acepta. Todo lo padece. Todo lo sufre. Por ello, no soporta la vida, la odia. Odia la vida y odia al otro, al fuerte. Envidia lo que no puede, no soporta la vida del fuerte, no soporta que el fuerte goce y afirme la vida, aún en el dolor. Por eso, condena y niega la vida sana. Su propia debilidad impide que el sentimiento de venganza se exteriorice, como ocurre con el fuerte, quien lo vive y lo actúa; en cambio el débil, lo interioriza, agrandando su interioridad, para dar cabida a tanto odio y rencor.

Así, el hombre del resentimiento es el que culpa e imputa responsabilidades al otro. Quiere culpables. Quiere 'malos'. Sólo así, él es 'bueno'. Tiene que negar la vida, para poder afirmarse. Necesita pecadores, para que haya víctimas. Como no puede gozar la vida, no quiere que nadie la goce. Quiere que todos sufran, como él, la vida. Prefiere ser la víctima y exigir piedad, ha conquistar la vida y domarla. Siente placer por su dolor, lo multiplica y anhela su eternidad.

En suma, la 'culpa' nace de la interiorización de la fuerza activa, que separada de lo que puede se vuelve hacia adentro. Nace de la represión de la fuerza instintiva que al no poder manifestarse activamente lo hace reactivamente. Pero este primer sentido del resentimiento (culpar a otro) no es sino la primera etapa de la enfermedad. El veneno es más efectivo, cuando se traduce en 'mala conciencia', esto es cuando dejar de culparse a otros, para culparse a uno mismo.

La exposición de este segundo momento de la enfermedad: la 'mala conciencia', el pecado y el papel del sacerdote serán estudiados con más detalle en la sección de esta tesis dedicada al sacerdote ascético. Por ahora, como antecedente para comprender los fragmentos de 'Aurora' en que se trata la 'mala conciencia', la compasión y la crueldad, es suficiente señalar que el proceso de interiorización de la 'culpa', ocurre a partir de la intervención del sacerdote, quien opera un cambio en la dirección del resentimiento³⁰,

³⁰ '... El sacerdote es quien modifica la dirección del resentimiento... 'Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto' -así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor..., le dice: ... ¡tu misma eres la única culpable de tí! ... con ello la dirección del resentimiento,... queda cambiada.' Cf., *La genealogía de la moral.*, III, 15, p. 146-149.

redireccionando el odio y el deseo de venganza hacia el mundo y los llenos de poderío sano contra el sí mismo, ejerciendo crueldad contra su propio ser.

Ahora bien, en la parte siguiente vamos a ver algunos aforismos en los que Nietzsche trata estos temas en *Aurora*.

En *Aurora* puede seguirse este proceso del nacimiento de la 'culpa' en varios tramos, uno de ellos nos remonta a la valoración despreciativa del cuerpo por el judío; Según esta genealogía, en un principio los cristianos no creían en el suplicio eterno, la vida pecaminosa terminaba con la muerte. Fue el sacerdote ascético Pablo, ese "hombre astuto y pecaminoso, inventor de la Biblia" (A., 72), quién ideó el mito de la resurrección y la inmortalidad del espíritu tras la muerte. Con esta interpretación impuso a la experiencia cristiana el fantasma del suplicio eterno; los infiernos fueron incorporados a la fe cristiana y con ello multiplicado el miedo y la inseguridad a la vida. Esta ficción fue determinante para los no convencidos pues elevó el temor y convirtió el pecado en crimen. Semejante falta se tradujo en el creyente-enfermo en un peso colosal sobre su ser, que se proyectó en la interiorización definitiva del pecado y sus promesas futuras; sin el miedo a los infiernos el cristiano podría haber continuado descargando su resentimiento contra otros, pero la interpretación de Pablo logró infundir en ellos la creencia de que su dolor y sufrimiento obedecen fundamentalmente a sus pecados y no a los de otros, por eso estos hombres llenos de odio contra la vida, reorientaron -guiados por la intervención sacerdotal- su odio contra sí mismos; así el creyente, terminó creando en su interior una enorme caverna para albergar su sentimiento de culpa originado por el pecado. Una vez implantada 'la culpa' en la vida enferma, ésta funciona como el más hábil de los gusanos, taladrando perpetuamente su conciencia y alimentando la necesidad de expiación para evadir el castigo eterno.

La limpieza de conciencia permitiría, según esta moral, aplacar el disgusto de Dios. El medio necesario para apaciguar la ira de Dios es el sacrificio; ante todo: la renuncia a la vida rebotante, al deseo, a la pasión, al instinto. Pero, el problema de la culpa no es sólo renunciar a la vida, aceptando y resignándose a vivir una vida mutilada; Además crea un

sentimiento de vergüenza por sus fuerzas instintivas y por él mismo. La culpa aumenta, diversifica el dolor, lo expande y agranda la interioridad para esta moral de la renuncia.

Ahora bien, este sujeto invadido por la culpa no sólo se castiga y hiere a sí mismo, también descarga en otros su impotencia, su odio y su venganza. Así el hombre del resentimiento se culpa a sí mismo y culpa a otros, busca siempre a quien culpar, fabrica víctimas, transfiere su odio a sí mismo a otros, "...por eso mata la vida para redimir sus pecados." (A., 94).

El sacerdote sabe escoger sus víctimas, prefiere aquellas que poseen la selecta cualidad de la inocencia. Manipula, impone, recluta entre los que creen todo sin sospecha; ellos son los mejores candidatos a convertirse al ideal ascético, los más aptos para interiorizar 'la mala conciencia': el rebaño.

La inocencia cristiana es "...una virtud que lleva al cielo por el atajo del infierno...sólo así tiene efecto la promesa de una renacida segunda inocencia...[y]...Los hombres inocentes se convierten en víctimas... de iglesias, sectas, partidos, corporaciones... porque su desconocimiento les impide distinguir entre la medida y la desmesura, y ser de cuando en cuando cautelosos consigo mismos...". (A, 321)

Esta apreciación de Nietzsche sobre la inocencia cristiana revela una de las prácticas más corruptas de los creadores y adoradores del ideal: reclutar al inocente. Quien ciego aún, de la moral del bien y del mal, sin conocimiento del nuevo Dios a adorar y sobretodo, sin haber esperado lo suficiente a que el que inicia la vida, pruebe su sabor. En oposición a esta hipocresía del cristianismo, nuestro filósofo, en otro aforismo del libro Primero de *Aurora*, (A, 61), invita al cristiano a vivir, probar y experimentar si su fe es o no necesaria, comparar y evaluar da derecho a la criba, es decir al debate de si el cristianismo es o no necesario. Lo anterior también es válida para la metafísica.³¹ Sin ello, todo su veneno, su injuria al mundo

³¹ Este apunte de Nietzsche contra el cristianismo lleva un doble destinatario: no sólo al hombre de fe religiosa sino, principalmente, al filósofo; Quién se resiste a probar otros caminos que no sean los de la razón santificada.

contra aquellos que hacen ver que más allá del rebaño, está el mundo y que el cristianismo es sólo un rincón, no tiene para nosotros, los enterradores del ideal, ninguna importancia.

La cuestión de la mala conciencia también se observa en el tipo de "...naturalezas morales delicadas que tienen vergüenza ante cualquier éxito y remordimiento de conciencia ante cualquier fracaso." (A, 400)

Es decir se trata de la mala conciencia del débil que no puede gozar sus triunfos, a los que ve como si no fueran obra de él mismo, y se deshace en agradecimientos y referencias a otros como los causantes de aquella victoria; por su puesto, cuando no se haya al 'Dios' que está tras nosotros, se remite a la divinidad trascendente; en el mismo sentido de la debilidad, las faltas, los errores, esos sí, son su 'culpa', a veces busca culpar a otros pero cuando no puede descargar su impotencia y odio a la vida en otros, entonces se martiriza a sí mismo y lo peor, concibe el error, el fracaso no como una ofensa a él mismo sino como 'pecado' ante Dios.

Sea, como sea, esta mala conciencia termina por negar al sí mismo toda potencia e independencia en el obrar. "... ¡Como yo no puedo tener algo, que nadie en el mundo tenga nada!, ¡que todo el mundo sea nada!... Así es como se aniquila el mundo." (A, 304)

La mala conciencia se presenta con la necesidad de expiación y el cristianismo, así como la metafísica que lo sostiene, se han creado un valor de formidable importancia, para toda la cultura humana que cruza de la religión, a la política y la ciencia, considerándose como uno de los temas más santos entre los santos, se trata de la ayuda al prójimo, la compasión, la piedad y en sus formas no santas la solidaridad. Esta perspectiva del comportamiento altruista considerado lo 'bueno' por excelencia; por contra ha creado la mayor herejía: el egoísmo³².

³² Respecto al valor del egoísmo, dice Nietzsche, "El egoísmo vale lo que valga fisiológicamente *quien* lo tiene: puede ser muy valioso, puede carecer de valor y ser despreciable. Es lícito someter a examen a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida...". Cf., Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, 2000, p. 113. Y, Cap.3 de esta tesis.

Los que han comenzado negando la vida (los llamados 'débiles') ahora la afirman erigiendo un valor³³, la compasión, como el modelo de conducta a seguir. 'Tu eres 'malo', dice el 'débil' al 'fuerte', tu eres egoísta: 'malo'; yo, en cambio, soy piadoso, 'bueno'.

El abordaje nietzscheano de la compasión en 'Aurora' toca dos niveles del problema: la genealogía de aquello que llamamos compasión entre los pueblos bárbaros y primitivos y la revisión profunda de las pasiones humanas ocultas que determinan al hombre a moverse en esa dirección.

"Entre los salvajes -nos dice Nietzsche- se considera un terror moral ser compadecido... conceder compasión es tanto como despreciar... por contra, ver sufrir a un enemigo (a quién se reconoce orgulloso de tal condición y que en los suplicios no renuncia a su orgullo)... al ser que no se deja entender por la llamada a la compasión, es decir, a la más ingeniosa y profunda humillación, ése es un placer entre los placeres, y el él el alma del salvaje se eleva hasta la admiración. Acaba matando a un valiente... y después le da, al inquebrantado, su postrer honor; si se hubiera quejado lastimeramente,... se habría mostrado despreciable, así que podría haberlo dejado con vida, como un perro; nunca más habría excitado el orgullo del espectador, y en lugar de la admiración habría aparecido la compasión." (A, 135)

Este pensamiento es suficientemente elocuente para entender el vínculo existente entre la compasión y la crueldad. Mientras uno, empequeñece al hombre, el otro, lo eleva³⁴. El hombre objeto de la compasión, pierde, al ser compadecido o pedir compasión, su gallardía, su fuerza, su condición superior, su honorabilidad. Todos ellos valores superiores logrados mediante esfuerzos extraordinarios en la vida; quién los porta, siente orgullo, es decir experimenta una sensación de poderío, de goce, de superioridad que no esta dispuesto

³³ "La rebelión de los esclavos comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores...". Cf., *La genealogía de la moral*, I, 10, p. 42 y 43.

³⁴ Recuérdese que los valores toman el 'sentido' que les imprime la voluntad de poder. Así, una voluntad de poder débil que enferma la vida produce valores reactivos; por contra una voluntad de poder sana, potencia la vida y crea valores activos. Por tanto, cuando Nietzsche cuestiona la compasión es porque la vincula con la voluntad de nada y cuando encomia la crueldad lo hace siempre que responda a la vida ascendente, cuyo motor es una voluntad sana.

a perder aún cuando tenga que perder el pellejo; además su ejemplo, es símbolo de una comunidad, produce admiración y goce; ver al 'fuerte' morir en su gloria sin pedir perdón, es admirable, proyecta en el inconsciente colectivo una fuerza superior de la vida. Por ello, por contra, como dice nuestro filósofo, pedir piedad o pretender compadecer se concibe como un 'terror moral', 'un desprecio' y 'una humillación'. Se trata de una negación de la potencia de la vida; es una experiencia que reproduce la debilidad, la decadencia, el tipo innoble de humano. Sólo considérese, por un momento, aquella imagen judeo-cristiana del Jesús sufriente en la cruz; una escena de piedad, de arrepentimiento, de petición de perdón, de inseguridad y de duda extrema en que lo vivido sea lo correcto: 'Dios mío, porque me has abandonado'; no sólo los actores degradan su condición humana al nivel de 'perro', es decir por debajo de la escala humana, sino que proyectan un tipo de vida miserable, degradada, débil, innoble que en su repetición multiplicada en los crucifijos por doquier, hunde a toda una civilización en el nihilismo³⁵ que asesina la vida.

Sin embargo, esta fe en la piedad elevada a la categoría de 'arte divino' con Miguel Angel no alcanza a exterminar los valores afirmativos de la vida que se elevan por encima del dolor para glorificar su existencia heroica. Nietzsche, utilizaba entre sus textos favoritos para los cursos del verano de 1869 en la Universidad de Basilea, un capítulo memorable de la 'Iliada'³⁶: 'La muerte de Héctor', en donde Homero, narra la muerte de Héctor a manos de Aquiles, ¡Que honor!, ¡que grandeza! Puede alcanzar el hombre cuando se eleva por encima de la compasión. Esta sensación de poderío irrenunciable para cierto tipo de hombre no pertenece únicamente al héroe trágico, esta presente en otras figuras de la vida, desde filósofos hasta revolucionarios irredentos, desde Alejandro, Cesares y Napoleones, hasta

³⁵ Deleuze distingue dos tipos de nihilismo: el nihilismo negativo y el nihilismo reactivo. El primero significa que "...la vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la desprecia. La depreciación supone...una ficción: [se niega la vida porque se afirma] La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible. [Así]...nihilismo significa la negación como cualidad de la voluntad de poder." El otro sentido del nihilismo..."ya no significa una voluntad, sino una reacción. Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. Ya no desvalorización de la vida en nombre de los valores superiores, sino desvalorización de los propios valores superiores..." Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 207-209.

³⁶ Janz, C.P., Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea 1869/1879, Alianza, Madrid, 1987, p. 203.

los príncipes mayas nombrados a sí mismos, bajo el título superior de 'Pájaro-Jaguar' o 'Caballero Aguila' o 'Tigre', por ejemplo. Quienes representan otra estirpe de hombres y de 'tipo de vida'³⁷.

¿Filósofos?, ¿Sócrates, Giordano Bruno, no prefirieron la muerte a la piedad?, ¿Acaso los relatos de Platón en la 'Apología' y anexas no nos muestran a un Sócrates³⁸, que más allá de las ideologías metafísicas en juego, se muestra como un hombre noble que detesta la piedad de un jurado o sus amigos más cercanos?, ¿no es ese orgullo del fuerte el que se expresa tras sus argumentos sobre la muerte y la inmortalidad del alma?, ¿es preferible morir como se piensa y vive, ha ser humillado, despreciado, castigado, degradado con todo el 'terror de la moral'?, ¿Son estos pensamientos no dichos, quizá, reminiscencias de una época heroica, todavía viva en aquel tiempo?.

El otro ángulo de la compasión, lo que esta oculto en la interioridad del compasivo, del piadoso, lo aborda Nietzsche en otra página brillante de *Aurora*.

¿Qué impulsa a una persona a lanzarse en ayuda de otra, si no hay nada que lo ligue a él? La compasión, nos dice nuestro filósofo, "... en ese momento sólo se piensa en el otro, dice la irreflexión... se deja de pensar en uno mismo... la verdad es esta en la compasión es cierto que dejamos de pensar conscientemente en nosotros, pero lo hacemos *muy intensamente de manera inconsciente*... el accidente del otro nos ofende; nos arrollaría nuestra impotencia, quizás nuestra cobardía, sino acudiéramos en su ayuda. O incluso conllevaría una reducción de nuestro honor ante el otro o ante nosotros mismos... El hecho de que en el fondo pensemos incesantemente en nosotros puede adivinarse de la decisión que adoptamos... [cuando nadie nos ve]... nos decidimos a no hacerlo... [en cambio]...

³⁷ "...pedimos que se responda a la pregunta [¿quién?] no con ejemplos sino con la determinación de un *tipo*. Y un tipo está... constituido por la cualidad de la voluntad de poder, por el matiz de esta cualidad, y por la relación de fuerzas correspondiente: todo el resto es síntoma... Un tipo sólo se define determinando lo que quiere la voluntad en los ejemplares de dicho tipo...". Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 112 y 113.

³⁸ También conviene no olvidar que para Nietzsche los últimos momentos de la vida de Sócrates son 'grotescos y terribles'. Recuérdese que Sócrates dice 'Critón debo un gallo a Esculapio'. Lo que para nuestro filósofo significa que Sócrates 'padeció la vida' como una 'enfermedad'. Por lo mismo, la apreciación que hacemos nosotros aquí, reivindicando a Sócrates, difiere en este punto del pensamiento de Nietzsche. Cf., Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, 340, Edivisión-LIBSA, Madrid, 2000, p. 202 y 203.

cuando estamos seguros del aplauso... [nada nos detiene. Por tanto,] ... es equívoco denominar com-pasión a la pasión que nos causa una mirada tal... es justamente esta pasión la que despachamos cuando cometemos acciones de compasión... con la misma acción cedemos a un impulso de placer... todo esto... es compasión. [El error] de Shopenhauer... la fe... en la compasión [como] origen de todas y cada una de las acciones morales pasadas y futuras. ¿Qué diferencia, en última instancia, a los hombres sin compasión de los compasivos? Ante todo... no tienen la estimulante fantasía del miedo, la sutil capacidad de olisquear el peligro... (su orgullo le exige no inmiscuirse inútilmente en cosas ajenas y aman por naturaleza el que cada cual se ayude a sí mismo y juegue sus propias cartas) ... suelen estar más habituados a soportar el dolor que los compasivos; tampoco se les antojará tan injusto que los demás sufran, pues ellos mismos han sufrido... es *otra especie de egoístas*, diferente de la de los compasivos; pero llamarles marcadamente 'malos' y llamar 'buenos' a los compasivos, no es más que una moda moral que tiene su tiempo: ¡al igual que tuvo su época la moda inversa, una larga época por cierto!" (A, 133)

Esta página ilustra muy bien el oficio de Nietzsche como 'microscopista' del alma, resulta entonces que tras todo altruismo hay una 'pasión', un 'impulso de placer'; en una palabra, el deseo de autosatisfacción del 'yo', un cierto tipo de egoísmo inconsciente. En cambio, el otro egoísmo, sano, por llamarlo de alguna manera, ama, admira, el que 'cada quien se ayude a sí mismo' y 'juegue' sus propias armas; ve en este proceso: poderío, fuerza, nobleza; para él, el dolor y la injusticia, para quién lo vive estoicamente, es signo de respeto y honor. El que llamemos 'bueno' o 'malo' a estos egoísmos depende de la historia; en todo caso, podemos añorar aquel pasado 'sin amor' (A, 147) que ha sido menos dañino al mundo, que aquel gobernado por la compasión que en realidad sólo causa enfermedad y multiplica el sufrimiento en el mundo. "Así para quien quiera servir a la humanidad como médico en *cualquier sentido*, deberá ser muy cauteloso frente a dicha sensación... El compadecer, por cuanto crea realmente padecimiento... es una debilidad... es perjudicial, dañina..." (A, 134).

Así considera Nietzsche la compasión, como una enfermedad del alma y por lo mismo para curarle se precisa, un médico; aunque lo deseable es “vivir sin médico siempre que sea posible” (A, 322), es decir, procurar que la cura provenga de uno mismo.

Otro valor determinante en la moral de la renuncia es la crueldad³⁹, como violencia que se ejerce contra sí mismo o contra otro, a modo de castigo merecido por aquel comportamiento pecaminoso de un lado, y portador de odio y venganza por otro. Esa violencia que llamamos crueldad es un tema importante en la obra de Nietzsche, en ocasiones se ha interpretado unilateralmente cuando se asimila a las formulaciones como la de la ‘bestia rubia’⁴⁰ en *La Genealogía de la Moral*: o a ciertas tesis de ras de *El Anticristo*⁴¹ contra los débiles. Sin embargo, a juicio nuestro, estos enfoques del pensamiento nietzscheano que reducen el filo crítico de su perspectiva de la crueldad, a la caricatura del hombre sin escrúpulos, criminal y despiadado inspiración del nazismo deben ser confrontados con una revisión más amplia y cuidadosa del tema para determinar el sentido preciso de esta categoría en el pensar nietzscheano. En lo que corresponde a este estudio, lo que hemos podido averiguar en *Aurora* no permite establecer certidumbre a esas malsanas lecturas de Nietzsche, a las que bien corresponden las líneas escritas por nuestro filósofo como subtítulo de *Aurora*: ‘Pensamientos sobre los prejuicios morales’.

En la genealogía de la crueldad pregunta Nietzsche “¿Cómo ha sido posible el triunfo de la razón sobre el instinto? ¿cómo triunfó la abnegación, el autosacrificio y la renuncia a sí mismo?... [por] una cierta crueldad...” (A, 221). Castigo, tortura, suplicio, en una palabra: violencia contra el sí mismo y el otro, ha sido el mecanismo milenario de las morales que han grabado a fuego la ley sobre los cuerpos. Con crueldad le han forjado al hombre una

³⁹ Sobre el significado de la crueldad, Fink comenta: para Nietzsche la crueldad “...parece formar parte de la esencia del hombre, ser un instinto básico, el placer de ver el sufrimiento y el placer de hacer sufrir, placer que es un ingrediente de la alegría grande de los pueblos fuertes, originarios. El instinto de crueldad se ha ocultado incluso en la práctica penal de los pueblos moralizados.” Cf., Fink, *Op. cit.*, p.157 y en Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 6, p.74, 75 y 18, p.99.

⁴⁰ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 47.

⁴¹ Nietzsche, F., *Anticristo*, Alianza, Madrid, 2000, p. 32.

memoria⁴² para que admita la ley, y luego a ese animal desdentado y temeroso le han llamado el 'bueno' y le han descubierto una naturaleza caritativa y dulce. Lo cierto, nos dice nuestro filósofo, es que "...de las inclinaciones humanas: crueldad y gracia; ésta última puede triunfar *involuntariamente* en la medida en que logra *aliarse* con esa clase de *héroes del desprecio, calumniadores religiosos y filosóficos* de costumbres rígidas que forjan un tipo de carácter amurallado contra la vida..." (A, 221). Así con el concurso de toda clase de sacerdotes y de prácticas sacerdotales (sacrificios humanos, autosacrificios, flagelación, etc) se le ha impuesto al hombre una inclinación. Curioso proceso aquel que se basa en la violencia para imponer la mansedumbre ¡y, luego, condena, esa violencia!. Hipocresía de la hipocresía.

Esto significa que aquella tendencia a la mansedumbre no surge como la 'irreflexión' ha creído: de manera natural. Al contrario, es preciso una labor coordinada de la religión, la filosofía y la repetición firme de la 'moral de la costumbre' para crear al hombre 'bueno', es decir despojado de sus defensas ante la vida. Así lo que resulta es el hombre debilitado que se escandaliza cuando alguien se atreve a internarse en el lado 'oscuro' del hombre: su villanía. Pero, "...quién no conoce la villanía no conoce al hombre..." (A, 373)

En otra página de *Aurora* dirigida contra aquel pensamiento ético kantiano que concibe al 'deber' como una 'carga' que el hombre tiene que llevar a cuestas; Nietzsche, observa finamente que aquella 'inclinación' al 'deber' de la renuncia y el autosacrificio, pasa por una etapa en la cual el 'sufrir' deja de sentirse como 'sufrir' y se convierte en 'placer'. Así, el hábito, la costumbre pasa de ser una obligación que pesa, a ser un deber que gratifica y da, a quien lo ejerce una sensación de agrado. Así, nos dice nuestro filósofo, se convierte en hábito y costumbre. Lo otro, el deber como 'carga' sería, en todo caso, una forma de 'crueldad ascética'. (A, 339)

Esta revisión del enfoque de Nietzsche sobre la crueldad, en *Aurora*, enseña que su perspectiva del tema no debe reducirse a formulaciones aisladas que limitan la amplitud de

⁴² Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 65 y ss.

su inteligencia. Ciertamente, la categoría de crueldad también puede rastrearse en las prácticas de quién no se incluye en la moral ascética y, por lo mismo, concibe la crueldad de otro modo: como manifestación de la sensación de poder que ésta produce, mediante el 'placer' de hacer sufrir al otro o al sí mismo. Pero este ángulo del problema no se ha hallado en *Aurora* (excepto en el aforismo 135 -ya comentado⁴³- en que se observa la relación entre piedad, crueldad y sus formas respectivas de sensación de poderío) y, por lo mismo, permanece como un tema que merece mayor investigación en otros trabajos posteriores. De cualquier modo, no puede evadirse el reconocimiento de esta inclinación en las profundidades del alma humana y su expresión en los tipos de vida históricamente existentes en la realidad. El problema de cómo les juzgamos y valoramos tendría, y ese es el espíritu de Nietzsche, que estudiarse vinculado al tipo de voluntad de poder y de vida al que sirve. Ello, permitiría, una perspectiva distanciada de aquella moral del bien y del mal, cuyo prejuicio, impide otros modos de ver y experimentar al ser del hombre.

1.1.5 El sacerdote ascético.

Aurora puede verse como el lugar donde, nuestro filósofo, realiza una crítica devastadora de la figura sacerdotal. En efecto, la reflexión sobre esta figura ocupa una parte importante de la obra. En cierta forma, en *Aurora*, todo el proceso deconstructivo de la moral de la renuncia pasa por el estudio de este 'tipo' humano. Este 'tipo', el sacerdote, es también una metáfora, un símbolo, usado por Nietzsche para criticar a los que crearon e impusieron los valores suprasensibles.

El estudio del sacerdote⁴⁴ se presenta en dos momentos, el primero que haremos en esta parte está centrado en la figura del sacerdote ascético; el segundo momento, la revisión

⁴³ Cf., *Supra.*, p. 25 y 26 de esta tesis.

⁴⁴ "El sacerdote es...el médico y el salvador falso, que mantiene en su sufrimiento a la vida baja, miserable, de poco aliento, a la vida enferma, y que cura y a la vez envenena las heridas de esa vida fracasada, de tal manera que la herida permanece siempre necesitada de curación. El sacerdote es...el hombre que modifica la dirección del resentimiento; convence al hombre enfermo de que él mismo es culpable de su enfermedad, le da consuelo, le propone ideales ascéticos." Cf., Fink, *Op. cit.*, p.158.

de otras máscaras del sacerdote, como filósofo y científico se abordará en el capítulo segundo de esta tesis: 'La crítica del saber'.

"El cristianismo...ha cincelado las más sutiles figuras que la sociedad humana ha tenido nunca: las figuras de las jerarquías superiores del clero católico...dichas figuras eran retoños de una estirpe noble...aquí el semblante humano alcanza esa transespiritualización que es producida por el constante flujo y reflujo de dos clases de felicidad (la del sentimiento de poder y la del sentimiento de resignación) después de que una forma de vida preconcebida ha domado al animal que hay en el hombre. Aquí se desarrolla una actividad que consiste en bendecir, perdonar los pecados y representar a la divinidad y en mantener...en el alma y *también en el cuerpo* el sentimiento de una misión sobrehumana. Aquí impera ese ilustre desprecio por la fragilidad del cuerpo...En la obediencia esta su *orgullo*...en la colosal imposibilidad de su misión esta su exculpación". (A, 60)

De lo anterior resulta la procedencia sacerdotal en antiguas castas nobles que dan lugar a esta especie en la que se mezclan dos tipos diferentes de voluntad de poder, la del sufrimiento y el goce, alcanzado cada vez que arranca a sus víctimas todo su poderío y lo reorientan a la negación de sí mismo; toda su magia depende de sus prácticas rituales que apuntan a elevar el espíritu y despreciar el cuerpo; los resultados para mitigar el dolor y el sufrimiento del débil no son importantes, después de todo ese timador de hombres, bien puede lavarse las manos con su letanía de 'así Dios lo quiso'. Lo que importa para él es mandar y obedecer, para ello, como toda naturaleza de procedencia noble, ha de obedecerse a sí mismo⁴⁵; es decir, ha de 'hacer' y vivir su propio 'querer', pues ello, le satisface y eleva en su propio sentimiento de poderío.

El enunciado anterior nos ha permitido examinar la procedencia del tipo sacerdotal, lo que sigue se ocupa de algunos rasgos de esa figura, en particular, de la relación existente

⁴⁵ Deleuze, *Op. Cit.*, p. 75 y 76.

entre las prácticas sacerdotales y el surgimiento de sensación de poder⁴⁶ en el sacerdote ascético, lo que explica el 'interés' sacerdotal en administrar el resentimiento del débil.

Al respecto, Nietzsche, dedica el último aforismo del libro primero de *Aurora* -que puede leerse como conclusión de lo trabajado en ese libro. Ese fragmento nos habla de la figura sacerdotal en el brahmanismo hindú, quién era considerada más poderosa que los dioses mismos y de la importancia de los 'usos', práctica de la que emerge su poder. De ahí, el culto y la loa de esas oraciones y ritos. A los ojos de nuestro filósofo, semejante relevancia del sacerdote y sus oficios en el brahmanismo muestra hasta que punto, en aquellas religiones, la figura del sacerdote llega casi a hacer innecesaria a la propia divinidad. En el mismo aforismo, observa Nietzsche, respecto al budismo, una religión cuya maestría en la redención por uno mismo -imagen del Buda- hace casi innecesario al sacerdote. Llama la atención el comentario de nuestro filósofo, "...¡que lejos esta aún Europa de este estadio de la cultura! Cuando finalmente se aniquilan todos los usos y costumbres sobre los que se apoya el poder de los dioses, de los sacerdotes, de los redentores, por tanto, cuando este muerta la moral entendida en sentido antiguo, entonces llega [...] [puntos suspensivos del autor] ¿qué es lo que llega? ¡pero no divaguemos!... quizás hay ahora entre los distintos pueblos de Europa... millones de hombres que no creen en Dios: ¿es mucho pedir que den una señal? Tan pronto como se reconozcan de este modo, se darán también a conocer; y serán de inmediato un poder en Europa..." (A, 96)

Esta página con la que concluye el libro I, de *Aurora*, dedicado en su mayor parte al examen de la religión cristiana y su moral dice algo contundente: los sacerdotes son más poderosos que los dioses y su poder depende de sus prácticas. Con ello, nuestro filósofo, quiere mostrar la importancia que tiene esta figura para toda moral y religión. No abunda en su análisis, pero deja claro que todo el misterio de aquello que ha sido considerado santo,

⁴⁶ "...Nietzsche, antes de tratar el poder como asunto de la voluntad lo trató como un asunto de sentimiento y de sensibilidad...[Esto quiere decir que] la voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza...[como poder de afectar y ser afectado]. Las afecciones de una fuerza son activas en la medida que la fuerza se apropia de lo que se le resiste... [y] se hace obedecer por fuerzas inferiores... Cf., *Ibid.*, p.90 y ss.

esta en esa figura sacerdotal. La exégesis de este 'tipo', como se sabe, se encuentra en *La genealogía de la moral*⁴⁷, pero en *Aurora*, Nietzsche ha fijado ya la importancia de esta figura. Sin embargo, lo más importante del aforismo 96 es la urgencia de nuestro filósofo por anunciar algo: '¿qué es lo que llega?' -pregunta- y a continuación calla, se silencia. Parece que el filósofo mira a lo lejos, percibe que una vez desmontada la ficción de la religión y sus sacerdotes lo que viene es 'la muerte de Dios' y ello le entusiasma de tal modo, que se atreve a imaginar un movimiento nihilista afirmador de la vida que se multiplique por doquier, enterrando el viejo nihilismo de la negación de la vida. ¿Serán éstas, algunas, de las intenciones ocultas, que nuestro filósofo, nos ha invitado a descifrar en su *Prólogo* a la obra que nos ocupa?, ¿será que aún, este pensamiento no alcanza madurez y, por lo mismo, tiene que esperar un poco más para manifestarse con todas sus letras: en *La Gaya Ciencia*⁴⁸ y *Así habló Zaratustra*⁴⁹?

Sea como sea, lo que se advierte en este final del primer libro de *Aurora* es un movimiento de crítica de la cultura y afirmación de la vida. Esto coincide con la apreciación de Vattimo⁵⁰, al considerar este momento del pensar nietzscheano, como encuentro de la crítica de la cultura y la filosofía dionisiaca.

Establecida la procedencia sacerdotal y la raíz de su poderio en las 'prácticas' religiosas nos parece pertinente revisar otros rasgos relevantes de esta figura trabajados por Nietzsche en *Aurora*. Tal es el caso de la negación del cuerpo por la cultura sacerdotal.

"Dondequiera que ha imperado la doctrina de la *espiritualidad pura* ha destruido con sus excesos la capacidad nerviosa. Ha enseñado a menospreciar, descuidar o mortificar el cuerpo, y a mortificar y menospreciar al propio hombre por todos sus instintos; dio almas sombrías, rígidas, oprimidas [que creían conocer la causa de su miseria]: ... el cuerpo que continúa muy pujante... mientras, de hecho, el cuerpo no cesaba de presentar, con su dolor,

⁴⁷ Cf., 'Qué significan los ideales ascéticos' en *La genealogía de la moral.*, p. 111 y ss.

⁴⁸ Cf., Nietzsche, F., 'Aforismo 125. El loco.' en *Gaya ciencia*, Edivisión-LIBSA, Madrid, 2000, p. 120 y ss.

⁴⁹ Cf., Nietzsche, F., 'Prólogo' en *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2000, p. 36 y 354-357.

⁵⁰ Cf., El estudio introductorio a *Aurora* en esta tesis.

queja tras queja contra su perpetuo escarnio. [Luego se generalizó y premió a esas naturalezas puras para quienes] ... el placer no lo conocieron más que en forma de éxtasis... y su sistema alcanzó su apogeo cuando tomó el éxtasis como el fin supremo de la vida y como el rasero *juzgador* de todo lo terreno.” (A, 39)

Desprecio del cuerpo, del instinto, de los sentidos, mortificación de la carne, obtención de placer al infligir y multiplicar el dolor, determinación del propósito de la existencia como sufrimiento, placer como éxtasis de la sublimación del dolor, reorientación del sentido del dolor, enjuiciador de la vida, médico de ficción, director del resentimiento: rasgos, cualidades, especialidad, profesión, oficio del sacerdote ascético.

“Las naturalezas religiosas... han causado en todas las épocas el efecto de dificultar la vida del hombre práctico y de quitarle las ganas por doquier: oscureciendo el cielo, borrando el sol, haciendo sospechosa la alegría, inutilizando esperanzas, paralizando la mano activa. Eso han sabido hacer, al igual que han tenido sus consuelos, sus limosnas, sus manos tendidas y sus bendiciones para los tiempos y las sensaciones miserables...” (A, 41)

Así lo que produce la vida contemplativa sacerdotal, a la vida activa es, como se ve, casi innombrable. Recuérdese el significado que tiene para nuestro filósofo la metáfora del ‘hombre frenético’ (exaltado) en la frase ‘Dios ha muerto’⁵¹, donde términos semejantes a ‘oscuridad del cielo’, ‘borrando el sol’ -utilizados aquí- son formas tremendas del discurso para decir aquello que desequilibra el sentido, la seguridad y el centro de toda creencia. En este aforismo se usan simbólicamente para nombrar el ‘horror moral’ que significa: ‘sospechar de la alegría’ y de la vida.

En el mismo sentido, el aforismo 359 de *Aurora*, presenta a los sacerdotes como “... esos moralistas a los que les falta amor por el conocimiento y que sólo conocen el placer de infligir dolor, tienen el espíritu y el aburrimiento de los habitantes de ciudades pequeñas; su placer, tan cruel como lamentable, en mirar al vecino al dedo y colocar disimuladamente una aguja para que se pinche con ella...”.

⁵¹ Cf., Heidegger, *Op. Cit.*, p. 191-193. La traducción de ‘hombre frenético’ en vez del común ‘hombre loco’ la tomamos, de la edición de Monte Avila de *La Gaya ciencia*.

De lo anterior, destacan dos caracteres del sacerdote ascético: su placer no proviene del saber, como ocurre con el sacerdote enmascarado, sino de la producción del dolor y el 'tipo' de crueldad ascética se logra colocándole a la víctima, las espinas que habrán de herirle y hacerle sospechar que la vida es 'altamente peligrosa' y, por lo mismo, más parecida a un calvario que a un bosque. Maestro en la flagelación del cuerpo, la fabricación de culpas, la aplicación de sentencias, condenas, castigos y dolencias, es también, quién divorcia el conocimiento de la alegría y de la risa, lo desprecia o cuando se sirve de él, lo idolatra y le convierte en asunto 'serio' y 'solemne'.

La vida sacerdotal vive de 'ovejas inocentes', que nada saben y no les importa saber, su condición es sufriente, lastimosa. Esas almas heridas van en busca de consuelo, piedad, salvación. Y encuentran su 'medico'⁵², en el sacerdote, quien les 'cura': infectando sus heridas, cubriéndolas de odio, venganza, resentimiento, pecado⁵³, culpa. El sacerdote 'cura' el dolor produciendo más dolor e interiorizándolo aún más. En realidad, necesita multiplicar el dolor y la enfermedad para que la moral de desprecio a la vida se perpetúe y él, el sacerdote, tenga un rebaño a quien conducir y 'salvar'. Pero lo más importante de toda esta operación sofisticada de redireccionamiento del resentimiento hacia adentro operada por el sacerdote, es asegurar el triunfo de las fuerzas reactivas sobre la vida sana. Lo que quiere decir que, el sacerdote no conduce personas sino el 'resentimiento' como fuerza destructiva anclada en una voluntad de poder que niega la vida.

"La mayor enfermedad del hombre ha surgido del combate contra sus enfermedades, y los aparentes remedios han generado a la larga cosas peores que lo que ellos pretendían eliminar. Por desconocimiento... los denominados consuelos, han sido considerados las auténticas energías curativas, [sin embargo, en realidad han contribuido a] el empeoramiento

⁵² "El sacerdote...es quien hace salir a la mala conciencia de su estado bruto o animal, quien preside la interiorización del dolor. Él, sacerdote-médico, es quien cura el dolor infectando la herida. Él sacerdote-artista, es quien lleva la mala conciencia a su forma superior: el dolor, consecuencia de un pecado." Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 184 y 185.

⁵³ El sacerdote inventa la noción de pecado. "El pecado...ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa." Cf., Nietzsche. *La genealogía de la moral*, 20, p.163.

general y profundo del sufrimiento; sin notar que los enfermos tenían que padecer, primero, el efecto secundario de la embriaguez y más tarde, aún una agobiante sensación general de desasosiego, temblores nerviosos y falta de salud. Cuando se había enfermado hacia un cierto grado, ya no se sanaba -de ello se encargaban los médicos del alma, en quienes la generalidad había depositado su fe y veneración..." (A, 52)

Esta genealogía de la 'cura' sacerdotal sirve a nuestro filósofo, para plantear un proceso que ocurre previamente a la intervención monacal. Se trata, de la 'embriaguez'. ¿Qué querrá decirnos, Nietzsche, con este 'efecto secundario de la embriaguez?', ¿piensa, acaso, en la dolencia dionisiaca por la existencia?. Tal vez, quiera decir, que a ese dolor originario se adiciona un dolor mayor por la privación de esas experiencias de la vida, ahora prohibidas por 'la moral de la renuncia'. De cualquier forma, lo que interesa resaltar es cómo este abismo sufriente al que ha sido reducida la vida, convirtiéndola en enfermedad crónica e incurable, posibilita y da sentido a la intervención sacerdotal.

Vale esta apreciación en la medida que intenta evitar la reducción del papel sacerdotal al de victimario. Según lo anterior, la acción del sacerdote es posible y viable porque entronca con una condición propia de la existencia que -y, en eso consiste precisamente la intervención sacerdotal- será resignificada y redireccionada de modo que aquella condición dolorosa sea interpretada como consecuencia de un comportamiento pecaminoso, de un error o desviación en el obrar 'debido' y, también, como un castigo que el sufriente merece y, por lo mismo, debe soportar.

Contrario a esta interpretación monacal del sufrir, recuérdese el modo positivo de enfocar el dolor por nuestro filósofo, para quién el sufrir no es visto en términos de daño sino como un contraste que permite apreciar mejor el lado gozoso de la existencia; además de endurecer y forjar el poderío interior para vivir la vida con gallardía. (A, 402)

Otro punto tratado en *Aurora* es la relación entre el pastor y sus ovejas, aparece al final del libro cuarto; ahí Nietzsche se refiere al llamado que hace el r-baño a su guía, para que les conduzca y proporcione valor; por su parte, el "...pobre guía' [dice]... mejor es que

me sigáis, así nunca me faltará valor para guiaros.” (A, 419). Y, en el aforismo 420, pregunta ¿qué clase de hipocresía es aquella en la que las víctimas se autoengañan mirando a su verdugo, como una linda paloma?. Es decir, ‘como deseamos que fuera’.

Esta última vista del sacerdote ascético por parte de nuestro filósofo en *Aurora* muestra hasta que punto la enfermedad ha globalizado a víctimas y victimarios en una lógica de miedo y desconfianza a la vida. Además cómo, en buena medida, esta enfermedad esta conectada con los deseos inconscientes de sus actores demostrando de nueva cuenta que los pensamientos de *Aurora* son indagaciones profundas en los mares interiores de la subjetividad: ‘somos desconocidos para nosotros mismos’⁵⁴.

Religiones, cristianismo, moral de renuncia, sacerdote, son caracteres constituyentes de un ‘tipo’ de vida reactiva y una forma de ficción de la cultura para hacerse soportable la existencia. Como ilusiones, mentiras enmascaradas de verdades, son un consuelo para aquellos que han interpretado la existencia en términos oscuros e hirientes. Esta perspectiva reactiva de la vida implantada en la cultura occidental desde hace más de dos mil años no alcanzaría la dimensión colosal de sus catedrales sino estuviera anclada en un sólido herramientaje conceptual proveniente de la filosofía metafísica, cuyos enfoques predominantes impuestos por la tradición platónica han elevado esta condición práctica de la negación de la vida, con sus realidades trascendentes, a la categoría de condición propia y última del ‘ser’. La fijación ontológica de esta interpretación de la vida en ciertas categorías del ser, concebidas en forma suprasensible, es lo que convierte a esta pareja moral-religión, en una sólida triada con la metafísica, o si se quiere donde ésta se sirve de la moral y la religión para construir un edificio sólido e inamovible en el fundamento de la cultura antigua y moderna.

De todo este trabajo de cimentación de la metafísica, el tema de la verdad y su exclusividad es, en última instancia, lo que la proyecta como la única interpretación posible,

⁵⁴ Cf., Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, México, 2001, p. 220. Aquí se cita *Aurora* (3,109; M): “¡Hemos tenido que esforzarnos tanto por aprender que las cosas exteriores no son tal como nos parecen! ¡Pues bien, en lo relativo al mundo interior las cosas están de la misma manera!”

admisible y válida. Por lo mismo, la pregunta por la fundamentación de la verdad, por el propio fundamento o principio último del ser, en el sentido de los *arkhai*⁵⁵ y por la legitimidad de todo este discurso es lo que interesa, también y de manera fundamental, a nuestro filósofo en la obra que nos ocupa. Así, el examen de las religiones, el cristianismo, la moral del 'bien y del mal' y la especie del sacerdote ascético son para Nietzsche las formas de la cultura que permiten, cuando se hunde el pensamiento en ellas, transparentar otros supuestos que son los que el autor de *Aurora* siempre tiene en mente: las creencias metafísicas y filosóficas. De ello nos ocuparemos, en la siguiente parte de este trabajo.

⁵⁵ Se usa el término, como fundamento y principio en sentido metafísico, como lo entiende Mónica Cragolini en su obra *Nietzsche, camino y demora*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 171.

1.2 LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA.

La crítica a la metafísica en *Aurora* constituye una parte central de esta obra. La deconstrucción de la religión cristiana y la moral de la renuncia en realidad le han servido a nuestro filósofo para la crítica de las llamadas 'realidades suprasensibles'. Así lo ha visto el filósofo italiano Gianni Vattimo quien considera que "...la centralidad del interés de Nietzsche, por la moral se explica en cuanto, bajo este concepto, piensa la ratio socrática, platónica y cristiana en su desplegarse como totalidad de vida social e individual."⁵⁶ En el mismo sentido, Heidegger, considera que "...la crítica que hace Nietzsche del cristianismo tiene como presupuesto la interpretación de este último como una degeneración del platonismo; su crítica no consiste más que en esa interpretación."⁵⁷

Bajo esta óptica, pensar la moral ha sido para Nietzsche un paso necesario para ocuparse críticamente del fundamento de la razón. Este examen procede poniendo en cuestión una categoría central de la metafísica: la 'eticidad'. Negar la 'eticidad' significa, para nuestro filósofo, negar que los juicios éticos que tocan la problemática del 'bien y del mal' reposen sobre 'verdades'. Afirmando, por el contrario, que tales juicios ocultan los deseos, gustos, preferencias del pensador quién, al sostener sus pensamientos como verdades, no hace más que satisfacer una necesidad de sensación de poderío que, por lo demás, se niega a reconocer (A,103). Estos 'errores' del pensar metafísico que sostiene la 'eticidad', no vistos por la tradición, son los que le importa a Nietzsche sacar a la luz y develar su falta de fundamento.

"De los errores básicos -nos dice Vattimo- nace un mundo moral dentro del cual queda abierto el camino a las más variadas configuraciones de la mentira ... las diferentes formas de engaño, y sobretodo de autoengaño, ... tienen su raíz en algunos errores *teóricos de base*, ... estos errores son: ... la incapacidad de ver cómo algo puede nacer de su opuesto y en particular la idea de que se pueden dar acciones cuyo móvil sea distinto del egoísmo. En verdad, según Nietzsche, si se quieren someter a análisis científico ... las

⁵⁶ Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, p. 91.

⁵⁷ Heidegger, M., *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2001, p. 436.

acciones del hombre, debemos poder reducirlas todas a un único principio, que es el de obtener placer.”⁵⁸

Según esta idea de Vattimo, los errores de la metafísica provienen del predominio de la postura parmenídea y platónica del ser a lo largo de la historia de la filosofía. Con ella nació la separación entre el mundo sensible e inteligible. Al rechazar la idea heraclítica del ser como devenir, se rechazó la vida, imponiéndose una experiencia del ser, reducida a la esfera de la razón. Luego esta razón estableció sus ideas (ficciones), como verdades eternas y universales, fijándolas en la categoría de ‘mundo suprasensible’.

El otro error de la metafísica al que alude Vattimo, coherente con el anterior, es la exclusión de las fuerzas instintivas de la vida como componente esencial de la conciencia. Por ello, la metafísica no pudo ver que el móvil de las acciones llamadas morales tiene que ver con el instinto, particularmente con el deseo de obtener placer. Esto es con una forma de la sensación de poder. La conexión profunda entre las fuerzas activas o reactivas de la vida y la voluntad de poder no fue explorada por la filosofía hasta Nietzsche.

Ahora bien, la crítica de la ‘eticidad’ supone entonces una crítica a aquella postura que rechaza el ‘mundo sensible’, de las apariencias y el devenir, -el cuál sólo lo admite en tanto se le opone al ‘mundo verdadero’- para ‘valorar’ por encima de él, al ‘mundo verdadero’. El cuál adquiere, por tanto, el rango de ‘valor superior’, negando ‘valor’ a la experiencia de la vida que ocurre en el ‘mundo aparente’. Resulta así, que la ‘vida’ se concibe como ‘apariencia’ y el ‘concepto suprasensible se fija como ‘verdad’ o como ‘mundo verdadero’.

La crítica de este discurso metafísico de la tradición implica la supresión de esta partición teórica de la realidad, eliminando el ‘mundo suprasensible’ pero también, la categoría de ‘mundo sensible’, en la medida que esta noción posee una carga valorativa negativa de origen que no es posible reivindicar, simplemente con una ‘inversión’ que suponga otorgar una valoración superior al ‘mundo sensible’ y una condena al ‘mundo verdadero’. Suprimido el ‘mundo verdadero’ también ha caído el ‘mundo aparente’.

⁵⁸ Vattimo, G., *Op. cit.*, p. 92 y 93.

Ahora bien, esta operación crítica de la razón metafísica tradicional que anuncia la tesis de la 'muerte de Dios' produce un vacío, un sinsentido, que lanza al hombre al 'nihilismo reactivo'. De modo que para remontar este vacío Nietzsche tiene que crear un pensamiento que restituya a la vida su dimensión esencial. Y esa tesis que recoge el devenir del ser o el ser del devenir, no puede ser otra diferente a la tesis capital de la filosofía de Nietzsche: a saber, la voluntad de poder y el eterno retorno.

Esto quiere decir, en suma, que el 'platonismo'⁵⁹ sólo puede ser superado definitivamente cuando se desarrolle un instrumento del pensar que devuelva a la 'apariencia' su sentido originario, como: 'aparecer', 'mostrarse', 'presencia' y conciba lo ente como voluntad de poder. Pero estas conclusiones de la filosofía de Nietzsche, aún no son visibles en una obra intermedia de su pensar como lo es *Aurora*, sus mejores momentos se alcanzarán en *El Crepúsculo de los Idolos*⁶⁰ y en sus textos póstumos, agrupados bajo el título de *La Voluntad de poder*.

Ahora bien, para continuar el examen de *Aurora* y recuperar la crítica de la metafísica emprendida por Nietzsche en esa obra, es pertinente tener presente lo que la acción de la filosofía del martillo⁶¹ sobre la 'eticidad' ha logrado al establecer que tras la idea de verdad se encuentra la pasión y el instinto como manifestación de la voluntad de poder.

La idea de verdad concebida como fundamento de la moral y la metafísica es justamente lo que está siendo atacado y derruido por nuestro filósofo. Este problema no es un asunto menor, examinarlo a fondo es parte de los propósitos de esta investigación y de ello se ocupará el siguiente capítulo de esta tesis. Por ahora, es suficiente subrayar que esta crítica a la verdad se basa en el descubrimiento de que tras la máscara de la verdad está Dionysos. En otras palabras, que tras el supuesto 'desinterés' por la 'verdad' de la filosofía y la metafísica se encuentran fuertes 'deseos inconscientes' relacionados con tendencias

⁵⁹ El término 'platonismo' lo entendemos no como el pensamiento puro de Platón sino como éste fue leído, interpretado y experimentado por la tradición. Igual que el sacerdote, la figura de Platón o el 'platonismo' son para Nietzsche símbolos de un 'tipo' de pensamiento metafísico que sostiene e impone el 'mundo suprasensible' como verdadero.

⁶⁰ "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!..." Cf., 'Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula' en Nietzsche, F., *El crepúsculo de los idolos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 58.

⁶¹ Así se ha denominado al ejercicio crítico de la filosofía de Nietzsche.

naturales que pueden ser concebidos como instintos⁶² y que se encuentran debajo de la acción consciente determinándola.

En suma que, los 'errores básicos' de la metafísica, tienen que ver con el desconocimiento u ocultamiento de estas fuerzas instintivas de la vida.

Ahora bien, aclarado lo anterior vamos a ver otra cuestión que preocupa a Nietzsche en esta obra: no sólo el 'error' de la metafísica sino el ocultamiento consciente del mismo, por parte de los filósofos.

En un aforismo intitulado, *¡Una vez, dos veces, tres veces verdadero! Dice*: "Los hombres mienten con indecible frecuencia, pero después...ni...creen en ello." (A, 302). ¿Porqué lo hacen? ¿porqué tienen que hacer pasar el juicio y gusto personal por 'verdad' y fijarla trascendentemente?, ¿qué espera lograr el pensador metafísico con semejante enmascaramiento? En el aforismo 418 de *Aurora*, Nietzsche ensaya una respuesta: algunos creen en la verdad no porque se tomen en serio eso, sino porque no saben 'fingir', 'carecen de talento' para usar la 'máscara' y por lo mismo, la ocultan. Saben que sino visten su pensamiento de verdad, no serán tomados en serio, '¡y, cómo desean, anhelan, ser vistos, ser adorados!'. Así, que para esconder sus 'miserias' sus limitaciones, prefieren mentir.

Estas recias palabras entrañan una dura acusación contra el 'amante de la sabiduría': deshonestidad. Algo que el filósofo dionisiaco no puede admitir, en tanto le parece una 'bajeza' suprema. Pero, más allá de esta curiosa 'cualidad' del filósofo tradicional, lo que Nietzsche nos quiere decir del filósofo que engaña es lo que ocurre en su interior. ¿Qué tipo de 'sensación' experimenta en su amor por la verdad?, ¿qué extrañas 'sensaciones' alcanza el filósofo de la 'verdad', en su pasión por ella?. Y, al respecto, nos dice en el aforismo 479: "...amar tanto la verdad lleva al pensador a poner como verídico más de lo que es, por eso de vez en cuando es saludable alejarse de aquello que se ama, luego el amor retornará; aunque ya no será el mismo."

⁶² Nos referimos a las fuerzas de la naturaleza expresadas en Dionysos y Apolo. Se trata de fuerzas con sentido -placer y dolor- incorporadas en una concepción del mundo. Instinto, como componente esencial de la vida, como cultura y no como fuerza ciega, bárbara o bruta de la naturaleza. También de acuerdo con Paulina Rivero: '... hemos de entender *instinto* como una *tendencia hacia*'. Cf., Rivero, P., *Nietzsche Verdad e Ilusión*, Gerardo Villegas editor, México, UNAM, 2000, p. 38.

Lo anterior, significa que la mentira es causada por la pasión. Unas veces por el miedo, por la necesidad de seguridad; otras por el placer. “¡Como habrán gozado el amor aquellos filósofos que nos presentaron el *amor al saber* como el único, legítimo y verdadero amor!”. En realidad, parece decirnos nuestro filósofo, no es su camino a la felicidad lo que es cuestionable sino que se haya impuesto a la humanidad como el único camino; y, que además, lo hayan escalado tan alto, hasta hacerlo una categoría eterna y suprasensible.

Creen, -nos dice Nietzsche- refiriéndose a Platón y Aristóteles, que la realidad es fea, que sólo lo bello en sí es bello, y olvidan que hasta el saber de lo feo es hermoso y produce felicidad. Lo bello no está sólo en el saber sino en las cosas mismas. Ha sido su pérdida en el encanto de la vida, ‘a cambio del encanto por la apariencia a través de las obras de la imaginación’, lo que les ha perdido. “¿Cómo habrán disfrutado ese saber, que les causa tanta dificultad para su honradez admitirlo?”. (A, 550)

¿Crítica de la razón o crítica a la soberbia de la razón?. El aforismo 479, citado más arriba, nos da una respuesta: por salud, un poco de distancia, menos enamoramiento, dominio de la pasión, ‘luego el amor retornará’. Esta página de *Aurora* contiene un fino detalle de nuestro filósofo: su petición no es la renuncia del saber, sólo pide moderación, honestidad, talento y amor, pero no sólo al saber en sí, sino a la vida.

En cambio, “... el engreído responde: ¡no!, ¡la pasión no debe ser argumento de la verdad!: tener la razón importa no sólo ante el otro, sino ante sí mismo...[Por eso], el apasionado odia al honrado, al puro, al de conciencia mejor. Porque el soberbio, en el fondo sabe, que puede engañar a otro, pero nunca a él. Así que no perdona y lleva, por eso, su mala conciencia”. (A, 543)

Esta ‘mala conciencia’ del pensador, también es tratado en otro aforismo, donde Nietzsche expresa una postura más moderada en su crítica al pensador: “La promesa del filósofo sobre la unidad de la virtud no es honrada, pero sí sin mala conciencia ... tales verdades fueron postuladas sin remordimientos, porque se estaba más allá de lo real, y de Dios, sin egoísmo. [Y, agrega], así están muchos hombres que cuando se sienten ‘desprendidos’ se permiten tomar más a la ligera la verdad ... La honradez no es virtud socrática, ni cristiana, es algo en devenir, aún podemos formarla o inhibirla.” (A, 543)

Sea como sea, los matices sobre la 'mala conciencia' del pensador pueden variar un tanto, dependiendo de que clase concreta de pensador se trate, pero la esencia: su falta de honradez y su molestia a esta crítica -única que no está dispuesto a tolerar- lo exhiben como una especie de sacerdote que procediendo de castas nobles se aprovecha del lugar en que la cultura lo ha situado, para obtener una 'sensación de poderío' por medio de su pasión y que disfraza, a los otros, como 'desinterés' y 'desprendimiento'; y, que además, presenta como el modelo ético por excelencia.

Ahora bien, recapitulando, la crítica a la metafísica emprendida por Nietzsche nos ha llevado a sospechar sobre la 'verdad de la eticidad', considerando más bien que se trata de un 'error' y que este obedece, consciente o inconscientemente, a un defecto del pensador, quien se resiste a reconocer la presencia de su pasión, en el proceso del saber.

Interesa ahora, ocuparnos de modo más específico en el problema de la llamada 'inversión platónica' del 'mundo sensible e inteligible', pues este tipo de concepción es la que ha predominado en la cultura occidental.

Para explicarnos mejor, conviene precisar, ¿qué entendemos por esta consideración metafísica del mundo proveniente del platonismo? En primer lugar, por 'platonismo' debe entenderse -nos dice Heidegger- no "... la concepción del conocimiento de modo original y detallado en la obra de Platón sino sólo un rasgo determinado por él. [Se trata, de la determinación del ser del ente]... desde las ideas y como idea; [es decir, la concepción según la cual].. sólo puede conocerse lo sensible por aquello que está encima de lo sensible. [Y ello] Es, lo *supra-sensible*... qué-es ... el auténtico ser del ente. [Por lo mismo], ... el conocer tiene que adecuarse a la medida de lo suprasensible. [Así, sobre esta base de esta] concepción del conocer, como conocer teórico, se yergue una determinada interpretación ... [y] experiencia fundamental del ser".⁶³

Lo anterior no sólo aclara el sentido que tiene el término 'supra-sensible' en la obra de Nietzsche sino principalmente muestra lo que en realidad está enfocando nuestro filósofo: el tipo de experiencia del ser -ontología- que sostiene a la llamada 'consideración ética del mundo'; una experiencia teórica como la descrita en el 'hombre teórico' de *El Nacimiento de la tragedia* y que es lo que Nietzsche combate cuando critica a la metafísica. Recuérdese

⁶³ Heidegger, *Op. cit.*, p. 148 y 149.

que en esa obra el filósofo dionisiaco opone a esa experiencia del ser la que surge del 'conocimiento trágico'⁶⁴ por medio del arte y que se expresa en el 'contratipo' del hombre músico, del 'Sócrates artístico'.⁶⁵

Ahora bien, para continuar examinado la inversión del platonismo, cabe preguntar ¿cómo ha sido posible esta concepción que da al 'conocimiento teórico' el máximo valor rechazando lo que proviene de la 'sensibilidad', como lugar donde fluye la vida? En *Aurora*, 306, Nietzsche se ocupa del caso de Ulises, el héroe griego, quién representa un modelo de hombre en aquella cultura. Pero este ideal no es entendido en términos platónicos como 'modelo' y 'copia' sino se concibe, por el contrario, como 'obra de sí mismo', como 'perseverancia heroica'; en otras palabras, como 'voluntad de poderío' afirmativa, para elevar al hombre sobre sus propios hombros y así ser lo que se quiera. Quiere decir que Nietzsche ve a Odiseo, como un 'tipo humano' cuya esencia no esta, ni puede estar, predeterminada por una realidad metafísica sino que lo que es, depende de su propio 'querer', de su propio afirmarse en el mundo: conservándose, expandiéndose, rebazándose a sí mismo. ¿rasgos del 'superhombre'?

Lo que importa es saber ¿cómo ha sido posible que los griegos hubieran olvidado ese 'ideal'?, ¿Cómo y porqué fue posible que los filósofos atenienses no consideraran esta experiencia en su pensar?, ¿Cómo, pues, terminó por imponerse este divorcio de la filosofía con la vida?

En su comentario a este fragmento de *Aurora*, Vattimo, observa que "...el pensamiento metafísico es siempre reduccionista, que al remontarse a los fundamentos y principios se deja escapar la existencia concreta ... de ahí, la importancia del pensamiento genealógico por descubrir la *insignificancia del origen*."⁶⁶

De nueva cuenta, hallamos que el problema de la metafísica se encuentra en el 'origen'. Y, ya hemos considerado, como esos postulados de base de la metafísica son vistos por Nietzsche como 'errores' que entre otras cosas, ocurren por la 'deshonestidad' del pensador que en su pasión y en su placer ha hecho pasar a la historia 'sus opiniones' como verdades eternas.

⁶⁴ Nietzsche F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, 15, p. 136 y 137.

⁶⁵ Nietzsche F., *Ibid.*, 14, p. 136 y 137.

⁶⁶ Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 143.

Aunado a esto, en uno de los primeros aforismo de *Aurora* Nietzsche anota lo siguiente: "...cuando el hombre dio género a todas las cosas no creyó estar jugando sino que había cobrado profundo entendimiento: el monstruoso alcance de este error no lo ha admitido hasta muy tarde... Igualmente el hombre ha atribuido a todo cuanto existe una relación con la moral endosando al mundo sobre sus espaldas un *significación ética*." (A, 3)

Este pensamiento capital de nuestro filósofo no se limita a cuestionar la 'eticidad' del mundo sino más, la propia acción de 'nombrar' las cosas. Lo que puede entenderse no como un rechazo a todo proceso de conocer (asignar nombres a las cosas) el mundo sino como un cuestionamiento a la filosofía tradicional, donde los 'nombres' son fijados como inmutables y trascendentes cancelando con ello, otras perspectivas de 'nombrar' las cosas. Esto es lo que Nietzsche considera un 'monstruoso error'.

Ahora bien, el problema de la 'significación ética del mundo' subsumido en el discurso de la filosofía tradicional ha provocado una tensión entre filosofía y realidad que nos ha hecho preguntar por el proceso que llevo al triunfo de la razón sobre la vida. Al respecto se ha insistido en explorar porque el pensador ha presentado 'sus ideas propias' como 'universales', puesto que para Nietzsche esto tiene gran importancia. En ese sentido vale comentar otro fragmento de *Aurora* donde se aborda esta temática: "Indigna... ver... con que crueldad impone alguien sus pocas virtudes particulares a los demás... y como tortura y atormenta con ellas. Seamos nosotros también humanos con el *sentido de la honradez*, en la certeza de que con él poseemos una llave de apretar clavijas para hacer daño hasta que sangren todos esos grandiosos egoístas que quieren imponer por la fuerza su fe a todo el mundo..." (A, 536).

Este texto del libro quinto contra el filósofo metafísico es muy severo en su acusación de 'deshonestidad' y 'egoísmo', parece decirnos que la preferencia por la razón tiene que ver con esta tendencia del pensador a satisfacer su 'ego'. Lo cual ya hemos tratado suficientemente, pero falta aún explicar mejor ¿qué clase de pasión o sensación lleva, en realidad, al pensador a estas 'meditaciones metafísicas'? Sobre eso, Nietzsche, dice lo siguiente: "... en un [tipo] de pensador el estado contemplativo [se sigue] del miedo y en otro ... de la codicia. Al primero la contemplación le parece ligada al sentimiento de

'seguridad' al otro con el sentimiento de *saciedad*, es decir: aquel esta dichoso, éste con ánimo hastiado y neutro." (A, 395)

Con este texto, la reflexión sobre las causas que desvían el pensamiento del filósofo metafísico, adquieren un importante matiz que nos permite extraer de él y todo lo anteriormente expuesto en este capítulo, una conclusión relevante del análisis crítico de Nietzsche a la metafísica, a saber: lo esencial no es cuestionar sin más, el que el pensador busque satisfacer su propia inclinación, su deseo más anhelado sino lo que se enfatiza en el fragmento anterior es el 'tipo' de aspiración del pensador: hacia el 'miedo' y la 'seguridad' o hacia la 'dicha' y la 'saciedad'. Con ello, lo que quiere decirnos nuestro filósofo es: lo que divorcia al pensador de la vida, tiene que ver con el mismo 'tipo' de óptica de la vida que el mismo tiene frente a ella. El que teme, el inseguro busca atenuar sus miedos refugiándose en los pensamientos fijos, eternos, que conforman el mundo 'supra-sensible'; en cambio, el que ama y goza la vida no filosofa para defenderse de los abismos de la existencia sino como una forma más de alcanzar la 'dicha' de su estar en el mundo. En otros términos, el pensador es resultado de un 'tipo' de vida: activa o reactiva. Es consecuencia del nihilismo o, en su caso, de los estados dionisiacos de la existencia.

De modo que en *Aurora* es común encontrar fragmentos, en los que Nietzsche medita sobre estos 'tipos' de vida. Así, por ejemplo, hay un escrito donde se alaba a la filosofía griega por su 'fuerza' y su 'júbilo', a diferencia de otras filosofías contemporáneas que son 'enredadas y aburridas' (Hegel). Para analizar mejor esta idea, la citamos ampliamente, dice: "Nuestros artistas que filosofan exigen de la filosofía precisamente *lo contrario* de lo que reciben de ella los griegos. Quién no oye los continuos gritos de júbilo que manan de cualquier discurso y contradiscurso de un diálogo platónico, ... por el nuevo descubrimiento del pensamiento *razonable*. ¿Qué sabe de Platón, qué de la vieja filosofía? Antes las almas se llenaban de embriaguez cuando se ejercía el severo y frugal juego de conceptos ... [lo que admiraban] de la dialéctica [no] era el pensamiento fascinado por la eticidad [sino el] modo [en] que el pensamiento era un *recitar* y todo placer del discurso y la conversación ... El griego disfrutó desde los tiempos de Homero [de la lengua]. Sócrates fue quien descubrió el encanto opuesto, el de la causa y el efecto, el de la razón y la consecuencia; y nosotros, hombres modernos, estamos tan acostumbrados a [ella] ... que lo

que subleva contra [ella] arrebatada. [Así se quiere] ser *naturalezas artísticas* ... con el privilegio de los dioses de ser incomprensibles ... me temo que un día notaran [esos filósofos] que se han equivocado, ¡Eso que quieren es religión!” (A, 544)

Ahora bien, al leer con cuidado este largo pasaje de la crítica nietzscheana a Platón se observa que lo que preocupa en este texto a nuestro filósofo no es sólo que la filosofía tradicional se ocupe del ‘mundo suprasensible’, pues cuando esto se hace con un discurso bello, que trae consigo ‘júbilo y embriaguez’ se alimenta un ‘tipo’ de vida opuesto al de los discursos ‘incomprensibles’ típicos de la filosofía metafísica. Por eso vale subrayar que lo que agrada del diálogo platónico no es su esencia sino su forma. Porque en ella, la dialéctica, ese ‘arte divino’, se regocija en el placer de la lengua; en cambio los Hegel que hacen lo mismo que los filósofos atenienses, no alcanzan ese beneficio. Por el contrario, herederos de otro tipo de ‘encanto’: el de la causa y el efecto, gozan de otro modo: como lo hace la religión que obtiene su placer en la negación de la vida.

Así pues, esta tensión entre filosofía y vida, que tanto ha interesado a nuestro filósofo se resuelve con la reivindicación del lenguaje en el que late la vida. Quizá ello sea una de las razones de nuestra fascinación por los griegos. Por lo mismo, cuando la belleza de la expresión fue sustituida por el hielo conceptual, la separación definitiva entre el pensamiento y la vida se impuso.

Lo anterior explica porque Nietzsche va a utilizar el lenguaje, en su magnífica metáfora, no como un adorno o estilo del filosofar sino como un bello acero que une el pensar humano con los aromas del vivir.⁶⁷

Recapitulando lo expuesto en esta sección del trabajo, en torno a la crítica de Nietzsche hacia la metafísica, pueden destacarse algunos puntos: 1. El establecimiento del ‘mundo supra-sensible’ como valor supremo; 2. El error de la ‘eticidad’; 3. La necesidad del pensador de satisfacer su pasión; 4. La importancia del retorno al origen para saber la procedencia de los principios; 5. El abandono del lenguaje bello y principalmente, 6. la creación de un tipo de experiencia del ser divorciado de la vida.

⁶⁷ Otro enfoque de la metáfora nietzscheana puede verse en M. Cacciari, quien considera que este tipo de forma lingüística es usado por Nietzsche para esquivar los tratamientos dialécticos predominantes en la filosofía. Cf., Cacciari, M., “Aforismo, tragedia, lírica” en *Perspectivas Nietzscheanas* # 3, 1994, Trad. Mónica Cragolini, p. 9-34, Versión de Internet.

Con todo ello, hemos logrado ver algunos rasgos de la cultura del platonismo que han marcado la evolución del pensamiento posterior, pero también no podemos dejar de mencionar el constante esfuerzo de Nietzsche por acompañar a esta crítica de la cultura con una reivindicación de un tipo de vida afirmativa y sana, que para la filosofía significa liberarse de la obsesión por conseguir la verdad absoluta para gozar del placer del conocimiento sin culpa. Y, también, reconsiderar la importancia del instinto para una idea de razón no divorciada de la vida que posibilite el desarrollo de una filosofía dionisiaca.

Para cerrar este capítulo se presentarán algunos aforismos del Libro Quinto de *Aurora* donde nuestro filósofo avanza algunas conclusiones importantes de su crítica a la metafísica, así como la consideración que guarda por estos filósofos.

El fragmento 453, intitulado 'Interregno moral', sirve a Nietzsche para decir que aún falta bastante para 'derruir' los cimientos del edificio de los 'sentimientos morales' y los 'juicios'. "...Por más seguridad con que pueda intuirse que todos los cimientos están colocados erróneamente y que su edificio es irreparable, ...[la construcción de las] 'leyes' [de la vida y el actuar todavía no han madurado,]...no se encuentran suficientemente seguras de sí mismas... [Así que, mientras tanto,] vivimos una existencia provisional ... somos experimentos."

Las líneas anteriores muestran un balance equilibrado de lo hecho a lo largo de la obra: la crítica de la metafísica ha sido arrolladora, pero aún insuficiente. Las 'leyes' nuevas del vivir no están listas. Por lo mismo, nos dice el filósofo dionisiaco, todavía todo es provisional. Y la tarea de la filosofía porvenir sigue siendo la de experimentar nuevos e insospechados caminos.

Esta conclusión preliminar de *Aurora* es de primordial importancia, pues muestra los alcances y límites de nuestro pensador por aquellos años de su filosofar 'intermedio'. Anuncia y prepara lo que será su pensamiento sobre la 'muerte de Dios' y su idea sobre la 'sabiduría trágica'. La era del 'Zaratustra' esta cerca.

A modo de colofón, de esta sección del trabajo, seleccionamos algunos aforismos en los que la 'filosofía del amanecer' pronuncia un acorde final para los filósofos metafísicos, dice: "...al tinter todas las cosas con algunos grados más de oscuridad de lo que son... han opacado la luz de la vida." (A, 561) Entonces, ¿qué hacer con esos papeles santos? "...El

ave fénix mostró al poeta un papel incandescente y carbonizante. ¡ *No te asustes!* -dijo-, ¡es obra tuya! No tiene el espíritu del tiempo, y mucho menos el espíritu de quienes están contra el tiempo: consecuentemente debe ser quemado. Pero éste es un buen síntoma. Existen varios tipos de auroras.” (A, 568) Pues, “... los espíritus a los que se impide mudar sus opiniones; cesan de ser espíritus”. (A, 573)

Para los Dioses superiores caídos, nada de ‘lamentos’, funerales sobrios y ‘silencio’. Así es como rescatamos el honor de los incinerados. (A, 569 y 570)

Estas palabras solemnes de Nietzsche con las que despide las cenizas de la metafísica recuerdan aquellos duelos entre los guerreros y caballeros nobles, donde al enemigo caído se le rinden honores, apreciando su belleza y valor. Suenan como aquellas inmejorables notas de la marcha fúnebre de Wagner que preceden la música gloriosa y dionisiaca del final del ‘Anillo del Nibelungo’. Pero también, revelan una ausencia: la risa, la risa que mata y que en *Aurora* sólo aparece sutilmente en algunas líneas fulminantes.

CAPÍTULO SEGUNDO

“LA CRITICA DEL SABER”

La etapa intermedia de la obra de Nietzsche, a la que pertenece *Aurora*, ha sido llamada por Fink ‘Periodo ilustrado’ y por Vattimo ‘Etapa deconstructiva o genealógica’. Estas definiciones resumen una interpretación de los escritos de esa época y por lo mismo son generadores de interesantes interrogantes para quien se ocupa de averiguar la especificidad del pensamiento de Nietzsche en esta etapa. Algunas de ellas son: ¿porqué se considera que en las obras de esos años Nietzsche pasa por una etapa positivista?, ¿qué significa la consideración del uso de la máscara de la ciencia para combatir a la moral y la metafísica?, ¿cómo entender la idea de algunos interpretes del filósofo dionisiaco en el sentido de que en esta etapa Nietzsche porta el rostro de la ciencia como quien habita una casa temporalmente y luego muda a otras casas para expresar su pensamiento?, ¿cómo entender la apreciación heideggeriana respecto a esta etapa al considerar el pensar de Nietzsche como un ‘pensar en medio de las ciencias sin despreciarlas’?. Y también, ¿porque se considera que en obras como *Aurora* y *La Gaya Ciencia*, nuestro filósofo construye una idea propia de la ciencia, entendida como conocimiento bello, alegre, ligero y trágico?

Estas cuestiones constituyen una temática difícil de responder en un trabajo como este, en tanto obligan a trabajar otras obras que rebasan los límites de esta investigación. Sin embargo, en este capítulo ensayaremos algunas respuestas a ellas, basados en nuestra lectura de *Aurora* y algunos fragmentos de *La Gaya ciencia*. Esperamos con ello, contribuir un poco a la tarea cartográfica que nos hemos propuesto de elaborar un mapa de las ideas fundamentales sobre estos temas en la *Aurora* de Nietzsche.

Ahora bien, para continuar nuestro viaje por *Aurora* vamos a desarrollar en este capítulo, los siguientes puntos: 1. Las herramientas utilizadas por Nietzsche en la crítica de la moral y la metafísica; 2. La crítica de nuestro filósofo a la ciencia y 3. Las ideas del filósofo errante sobre la ciencia bella, alegre, ligera y trágica. Todo ello, es relevante para nuestra investigación, en la medida que resuelve problemas que sólo habían quedado apuntados en el capítulo anterior y que, sin embargo son fundamentales para entender el pensamiento usado por nuestro filósofo en su crítica de la moral y la metafísica; así como, en el desarrollo de su propia propuesta filosófica.

2.1 Las herramientas de la crítica.

En el capítulo anterior nos hemos ocupado de la crítica de Nietzsche a la religión, la moral y la metafísica. Lo que puede resumirse como la crítica del mundo trascendente, la crítica de la 'eticidad' y la crítica del binomio mundo suprasensible-mundo aparente. El derribamiento de estas fortalezas nos ha llevado a establecer que los errores fundamentales de estas regiones santas de la cultura están vinculadas a dos cuestiones fundamentales ligadas estrechamente: 1. El triunfo de un tipo de vida 'reactivo' que ha separado al hombre 'de lo que puede', imponiendo una voluntad nihilista como fuente de valoración de todos los valores y 2. El triunfo de una forma del pensamiento basado en la valoración superior, del conocimiento teórico, como realidad 'suprasensible', elevando a la razón al lugar análogo de Dios en la religión y la moral.

Ahora bien, esta crítica ha sido hecha por Nietzsche basándose en una idea de la 'verdad' y del conocimiento y con una estrategia de interpretación histórica y filosófica conocida como 'genealogía'. En las líneas que siguen nos proponemos examinar estas herramientas de la crítica.

Para ello valer recordar la fórmula utilizada por Nietzsche en el *Prólogo*⁶⁸ de *Aurora* en la que nos dice que: el gran propósito de la obra es realizar 'la autoanulación de la moral'. ¿Qué nos quiere decir, nuestro filósofo con este concepto? Se trata de la utilización de las mismas herramientas teóricas con que se funda el pensamiento de la 'eticidad' para atacar los cimientos del edificio moral y de la propia construcción metafísica. Esto es, la

⁶⁸ Cf., (A., Prólogo, p. 65.)

aplicación de las categorías propias de la razón, particularmente la noción de verdad, para desenmascarar las 'verdades-mentiras' de la propia razón. Aunado a lo anterior, Nietzsche trabaja su crítica procediendo a hacer una investigación histórica del 'origen' de los valores y categorías, lo que significa investigar la procedencia de los mismos para desmitificarlos, a partir del estudio minucioso de las palabras fundamentales que componen semejantes discursos.

Ahora bien para saber la filiación de las categorías teóricas usadas por Nietzsche en su crítica, conviene analizar el aforismo 197 de *Aurora*, donde nuestro filósofo examina un fragmento de la historia de la filosofía, acusando a los filósofos alemanes del tiempo de Hegel por haber remontado su pensamiento a la 'más antigua especulación', 'saciándose de concepto en vez de explicación' y, propiciando con ello, el regreso de una 'especie precientífica de filosofía': reinstauraron la idea de una 'naturaleza divinizada', de importancia 'ética y simbólica universal' contraria a 'Newton y Voltaire'. Contra estos filósofos especulativos se levantaron Goethe y Shopenhauer, quienes se alzaron contra la razón y a favor del sentimiento. Y sin embargo, -sigue Nietzsche- "...ahora tenemos que continuar [la] ilustración ... sin preocuparnos de que haya existido una gran revolución y, a su vez, una gran reacción. [Pero estos pensamientos] ¡no son sino olitas en comparación con la auténtica gran marea en la que 'nosotros' pugnamos y queremos 'pugnar'!"⁶⁹

Esta reflexión sobre la historia europea del filosofar, de la primera mitad del siglo XIX, presentado por Nietzsche es interesante pues permite saber porque nuestro filósofo ha tenido por un tiempo, que abrazar la causa de la 'ilustración'. El fragmento indica por un lado, que es necesario defender la 'ilustración' frente a la 'reacción hegeliana' que se apresta a restaurar la 'filosofía precientífica' del concepto en su forma de la 'eticidad', es decir del platonismo y, por otro, que conviene apuntalar la ciencia frente a la negación 'irracionalista' a la Shopenhauer, considerando que su filosofía dionisiaca aún no esta acabada ('queremos pugnar'). En esta circunstancia, no hay más alternativa que enmascararse transitoriamente en el espíritu ilustrado para levantar un dique, a esas 'olitas' que amenazan el navegar de la filosofía del porvenir. Es decir, en medio de aquellas corrientes filosóficas predominantes en su tiempo, Nietzsche tiene que optar, por un tiempo, por la 'ilustración' como medio para

⁶⁹ (A., 197.)

desplegar su crítica, mientras termina de afilar sus propias armas. En realidad, su paso por la 'ilustración' es parte de su estrategia para ejercer la crítica.

Ahora bien, ¿qué significa abrazar, por un momento, 'la ilustración'? Para responder a esta pregunta, es preciso aclarar con qué sentido de la ilustración puede Nietzsche haber coincidido. En primer término, no se trata de la idea ilustrada vinculada al progreso sino parece posible que la idea de 'ilustración' con la que nuestro filósofo simpatiza sea parecida a ésta: "...se entiende por 'ilustración' la tendencia filosófica empeñada en extender la crítica, el dominio y la guía de la razón a todos los campos de la experiencia humana. La actitud crítica de la ilustración se halla muy bien expresada en su resuelta hostilidad a la tradición metafísica, ve en ella una fuerza hostil que mantiene en pie creencias y prejuicios que hay que destruir..."⁷⁰. Nos parece así, porque esta idea de 'ilustración' coincide con los propósitos deconstructivos de Nietzsche en esta etapa de su pensamiento; por tanto, consideramos, que es, este sentido de la idea, la que él abraza como 'ilustración' y toma prestada para ejercer su crítica.

En lo que respecta a *Aurora*, toda la obra, esta cruzada por este espíritu ilustrado, desde el mismo subtítulo: 'Pensamientos sobre los prejuicios morales', se infiere que se trata de una crítica de esos 'prejuicios'. De modo que, desde esta perspectiva general, es innegable que el pensamiento de Nietzsche es ilustrado. Sin embargo, lo que nos interesa saber, es si en algunos aforismos particulares se encuentra alguna referencia explícita de Nietzsche que nos permita identificar su adhesión, aún cuando sea temporal, a ciertas posturas gnoseológicas de la ilustración. En realidad, sólo encontramos un par de fragmentos relacionados con el tema y que son los que presentamos a continuación.

El aforismo 210, intitulado *Lo que es en sí*, es uno de los que se refiere a este tema: la idea general es que, nada hay en sí, que no hay 'esencias'. Dice Nietzsche: "... hemos retirado los predicados a las cosas, o al menos nos hemos acordado de que nosotros se los habíamos prestado ...". De acuerdo con esto, ¿qué son las esencias? Sólo palabras, nombres que inventamos nosotros para referirnos a las cosas. ¿Nietzsche 'nominalista'?⁷¹, ¿sería esta

⁷⁰ Cf., Abbagnano, *Op. cit.*, p. 648 y 649.

⁷¹ Según Leibniz: "...son nominalistas los que creen que, aparte de las sustancias singulares, no existen más que puros nombres y que, por lo tanto, eliminan la realidad de las cosas abstractas y universales." Cf., *Ibid.*, p. 857.

adhesión al nominalismo, en caso de que lo fuera, una evidencia de que Nietzsche trabaja con supuestos de la ilustración?

Pero, sea como sea, ¿vale considerar a Nietzsche 'nominalista' por el aforismo 210 de *Aurora*? Para mejorar nuestra apreciación comparemos este aforismo con el 243, donde nuestro filósofo, también se expresa sobre estas categorías epistemológicas de la razón tradicional. "Si tratamos de observar el espejo como tal, al final no descubrimos nada más que las cosas que hay en él. Si queremos aprehender las cosas, acabamos por encontrar nada, como en el espejo... Ésta es la historia más general del conocimiento."

Este breve texto le basta a nuestro filósofo para resumir la encrucijada epistemológica que tanto a preocupado a los filósofos. Parece decirnos, ni el empirismo ni el racionalismo superan los límites del pensar tradicional. ¿Qué importancia para la filosofía porvenir puede tener una epistemología que trabaja sólo con palabras que reflejan a las cosas o con palabras que sustituyen a las cosas, si lo esencial son las cosas como cosas vivientes, como experiencias vitales que responden a una determinada voluntad de poder?

Entonces, si Nietzsche no se entusiasma con el empirismo, el racionalismo o el 'nominalismo' ¿cómo interpretar el fragmento 210?, ¿abraza Nietzsche esa postura?, ¿o, bien, sólo se sirve de ella, por un momento, para combatir al 'en sí' y, posteriormente también la deshecha (A, 243), dejando para después el desarrollo de su propia postura? En realidad, nos parece que esto último es más fiel al pensamiento de nuestro filósofo, quien como hemos dicho, usa ciertas categorías de la ilustración en su combate a la metafísica, pero luego les abandona, o mejor, las somete al propio examen de la razón para también desacralizarlas. Pero, de cualquier modo, lo que no es posible negar -por los fragmentos antes citados- es la utilización por Nietzsche, en ciertos momentos de su pensamiento en *Aurora*, de las categorías epistemológicas de la ilustración; aunque, como ya dijimos, con el fin básico de servirse de ellas para ejercer la crítica.

Ahora bien, para ahondar en el tema vale referirnos a Heidegger, quien ha trabajado minuciosamente el significado que Nietzsche da o entiende por el término 'verdad', otra categoría central de la problemática que nos ocupa.

"Diferente del platonismo -dice- es la interpretación que hace [Nietzsche] del positivismo. También aquí el conocer es un ajustarse a la medida. Pero lo que tiene el

carácter de patrón de medida, aquello a lo que el representar tiene que atenerse ante todo ... es lo que inmediatamente yace delante, lo permanentemente antepuesto, el *positum* ... La palabra *verdad* significa para él lo mismo que lo verdadero, y esto quiere decir: lo en verdad conocido. Conocer es aprehender teórico-científicamente lo real en el más amplio sentido ... Con ello queda dicho ... la concepción nietzscheana de la esencia de la verdad se mantiene en el ámbito de la gran tradición del pensamiento occidental.”⁷²

Esta página de Heidegger coincide con lo que se ha dicho antes en el sentido de una tendencia positivista en la etapa nietzscheana de *Aurora*. El uso de las categorías de conocimiento y verdad, como lo hace esa postura filosófica, para criticar y desenmascarar los errores de la metafísica y la moral, supone que se parte de una postura que se asume como verdadera o como una aprehensión teórica de lo real que se presume cierta, aun cuando esto sea provisionalmente. Sin embargo, el propio Heidegger, páginas adelante, aclara lo siguiente: si bien en su lucha contra el platonismo, Nietzsche admite que “...lo verdadero es lo sensible. Esto es lo que enseña el *positivismo*. Sería apresurado ... hacer pasar por *positivista*, como sucede generalmente, la concepción nietzscheana del conocimiento ... es indiscutible que ... entre los años 1789 y 1781, ... Nietzsche pasó por un extremo positivismo que, aunque transformado, se integró a su posterior posición fundamental. Pero lo importante es precisamente esa transformación.”⁷³

En suma, Heidegger, ve en el Nietzsche de *Aurora* rasgos de un ‘extremo positivismo’ que incluso sobrevivió modificado en obras posteriores. Pero, lo que destaca el maestro del ‘Ser y el Tiempo’ no es este rasgo del filosofar nietzscheano, sino como él dice, su posterior ‘transformación’. Lo que esta ‘transformación’ significa será estudiado en un apartado posterior de este trabajo: Las ideas del filósofo errante sobre la ciencia bella, alegre, ligera y trágica. Por ahora, bástenos con tener presente esta interpretación heideggeriana⁷⁴ de este período de la filosofía de Nietzsche.

Ahora bien, el examen de las categorías filosóficas usadas por Nietzsche en su combate a la metafísica nos ha servido para conocer las herramientas de trabajo del

⁷² Heidegger, *Nietzsche, I*, p. 149 y 150.

⁷³ *Ibid.*, p.151.

⁷⁴ Entre los intérpretes de Nietzsche que tuvimos oportunidad de revisar, sólo Heidegger, se ocupa ampliamente de este problema. Por ello, lo elegimos para trabajar esta parte.

pensador. En la parte que sigue vamos a analizar, la otra herramienta fundamental del trabajo de Nietzsche, a saber: la estrategia genealógica de interpretación. Con ello nos proponemos saber si lo que predomina y determina el pensar de Nietzsche en esos años es su adhesión a la ilustración o su estrategia genealógica. O, si es el caso, cómo es que ambas se combinan en su trabajo crítico.

Para ello recordemos que Vattimo ha llamado al periodo de *Aurora*: 'Genealógico o deconstructivo'. Esto quiere decir, que Vattimo -a diferencia de la anterior caracterización que ha nombrado al periodo como 'ilustrado' por el uso de las categorías del pensar y por el espíritu crítico que adopta nuestro pensador en esta etapa- ha preferido caracterizar este periodo, enfocando, el tipo de estrategia de interpretación usada por Nietzsche en su crítica de la cultura. También, Foucault, ve en el Nietzsche de esta etapa al maestro de la genealogía. Incluso, su texto clásico sobre el tema, esta construido, basándose en varios aforismos de *Aurora*, en los que encuentra apoyo, para ilustrar la forma de trabajo de Nietzsche.⁷⁵ Lo anterior revela que para Foucault lo esencial de Nietzsche en estas obras no es su carácter ilustrado sino genealógico.

Ahora bien, para averiguar cuál es la postura de Nietzsche sobre este asunto, vamos a remontarnos nuevamente a *Aurora*. Desde el *Prólogo* de este texto, puede observarse que la obra se ocupará de averiguar la 'procedencia' de los valores morales. Lo que implica ya, situarnos en el terreno de la genealogía. Esta estrategia de su filosofar no es nueva, en realidad se encuentra presente al menos desde sus *intempestivas*. Hacer genealogía es ya un procedimiento interpretativo propio y, por lo mismo, diferente al de los buscadores de hechos (positivismo) o realidades últimas (metafísica), ya se les interprete como entidades suprasensibles o como experiencia sensible bajo la forma de 'positum'.⁷⁶ De modo que, adentrarse por la vía genealógica significa también para Nietzsche, separarse críticamente de la tradición, para releerla y establecer un nuevo diálogo crítico con ella. De acuerdo con esto, ya puede verse que, por lo que toca a la estrategia de análisis, la crítica a la moral y la

⁷⁵ Foucault, M., 'Nietzsche, la genealogía, la historia' en *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1980, p. 7 y ss.

⁷⁶ Positivo: 'Lo puesto, establecido o reconocido como un hecho'. Cf. Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, FCE, México-Buenos Aires, 1983, p.937.

metafísica, se realiza con otras armas, armas nuevas que la razón tradicional no había considerado anteriormente.

Veamos ahora, algunos rasgos de este modo de filosofar: "La genealogía -nos dice Foucault- es ... meticulosa ... trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas ... exige por tanto, el saber minucioso ... paciencia. Sus *monumentos ciclópeos* no debe derribarlos a golpe de *grandes errores benéficos*, sino de *pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo.*"⁷⁷

Erudición es la característica de la genealogía, su propósito es remontarse al 'origen' para desenmascarar su supuesta 'unidad'. Todo el trabajo crítico de Nietzsche sobre la metafísica esta orientado por esta idea crítica de la historia. "Lo que se encuentra en el origen de la historia es ... el disparate."⁷⁸

La metafísica, la moral, la religión y la ciencia han dado por sentado que 'tras el telón' hay una esencia oculta que revelar, una verdad con mayúsculas que encontrar y ha esa tarea se han dedicado la filosofía, la ciencia y la religión. Sin embargo, la genealogía ha hallado algo diferente: no la esencia esperada, no la verdad absoluta, no el Dios adorado sino el 'disparate'⁷⁹. Es decir, la interpretación de tal o cual sacerdote con o sin máscara, que responde a 'intereses' propios: deseos, pasiones, egoísmos, en una palabra: 'sensación de poderio.'⁸⁰

La genealogía halla interpretaciones, interpretaciones que se yuxtaponen una a la otra y así sucesivamente; la idea suprasensible esperada, el Dios añorado, el hecho puro ante la conciencia, la propia conciencia, no existen como tales, son construcciones, interpretaciones del 'sujeto', quién a su vez no es la 'unidad' cartesiana sino la 'dispersión', la 'pluralidad', la

⁷⁷ Foucault, *Op. cit.*, p. 7 y 8.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁹ 'Del latín *disparatus*. Así denominó Cicerón a lo que está en oposición contradictoria a otra cosa, por ejemplo, el no saber al saber'. Cf., Abbagnano, *Op. cit.*, p. 348. También, 'el disparate recae sobre hechos o dichos fuera de propósito por falta de reflexión, o por incoherencia o disparidad de ideas. El desatino recae sobre hechos o dichos fuera de propósito por falta de tino, esto es, de inteligencia, de prudencia, de razón.' Cf., *Diccionario manual de sinónimos y antónimos*, Biblograf, Barcelona, s/fecha, p. 147.

⁸⁰ 'Tras la voluntad de saber [hay] instinto, pasión, encarnizamiento inquisidor, refinamiento cruel, maldad ... violencia ... contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad ... [contra] ... todo lo que hay en la investigación de *peligroso y en el descubrimiento de inquietante.*' Foucault, *Op. cit.*, p.27 y 28. y Nietzsche en (A, 429 y 432).

multivocidad. Todo es interpretación, y en la base de esta hermenéutica sin fin no se haya 'unidad' sino 'diferencia', 'pluralidad', 'devenir', 'eterno retorno' de la 'diferencia'⁸¹.

"Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su *origen* ... será ... ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos ... [será] ... verla surgir quitadas las máscaras ..."⁸²

Hacer genealogía es ver las fuerzas presentes en la historia no como resultado de un destino o una mecánica sino 'del azar de la lucha'⁸³. "El mundo de la historia efectiva no conoce más que un sólo reino, en el que no hay providencia ni causa final sino solamente *la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna*."⁸⁴

La genealogía es una respuesta de Nietzsche al concepto de historia lineal y teleológica; para Nietzsche la historia es discontinuidad, alteración, accidente y azar. Por eso, hacer historia genealógicamente, es fundamental para desenmascarar las pretensiones de la metafísica que supone la existencia de una esencia inmutable, de un 'origen' o principio último en el sentido de *arkhai*. En lugar de buscar el 'origen', el fundamento, la esencia, la genealogía se propone averiguar las condiciones en que los valores se inventan, la procedencia de los mismos; esto es, los sentidos históricos variados, plurales, diversos en los que surgen las cosas. Lo que la genealogía descubre es que en la base no hay 'unidad' sino 'diferencia'. Por eso, el arte de la genealogía no es describir cómo son las cosas, ni mucho menos hallar su 'origen' sino interpretar los múltiples sentidos de la procedencia de las cosas. Las cosas no surgen nitidamente, su origen es confuso, diverso; indagar la procedencia de las cosas y los valores es pues el propósito de la genealogía, no para eliminar o suprimir sentidos, ni para elevar uno de ellos al rango de verdad sino para reconocerlos a todos como parte de la interpretación. En suma, la genealogía es el arte del pensar para problematizar, abriendo el pensamiento a otras posibilidades no vistas, no consideradas por

⁸¹ 'El eterno retorno es el ser del devenir'. Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 103-104.

⁸² Foucault., *Op. cit.*, p.11.

⁸³ '... la historia entera de una *cosa* ... puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual...'. Cf., Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 88 y 89.

⁸⁴ *Ibid.*, p.20 y (A, 130). Sobre la cuestión del azar se profundizará en la siguiente sección de este capítulo.

la filosofía anterior y buscar otra experiencia del ser, a partir de otras interpretaciones de la vida..

Ahora bien, es claro que en *Aurora* la estrategia genealógica esta presente en la mayoría de sus aforismos fundamentales. Esto significa, a nuestro entender, que esta forma de abordar la historia de la filosofía por parte de Nietzsche es esencial para caracterizar su pensamiento durante esa etapa, como 'genealógico'. Por eso quienes han querido ver, como Heidegger y Fink, en esos años del filosofar nietzscheano una tendencia predominantemente ilustrada poniendo el acento en su enfoque crítico y en el uso de ciertas categorías epistemológicas de ese pensar, olvidan o subestiman la importancia de la genealogía, como estrategia de pensamiento, en su filosofía de la época. Y aunque, es difícil sostener que Fink y Heidegger olviden o subestimen un tema tan importante de Nietzsche, como para caracterizar sus obras intermedias como ilustradas en vez de genealógicas como lo hacen Vattimo y Foucault, al menos nos atrevemos a pensar, que dicha caracterización es problemática.

Recuérdese que Fink, piensa que la fe en el poder de la crítica y en la contundencia de la filosofía del desengaño, es un rasgo esencial de esta etapa ilustrada⁸⁵ de la obra de Nietzsche. Y, que Heidegger ha sido visto 'ese pasar en medio de las ciencias sin despreciarlas', como un moverse en el 'extremo positivismo'.

Por nuestra parte, consideramos que el espíritu ilustrado de Nietzsche o sea su fe en el poderío de la crítica, así como la utilización de categorías de la razón como el concepto verdad en su versión positivista, no son suficientes para caracterizar el período como ilustrado. Al menos no lo son, para una obra como *Aurora*. Por el contrario, nos parece que los elementos anteriores, que sin duda existen en esta obra, no son aspectos que puedan tomarse aisladamente o separarse de su estrategia genealógica y presentarlos como definitorios de su pensar. Para nosotros el Nietzsche de esta etapa madura de su filosofar tiene a la genealogía como la columna vertebral de su pensamiento. Y, por tanto, el uso que hace de la crítica y de las categorías clásicas de la razón debe entenderse como parte de esta estrategia. Es más, la propia genealogía es el modo 'paciente' con que nuestro filósofo prepara la caída de esos *monumentos ciclópeos* de la razón.

⁸⁵ Fink, *Op. cit.*, p. 52 y 53.

Por todo lo anterior, consideramos que la llamada 'autoanulación de la moral' ha sido posible gracias al pensamiento genealógico; sin él, la reutilización de las categorías de la razón ilustrada no sobrepasaría sus propios límites; porque en términos de la razón ilustrada, la idea de verdad sigue siendo un principio esencial, un fundamento, un nuevo *arkhai*. En cambio, esas categorías y fundamentos pueden derrumbarse si se lanzan contra sí mismos desde una postura genealógica y perspectivista, que de principio haya relativizado esas categorías, reduciéndolas a efectos de la interpretación, y por lo mismo, las considere como provisionales, pasajeras y transitorias. Así, nos parece, es como trabaja Nietzsche en *Aurora*.

Para finalizar esta sección, coherentemente con las tesis de la genealogía, consideramos ver este asunto no como algo acabado sino como problema, que aunque no vamos a abordar en esta investigación, dejamos abierto a la reflexión de los posibles lectores de este trabajo.

En este sentido, preguntamos lo siguiente: ¿cuáles son los supuestos de la genealogía?, ¿qué principios de la razón guían esta estrategia de pensamiento?, ¿si el 'Ser' no es 'uno' sino 'múltiple', si no hay permanencia sino perpetuo fluir, cómo puede conocerse el devenir o, acaso, no puede conocerse de manera absoluta y sólo relativamente?, ¿y qué clase de conocer sería entonces?, ¿si todo es perspectiva, habremos de renunciar definitivamente a la idea de 'fundamento', aun cuando sea sólo provisional?, ¿cómo entender, entonces, la noción de voluntad de poder en Nietzsche?, ¿sería una especie de 'centro' o sólo una herramienta provisoria, una máscara más de nuestro filósofo?, ¿y, el propio pensador, como 'razón que conoce', como 'conciencia que aprhende', como 'sujeto de conocimiento' existe como tal, o esa razón, esa 'conciencia', ese 'sujeto' también es resultado, construcción de una interpretación?, ¿y si tampoco existe un 'sujeto unitario' sino una multiplicidad de 'sujetos' y en consecuencia de perspectivas, cómo discriminar entre una perspectiva y otra?, ¿si la genealogía es una ruptura completa con las categorías de la razón clásica, puede sostenerse todavía la hipótesis de un Nietzsche ilustrado en la etapa intermedia, caracterizada por un predominio arrollador del pensamiento genealógico?. Y, finalmente, ¿quién es Nietzsche?, ¿el escéptico, el sofista, el científico, el maestro de un nuevo filosofar, el filósofo artista, el Sócrates músico?, ¿todos ellos o ninguno?.

En la siguiente parte de esta investigación vamos a examinar la crítica de Nietzsche a la ciencia con la finalidad de conocer cómo nuestro filósofo, valiéndose de la genealogía, ha llevado a su fin la promesa de efectuar la 'autoanulación de la moral' y la metafísica. En esta sección del trabajo hemos conocido las herramientas de la crítica utilizadas para ello. Igualmente, hemos aclarado que este uso crítico de la ciencia, por parte de Nietzsche, ha sido provisional y siempre inmerso en su estrategia genealógica. Ahora interesa saber, ¿cómo, nuestro filósofo, realiza la crítica de la ciencia?, ¿cómo, en fin, efectúa la 'autoanulación' de la ciencia? Y todo ello, para abrir paso, a su propia propuesta del saber, como saber dionisiaco.

2.2 La crítica de Nietzsche a la ciencia.

En la sección anterior nos hemos ocupado de las herramientas teóricas del pensador en su crítica de la metafísica, la moral y la religión. De ello, hemos podido establecer la forma de operar del discurso nietzscheano, en su trabajo de desenmascaramiento, como un pensamiento guiado por la genealogía y enriquecido por las categorías de la razón ilustrada, concebidas éstas como provisionales, pasajeras y transitorias.

De este modo la crítica de la razón, hecha con las propias armas de la razón, ha llevado a desconfiar y derribar los propios cimientos de la razón. Mediante la genealogía se ha descubierto la 'insignificancia del origen', reduciendo la presunta 'verdad objetiva' oculta tras la apariencia, a la perspectiva y horizonte del pensador, que a su vez, como se ha ido presentando en este trabajo, obedece a manifestaciones inconscientes del pensador, que no son más que expresiones de la voluntad de poder, es decir de fuerzas activas o reactivas que afirman o niegan la vida.

Ahora bien, en la parte que sigue de este trabajo, concebida como un puente hacia la idea propia de Nietzsche sobre la ciencia, nos interesa ahondar en algunas consecuencias de la crítica del saber efectuada por nuestro filósofo, a fin de aclarar ¿porqué esta crítica de la razón tradicional conduce a una crítica total de la razón y, por lo tanto, de la ciencia misma? Y, también, para desentrañar ¿qué mecanismos se ocultan tras la voluntad de verdad, que impulsa esa pasión por la 'verdad' que ha caracterizado a la cultura occidental en los últimos milenios?

El aforismo 450 de *Aurora*, intitulado: *El anzuelo del conocimiento*, aborda uno de los aspectos que nos ocupan, ¿porqué queremos saber?: “Sobre los espíritus pasionales, mirar a través de la puerta de la ciencia tiene el mismo efecto que el mayor de los embrujos ... no os atraviesa todos los sentidos, ese sonido de dulce seducción en que la ciencia anuncia su buena nueva, ... *haz de desaparecer la locura y desaparecerá también el “¡ay de mi!”; y con el “¡ay de mi!” desaparecerá el dolor por añadidura* (Marco Aurelio).”

Con esta cita de Marco Aurelio, Nietzsche, parece decirnos una idea presente en él desde *El nacimiento de la tragedia*: el saber seduce y embruja al pensador en la medida que hace más tolerable la existencia, mitiga el dolor⁸⁶, produce goce y placer, a las naturalezas apasionadas y atormentadas por la vida. Esto es, la búsqueda de la ‘verdad’ es un consuelo para quienes viven la vida reactivamente. Pero, también puede ser un goce y un placer, para quienes viven con alegría y con pasión su vida y ven en la ciencia una extensión de su amor por la tierra.

“... Hasta ahora los errores han sido las potencias más ricas en consuelo ... [los que buscan la verdad] buscan remedios para ellos mismos, por orgullosos que estén de su intelecto y su libertad, no buscan la verdad. De aquí se deriva el que ... tengan poca alegría auténtica por la ciencia y que le reprochen su frialdad, sequedad e inhumanidad: es el juicio de los enfermos.” (A, 424)

¿Entonces, porqué queremos la verdad? Para amortiguar el dolor de la existencia, para ofrecer ‘seguridad’ ante el ‘abismo’, para consolar, para dar un sentido, para tener una fe en que creer, para evitar el vacío y, también, para satisfacer un instinto, una pasión, un deseo, una ‘intimidad’. Por lo mismo, el presunto ‘amor desinteresado’ por la verdad es sólo una máscara, una máscara mala, que ha caído como consecuencia de la crítica. Sin embargo, lo notable en este proceso es advertir que el uso crítico de la ciencia para desocultar y desenmascarar a la ‘voluntad de saber’ es sólo un momento necesario y transitorio de la crítica que no puede detenerse en la ‘autoanulación de la moral’ y el derribamiento de la ‘eticidad’ de la metafísica sino que arrastra y precipita al abismo a la propia voluntad que desenmascara, cayendo con ella no nada más la ‘máscara mala’ sino también la ‘máscara

⁸⁶ “... -la ilusión socrática- es aquella que encadena al individuo por medio del placer del conocer. Esta ilusión, ... se sostiene en la esperanza de poder curar con el conocimiento la herida eterna del existir.” Cf., Rivero, P., *Op. cit.*, p. 75 y 76.

buena'⁸⁷. El laberinto de la crítica se alcanza a sí mismo, anunciando lo que en el aforismo 125 de *La Gaya ciencia* se conocerá como 'la muerte de Dios'.⁸⁸

En efecto *Aurora* es una obra que prepara este pensamiento. Ara el camino, desbroza, rompe la cimiente de viejas plantas, limpia la tierra para sembrar de nuevo. ¿no es acaso, bella y hermosa la tierra limpia y libre para el nacimiento de vida nueva?, ¿no debiera alegrar y agradar al hombre su reencuentro con la tierra? Sin embargo, la caída de los grandes edificios de la cultura no ha sido experimentado de esa manera; la pérdida del centro, de Dios, de la verdad, de la razón, del sujeto que sirven a una voluntad de poder nihilista, a una 'voluntad de nada' creadora de una vida reactiva ha sido vivida como hundimiento, como pérdida del ser, como angustia y como final de todo sentido. Por ello, el propio Nietzsche sabedor de lo que significa esta 'muerte de Dios' ha sido paciente con este pensamiento límite de todo pensar, por lo mismo se ha cuidado de presentar esta idea hasta un momento más avanzado de su pensar, hasta que el 'ser nuevo haya sido engendrado'. *Aurora* no sólo entierra sino que prepara al hombre para superar una muerte tan dolida, anuncia y muestra el embarazo que dará lugar a un 'espíritu libre' mensajero de una 'vida superior'.

Ahora bien, recogiendo brevemente algunas ideas expuestas anteriormente, observamos como la crítica de la moral cristiana y la voluntad de verdad de la metafísica nos ha llevado a desenmascarar la estrategia oculta de dominio por estas formas de la cultura. También, como la caída de estos santuarios ha precipitado no sólo el derrumbe de la verdad con mayúsculas sino la propia verdad que desenmascara, la 'máscara buena'. Igualmente, se ha visto como con esta crítica de la interpretación de la verdad y de la verdad de la interpretación, el contenido y el sentido mismo de la verdad ha perdido valor. En suma, lo que esta crítica de la ciencia nos muestra es que ese fundamento nodal de la cultura que es la categoría de 'verdad', ha pasado de ser el supremo valor, a ser una categoría de

⁸⁷ Vattimo distingue una 'máscara mala' que la voluntad de dominio construye para manipular, de la 'máscara buena' que funda su sentido en la dimensión transfiguradora de la existencia. "Lo que distingue el disfraz de la máscara buena dionisiaca es también el hecho de que en el disfraz el sujeto no 'se pierde' completamente en la máscara, sino que la emplea para fines muy precisos." Cf., Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 51. También Hopenhayn, M., *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault.*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 65.

⁸⁸ Para un estudio del tema Cf. Heidegger, M., La frase de Nietzsche "Dios ha muerto", versión de internet, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos del Bosque*, Madrid, 1996, pp. 190-240.

interpretación 'provisional'. Esto es, la 'verdad' ya no es más la luz divina y sol de la caverna platónica, ahora, se torna, en perspectiva experimental, en una 'casa' transitoria del pensador.

Con la intención de ahondar más en el tema, vamos a ver como el iluminismo y la ciencia positiva, que a la caída del Dios, de la moral cristiana y la metafísica, ocuparon ese espacio vacío, arrogándose el monopolio de la verdad, son tocadas mortalmente por la crítica de nuestro filósofo. Para ello, nos auxiliaremos de un aforismo de *La Gaya Ciencia* citado por Hopenhayn, donde se lee, lo siguiente: "...continúa siendo una *creencia metafísica* aquella sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia, que también nosotros los que conocemos, (...) aún tomamos *nuestro* fuego (...) de aquel incendio encendido por una creencia de milenios, aquella fe en Cristo, que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina. (...) ¿pero qué sucedería si precisamente esto se volviera cada vez más increíble, si ya nada más se mostrase como divino, a menos que lo sea el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo se mostrase como nuestra más larga mentira?"⁸⁹

Este fragmento de nuestro filósofo revela una especie de 'compulsión por la verdad' presente en la modernidad que hace que la muerte de Dios, -en uno de sus sentidos- tan dolida y tan cara, vuelva a padecerse una y otra vez. De modo, que para enfrentarla sean necesarias armas más mortíferas que las hasta ahora ensayadas.⁹⁰

Este mismo aforismo de *La Gaya Ciencia* nos recuerda que el problema de la verdad y de la ciencia es, en última instancia, -como lo hemos planteado desde el inicio de este trabajo- un asunto moral, en la medida que la fe en el conocimiento⁹¹ considera que 'es preferible creer en algo a no creer'. Y puede plantearse así: ¿porqué el hombre que abraza la verdad opta por la veracidad en vez de la mentira?, ¿porqué prefiere no querer engañar a nadie, ni a el mismo?, ¿porqué es mejor la verdad que la mentira?, ¿porqué debo preferir lo

⁸⁹ Cit. Por Hopenhayn, *Op. cit.*, p. 31. Se trata del aforismo 344 de *Gaya ciencia*, basado en la edición y traducción de José Jara para la editorial Monte Avila, Caracas, 1990.

⁹⁰ La risa será otra forma de desacralizar estos dioses que se resisten a morir. Cf., El más feo de los hombres en 'La fiesta del asno' en *Así habló Zaratustra*, Trad. de Sánchez Pascual, Alianza, 2000, p. 423.

⁹¹ "...Nosotros los que *conocemos* nos hemos vuelto con el tiempo desconfiados frente a toda especie de creyentes; ...negamos que la fe *demuestre* algo, - una fe robusta, ...es una sospecha contra aquello en lo que cree, no es prueba de 'verdad', es prueba de una...ilusión." Cf., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 172.

cierto a lo errado? Estas interrogantes muestran claramente que el asunto de la verdad no es una cuestión que pueda resolverse -como habitualmente se cree- en el ámbito epistemológico sino en el de la moral. Recuérdese que uno de los aportes importantes de la genealogía es haber descubierto el vínculo ontológico entre conocimiento y moral condensado en la idea de 'eticidad', es decir en el supuesto de que las creencias morales reposan sobre verdades. Es por ello, que Nietzsche ha insistido a lo largo de *Aurora* que el problema de la verdad, y con el de la ciencia, pueden solucionarse mediante la deconstrucción del edificio moral y su cimiento metafísico, porque una vez derribado el mundo trascendente y suprasensible se precipita con él la creencia en el fundamento metafísico.

Además, también hemos visto que tras nuestra creencia en la verdad, hay un tipo de voluntad de afirmarse o negarse. Un tipo de vida que se expande o contrae. Así cuando se descubre que la verdad amada es un error y se cree que la razón ha conseguido un triunfo, cuando se desoculta el engaño, el error, la ilusión, entonces se piensa que la razón es la que ha obtenido una victoria. Pero, si se ahonda más, encontramos que quién ha matado esa fe en la verdad no ha sido la razón sino la 'vida'. No ha sido el pensamiento como actividad pura de la razón sino la crítica como manifestación de fuerzas vivientes y activas presentes en nuestro interior que luchan por abrirse paso. Criticar es entonces un fluir de la vida, una precipitación del torrente, de la fuerza que quiere vivir y afirmarse.⁹²

Este pensamiento del filósofo dionisiaco ayuda a entender mejor el tipo de confrontación que Nietzsche tiene con la ciencia. Como ya se dijo, no una oposición gnoseológica -por ello, no es relevante ni decisivo si Nietzsche adopta por un momento ciertas categorías de la filosofía ilustrada para ejercer su crítica- sino moral. No una contrariedad en términos de la moral del bien y del mal. Más bien se trata de una confrontación ontológica en cuanto forma de experimentar la vida por el ser del hombre. Esto quiere decir, que la crítica del saber adquiere una dimensión ontológica diferente cuando se ejecuta desde una manifestación de la voluntad de poder que afirma otra óptica de

⁹² "...Quién mato aquella opinión en ti fue la vida nueva, no tu razón; ... Al ejercitar nuestra crítica ... demostramos que hay en nosotros fuerzas vivientes y activas que se despojan de una corteza. Negamos, ... puesto que hay algo en nosotros que quiere vivir y afirmarse ...". Cf., Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, 307, p.178.

la vida, opuesta a la que ha predominado en el discurso de la voluntad de saber reactiva de la tradición.

El mapa del nuevo saber por el que 'pugna' Nietzsche ha tenido que romper con los 'miedos' que acompañan la 'necesidad de seguridad'; así como con aquel pensamiento que ha visto y vivido la vida con una dosis mayor de 'peligrosidad' de la que la vida misma tiene. También, el nuevo saber, -del que nos ocuparemos en la siguiente sección de este capítulo- ha tenido que batallar con todo lo que niegue, condena y reprima las fuerzas del hombre que quieren vivir y afirmarse. El nacimiento de este saber ligado a la vida será posible, y esto es una cuestión fundamental, si construye los caminos y puentes para entender al instinto y la razón no como dos lugares distintos que se comunican⁹³, conservando su oposición y rivalidad, sino la idea de un saber que entienda la 'inteligencia'⁹⁴ y la 'conciencia' como el lugar donde los diferentes instintos luchan para establecer una inclinación de la vida: o bien, hacia el predominio de una vida que afirma o bien, hacia una fuerza de vida que niega.

En suma, la crítica de Nietzsche a la ciencia es, a fin de cuentas, la crítica al instinto que frena, limita y contiene la expansión de la vida. Esta crítica de la razón puede entenderse también como el rechazo de una experiencia del ser que enferma la vida. Por lo anterior, la idea de una ciencia, de un saber, de una razón que sea capaz de expresar las fuerzas que afirman la vida no es un asunto menor en el pensamiento de Nietzsche de esta etapa previa al Zarathustra, más bien es un desafío necesario para reabrir el horizonte del saber y atreverse a 'reinventar' el conocimiento para que este sea expresión de la vida expansiva del hombre desbordado en belleza y creación, y que en su 'sobreabundancia' quiere 'regalar'⁹⁵, regalarse, a la humanidad, con su saber y con su arte.

⁹³ Recuérdese que antes de formular esta idea sobre la relación entre instinto y razón, Nietzsche había construido una formulación diferente: la del hombre bicéfalo. A nuestro parecer, *Aurora* supera esta idea. Cf., Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 251, Edaf, Madrid, 2000, p 187.

⁹⁴ "... nos figuramos que *intelligere* es algo conciliador, justo, bueno, algo, en fin, esencialmente opuesto a los instintos, cuando en realidad no es más que cierta relación de los mismos instintos entre sí....". Cf., *La Gaya Ciencia*, 333, p.191 y 192.

⁹⁵ "Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, ...". Cf., *Así habló Zarathustra*, Prólogo, I, p. 33 y 34.

2.3 Hacia la idea de una ciencia bella, alegre, ligera y trágica.

Las secciones anteriores de este capítulo: 1. Las herramientas de la crítica y 2. La crítica de la ciencia representan de alguna manera, todavía, la fuerza de la filosofía del martillo para decapitar los ídolos de una cultura que ha sido educada para venerar unas cuantas palabras, finamente pulidas, que coronan el 'orgullo' de esta especie de criaturas que desarrollaron convicciones y adicciones firmes en este su estar en el mundo. Entre ellas, se hallan la ciencia y la verdad, diamantes de la razón cuya historia se remonta a las minas del platonismo. La crítica de la razón hecha en toda la obra que nos ocupa en este trabajo, *Aurora*, nos ha llevado de la religión al cristianismo, de la moral de la renuncia a la metafísica, de la ciencia ilustrada a la 'muerte de Dios', de la crítica de la ciencia a la moral, del tipo de vida reactivo al activo, de la negación a la afirmación, del desprecio a la vida al amor al sentido de la tierra, de la filosofía del martillo a la filosofía dionisiaca.

Ahora en este viaje por *Aurora* hemos llegado a uno de esos bellos puertos que irradian un peculiar goce a quienes les visitan. Esperamos que la estancia del lector por estas tierras le sea grata. Y, que no olvide, su brújula o amuleto, durante su recorrido por estas tierras de 'Perséfone'.

La crítica de Nietzsche a la metafísica y la ciencia le ha llevado, como ya vimos, a transitar por una postura teórica que sospecha profundamente en la posibilidad de conocer, entendido este como un saber universal, objetivo, único, sistemático y verificable. Esta crítica ha alcanzado tanto a la metafísica con sus categorías suprasensibles como a la ilustración con sus modelos de verdad alternos a las verdades trascendentes de la religión y la filosofía tradicional que han reocupado los espacios vacíos luego de la caída de los dioses tradicionales.

Bajo este antecedente, aparecen en la obra que examinamos en esta investigación, *Aurora*, algunos pensamientos que se ocupan de esta duda sobre el pensar y su capacidad de conocer el mundo. Así, el aforismo 539, aborda estas preocupaciones del filósofo dionisiaco: ¿podré conocer?, ¿puede una sensibilidad demasiado 'tosca' saber?. Estas dudas surgen de una manera particular. No resultan de la simple sospecha de que el pensador este limitado por su propia naturaleza para lograr la objetividad sino, por el contrario, resultan como conclusión de un trabajo deconstructivo de la interioridad humana que ha revelado a nuestro

filósofo la presencia de fuerzas ingobernables, llamadas instintos, deseos, apetitos que hacen variar nuestro 'interés' por una saber u otro, dependiendo de nuestros estados internos: así quien se siente 'fuerte' busca en el saber aquello que lo excite; por contra quien se siente 'cansado' quiere un saber 'sedante'. Pregunta Nietzsche "¿acaso creéis que sois hielo [y] que puedes ser objetivo si fuera mejor tu sensibilidad, [si] dominaras el corazón?" Y responde: esto es imposible, la pasión y la excitación constituyen el 'ver', constituyen el 'yo'. El "desfallecer físico da matices desvalidos al ver, la fiebre ve monstruos... Por la mañana veo distinto [que por] la tarde". Y concluye, la duda del pensador: ¿podré conocer?, en realidad, oculta un 'miedo', el miedo de ver en la 'caverna', este 'yo', esta pasión, este instinto que nos constituye. En otros términos puede decirse, el temor que atormenta a estas criaturas que somos empalagadas por la miel de la 'voluntad de saber' es el hallar que este deseo de saber, no es más que una máscara para cubrir las fuerzas de la naturaleza que nos constituyen. Despojados de la máscara del saber, queda, pues, reconocernos como pasión, como instinto.

Pero Nietzsche ha llegado a un punto de su filosofar donde no hay vuelta atrás y por lo mismo, sólo le resta seguir avanzando por esta senda que él mismo ha abierto. Ello lo lleva a preguntarse por la pasión nueva que ha de nacer para un saber que sea capaz de admitir el instinto en su filosofar. En *Aurora* 429, pregunta "¿porqué tememos el retorno a la *barbarie*, [al instinto]? ¿porqué nos haría más infelices? [No de ninguna manera, ellos han sido más felices que nosotros.]... Nuestro impulso por el conocimiento es tan fuerte que no nos permite apreciar la felicidad sin conocimiento... Descubrir y adivinar nos excita tanto que no lo cambiaríamos por nada. Menos por la indiferencia. El conocimiento es [también] una pasión y nada [se] teme más que su extinción. Así [vale preguntar ¿sucumbirá] la humanidad a esta pasión del saber y sino lo hace sucumbirá ante una debilidad?, ¿qué se prefiere? Un final a fuego y luz o en la arena [como el esclavo pidiendo piedad]?"

¿Entonces cómo interpretar este aforismo capital del filósofo?, ¿dado que este impulso por el saber es tan formidable, y nos ciega, para ver la felicidad sin conocimiento, estamos condenados a vivir infelices por siempre? O bien ¿debemos preferir esta pasión por el saber, antes que nos venza la pasión por la piedad?

Esta encrucijada puede interpretarse en varios sentidos, Foucault ve esto como "...que el instinto de conocimiento es malo y no puede nada para la felicidad de los hombres...el querer-saber no acerca a una verdad universal...al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros..."⁹⁶. Es decir que mientras esta pasión predomine, la cultura puede continuar enfermándose. Tal enfoque es coherente con la idea crítica del 'hombre teórico' y a favor del 'hombre trágico' de *El Nacimiento de la tragedia*, pero lo que nos preguntamos nosotros, y ello es fundamental, es ¿si, en el aforismo citado, Nietzsche esta considerando como inevitable el abandono de esta pasión por el saber para ser felices? O, bien ¿si su propuesta es preservar esta pasión por el saber, pero de modo que no sea incompatible con la vida? En otras palabras, ¿si es posible un tipo de pasión nueva para un tipo de conocimiento no divorciado de la vida, esto es, para un tipo de conocimiento donde el instinto no sea sinónimo de 'lo irracional', 'lo animal' y sea, en cambio, concebido como el elemento fundamental de lo que llamamos 'conciencia'? En *Aurora* 483, dice Nietzsche: "...conocer la imposibilidad de saber, [para] luego volver al placer del conocimiento". Entendemos, que nuestro filósofo se inclina por 'volver' a la pasión del saber, una vez que éste ha sido desacralizado y admitido que tras la máscara del saber está Dionysos, entonces podemos volver a 'querer-saber'. Este pensamiento parece, a juicio nuestro, ser el que inspira los mejores momentos de *Aurora* en lo que respecta este tema, como se verá en lo que sigue. Para ello valga, esta cita completa intitulada '*Redimido del escepticismo*' - A: "Otros salen de un escepticismo moral generalizado malhumorados y débiles, corroídos, agusanados, medio devorados incluso, pero yo salgo más animoso y sano que nunca, con instintos renovados. Donde soplan vientos huracanados, se encrespa el mar y ningún peligro es pequeño me encuentro bien. No me he convertido en gusano, aún cuando bastante ha menudo he tenido que trabajar y excavar como un gusano." B: ¡Precisamente has *dejado* de ser un escéptico! ¡porque *niegas*! A: "Y al hacerlo he aprendido de nuevo a *decir sí*." (A, 477)

El nuevo 'sí' que anuncia nuestro filósofo tiene que ser diferente a lo que antes fundaba nuestra aspiración por saber. El viejo anhelo por el saber ha estado asentado en distintos motivos: 'necesidad de seguridad', satisfacción del egoísmo del pensador,

⁹⁶ Foucault, *Op. cit.*, p. 28.

'costumbre', 'aburrimiento'. etc. Pero, siempre tales motivos han estado divorciados de las fuerzas que afirman la vida. El 'sí' que ha de empujar la filosofía porvenir bien puede reflejarse en la siguiente máxima: 'conoce o perece'. Esto es 'vivir la verdad', ligar el conocimiento con la vida. Comprender que se "...conoce mejor cuando el peligro nos acecha. [Que la verdad es mejor]...cuando se clava en nuestra carne, [cuando] dejamos de menospreciarla, [cuando] deja de ser un sueño (o sea, como si pudiera tenerse o no tenerse) como si se pudiera despertar de esas verdades." (A, 460)

Estas frases lapidarias de Nietzsche evocan aquellos momentos feroces de la existencia donde la respiración depende de la astucia, la sagacidad, la temeridad, la potencia y el amor por mantener viva la antorcha de la existencia. Es ahí, en esos estados sublimes de la humanidad donde nuestro filósofo encuentra el sentido del saber y no en las meditaciones metafísicas del pensador que le llevan a deducir la existencia luego de vencer a formidables monstruos de la especulación que le hacen dudar de su ser. Descartes ha muerto: no 'pienso, luego existo' ni existo, luego pienso. Sino existo y pienso o mejor, pienso o perezco.

Esta idea formidable de nuestro filósofo en la que funde el conocimiento con la vida alcanza una expresión más rica cuando se hace acompañar por la alegría. Esto es, cuando el conocimiento experimentado como vida, logra ser más ligero, se despoja de aquellas jorobas y responsabilidades que lo tiñen de una seriedad y solemnidad divinas. "Tenemos que tomar las cosas más alegremente de lo que se merecen; dado que durante mucho tiempo las hemos tomado más en serio de lo que se merecen. Así hablan los buenos soldados del conocimiento." (A, 567)

En suma, un conocimiento ligado a la vida, que 'no mata la acción'; al contrario, la genera y estimula para la creación, y que es alegre son dos rasgos de este nuevo saber. Deseamos saber porque ello conserva, agiganta y afirma la vida y, además, nos hace sonreír. Poco a poco, va brotando eso que se ha llamado 'conocimiento trágico' o 'sabiduría instintiva'⁹⁷ y dionisiaca, el 'espíritu socrático' queda atrás. Pero esta ciencia recién nacida

⁹⁷ Refiriéndose a Sócrates, Nietzsche nos dice: "...La sabiduría instintiva se muestra únicamente para enfrentarse acá y allá al conocer consciente, *poniendo obstáculos*. Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la consciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la consciencia en un creador - ¡una verdadera monstruosidad *per defectum!*". Cf., Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 13, p. 122 y 123.

tiene aún otros atributos propios que hemos encontrado en nuestra lectura de *Aurora* y de los que nos encargaremos en lo que sigue, a saber: la belleza.

De la ciencia bella se ocupa Nietzsche en *Aurora* 427, en ese aforismo asigna a la filosofía la tarea de embellecer la ciencia y producirla. Se pregunta: ¿cuál debe ser el propósito de esta ciencia bella? "...Entretener, de modo sublime y superior ... ante una selección de espíritus". También debe 'crear el arte del engaño', lo que significa: "mostrar la ciencia en extracto y con todo tipo de maravillosas y repentinas iluminaciones, aportándole tanta indeterminación, sinrazón y ensoñación ... y ello sin fatiga ni aburrimiento..."⁹⁸

Entretener (no sólo divertir, distraer, sino recrear) de un modo superior y elevado con una porción de 'sabiduría instintiva', de juego (azar), de goce y alegría (arte) son rasgos de este saber que se autoreconoce como ficción y se distingue no sólo del socratismo sino del hegelianismo, contra quién parece estar dirigido este aforismo, si vemos lo que piensa el propio Nietzsche de Hegel en otro fragmento de *Aurora* y que puede interpretarse como un rechazo de la ciencia tipo Hegel no sólo por su defecto metafísico sino también por su oscuridad y expresión lingüística distante de la belleza y el juego: "...dar vuelta tras vuelta en torno del núcleo hasta hacerlo enredado e invisible. Y ese núcleo es una ocurrencia graciosa sobre lo más espiritual, asociación de palabras para alimentar las ciencias. Tal enmarañado se presenta como ciencia abstrusa (recóndita e incomprendible); resultado: aburrimiento total supremo." (A, 193)

No basta, "...no es suficiente probar una cosa; hay que seducir hacia ella a los hombres... Por eso quién conoce debe aprender a decir su sabiduría: ¡y a menudo que suene como un disparate!" (A, 330)

Cautivar es un término clave de la filosofía dionisiaca frente al reino del silogismo o la inducción. Fascinar, no sólo argumentar y probar. Enamorar, enseñar el placer de la conquista. Aprender a disfrazarse a enmarcarse para decir lo que obedece a la fuerza de la vida, al instinto. Esto es, en suma, lo que constituye a una ciencia que 'ama la tierra' y

⁹⁸ En su monumental biografía de Nietzsche, Janz, ha visto en este pasaje de 'Aurora' un intento de Nietzsche por relativizar su 'máxima pasión: la filosofía', al considerar en su interpretación una diferencia entre ciencia y filosofía. Por nuestra parte, en este fragmento que el propio Nietzsche intitula: *El embellecimiento de la ciencia*, vemos un acercamiento entre ciencia y filosofía que apenas alcanza a distinguirse. Cf. Janz, C. P., *F. Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Alianza, Madrid, 1994, p. 49.

afirma, por lo mismo, el eterno querer, la eterna apetencia, el insaciable deseo, de la voluntad dionisiaca.

Ahora bien, este viaje por la idea dionisiaca del saber se encuentra con una temática ya tratada en esta investigación, en lo que se refiere a la estrategia del pensar nietzscheano: la genealogía. Las líneas siguientes abordan la problemática de la perspectiva y la interpretación vinculadas a las ideas antes expuestas sobre la 'sabiduría instintiva', anexando con ello nuevos elementos al mapa del pensar nietzscheano en *Aurora*.

En el aforismo 426, intitulado *El daltonismo del pensador*, nuestro filósofo ensaya una reflexión sobre el pensar de los griegos enfocando un rasgo específico de su mirar. Esto es, refiere Nietzsche, que los griegos trágicos han sabido ver ciertos colores de la naturaleza que predominan en el hombre (los instintos); por contra, han sido ciegos a otros -que sólo verán tardíamente con el socratismo-, a ello se debe su 'lúdica liviandad'. Este ejemplo helénico sirve a nuestro filósofo para afirmar que "...todo pensador pinta su mundo con menos colores de los que hay y es ciego a otros. [Y añade]...esto no es un defecto. [Al contrario, sirve para proyectar lo que le 'atrae', le gusta y le enriquece. De ese modo,] ...aprendió la humanidad por primera vez *el placer* de observar la existencia. [Así]...el ser sólo se mostraba en lo que agradaba ... luego fue creciendo su gusto [por otras experiencias de él. Y concluye:]...todavía hoy conviene un poco de daltonismo para una visión y diferenciación más rica ... [Ello] crea nuevos placeres y [sirve para] abandonar otros".

El deseo, la pasión, el instinto ya han sido estudiadas en otros fragmentos de *Aurora* donde Nietzsche se ocupa de ellos en su crítica del filósofo tradicional para revelar que tras la máscara del saber esta el instinto (Dionysos); ahora, en cambio, aborda el tema afirmativamente, para decirnos de los placeres y experiencias nuevas que hemos perdido con la visión prismática que presuntamente ve todos los arcoiris y todos los colores del espectro. Así para tener 'otra experiencia del ser' es preciso mirar como los griegos trágicos aquellos colores (fuerzas) de la naturaleza presentes en el hombre: esto es el saber dionisiaco.

En este marco podemos entender mejor el pensamiento capital de la genealogía: 'no hay hechos solo interpretaciones'. Contra la idea de las filosofías de la historia que entienden este oficio como narración y/o explicación de los hechos, Nietzsche lanza su tesis: toda narración es construcción de la imaginación, el ser 'la realidad es inescrutable', es un

'fantasma', es 'niebla', es 'vapor' del cual se nutre la interpretación. El saber dionisiaco del genealogista trabaja con "...presuntos acontecimientos, héroes, acciones, motivos [que dan lugar a presuntas]...opiniones y acciones [de una realidad]...que se evapora de inmediato. [Sólo queda] y sólo tiene *efecto* como vapor, un permanente atestiguar y quedar preñado de fantasmas sobre las profundas nieblas de la realidad inescrutable. Todos los historiadores narran cosas que jamás han existido, salvo en la imaginación." (A, 307)

Así pues la teoría perspectivista⁹⁹ descansa en esta apreciación, el ser ya se lo conciba como lo 'uno', como esencia desde la metafísica o bien, como 'voluntad de poder' es finalmente 'inescrutable'. El ser está ahí, pero sólo podemos experimentar en sus 'efectos' (vapor, niebla, fantasma) que se 'evaporan de inmediato'. Lo que nuestro 'ver', 'mira' es sólo el efecto de un color, de una pasión; el que más desea, el que más le agrada y es 'ciego' a otros 'efectos' (aunque puede no serlo, si se atreve a experimentar otros 'efectos' del ser). Por lo mismo, no hay más que interpretación, la cuál también se desvanece dejando sólo su aroma para aquellos espíritus libres dotados de una buena nariz. Pero también, esto significa a nuestro entender, y es lo más importante, que la propia experiencia de los 'colores de la naturaleza' (instintos) también se evapora, también es interpretación, es sólo otra experiencia diferente del 'efecto' del ser. En otros términos, que la perspectiva del 'saber instintivo' y trágico es una máscara más del pensador en su aventura por la vida.¹⁰⁰ Y, por lo mismo, caracteriza al 'saber dionisiaco' como transitorio y provisional. O, como dice Nietzsche, "...para expresar toda mi sospecha: ... sólo tenemos las ideas para las que tenemos a mano las palabras que son capaces de expresarlas aproximadamente". (A, 257)

Rüdiger Safranski, considera al respecto que en tanto somos desconocidos para nosotros mismos, el lenguaje que tenemos a mano es insuficiente para expresar el enorme continente interior. "Los límites del lenguaje son los límites de la realidad. Sólo tenemos

⁹⁹ "Existe únicamente un ver perspectivista, *únicamente*, un 'conocer' perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro 'concepto' de ella, tanto más completa será nuestra 'objetividad'." Cf., Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 139.

¹⁰⁰ Mónica Cragolini ha visto esta misma idea, respecto a la noción capital del filósofo dionisiaco: "...voluntad de poder, eterno retorno, etc. Son *grandes falsificaciones* y no *ideas metafísicas* en el sentido criticado por el mismo Nietzsche." Con ello, echa por tierra todas las interpretaciones del filósofo que han querido elevar sus ideas a una nueva metafísica. Cf., Cragolini, *Op. cit.*, p. 143.

palabras para los *grados superlativos* y los *estados extremos* de los procesos corporales y psíquicos ... cuando nos faltan las palabras, para la conciencia termina el *reino de la existencia* allí donde acaba el *de las palabras*. El odio, el amor, la compasión, el deseo, el conocimiento, la alegría, el dolor son los *grados superlativos* de estados interiores que pueden expresarse en palabras; ... en cambio se nos escapan *los grados más suaves, los grados medios, e incluso los más bajos que están siempre en juego ... y confeccionan nuestro carácter y destino*. (Cita de *Aurora* por Safranski, 3, 107; M)¹⁰¹

Nos hemos extendido con este enfoque de Safranski para explicar ese difícil pasaje de *Aurora* 457 dónde nuestro filósofo se enfrenta al problema de los límites del lenguaje en nuestra aproximación a la interpretación de la realidad, que como ya sabemos, es siempre para Nietzsche, 'efecto' que se 'evapora' de la 'realidad inescrutable'. Con todo, los laberintos del pensar nietzscheano en este punto están todavía demasiado enmascarados para pretender agotarlos en este reducido acercamiento, que por lo demás rebasa los límites de este estudio.

La anterior apreciación de la inescrutabilidad del ser permite comprender que la idea de conocimiento en Nietzsche no puede reducirse a una visión policrómica que implique un ver desde todos lados, desde toda perspectiva posible para entonces conocer con mayúsculas. "¡No confundir! -exclama nuestro filósofo- conocer no es mirar desde todos lados ... mirar: sí, siempre que no nos engañemos, pensando que así tenemos el conocimiento ... ¿qué [se] quiere entonces? [sólo] esta viendo si le gusta, que le agrada más..." (A, 342) para así lograr una experiencia que sacie su goce. Esto es, no es en sí el conocimiento lo que busca el filósofo dionisiaco sino el placer de conocer. "El placer de la cacería [y si es de] lo sano, lo alegre, lo vivo; siempre será mejor que lo enfermo." (A, 396).

Del conocer importa el placer, no el en sí. "El Don Juan del conocimiento: aún no ha sido descubierto por ningún filósofo ni poeta. Carece de amor hacia las cosas que conoce, pero tiene espíritu prurito y placer en la caza y las intrigas del conocimiento, [bebe todo lo

¹⁰¹ El comentario de Safranski a esta cita continúa así: exigir este enfoque más bien freudiano a Nietzsche sería ir demasiado lejos. Lo que el filósofo no comprende con tales imágenes, lo piensa 'en términos más bien musicales: como tonos que resuenan sin ser oídos en particular, pero dando su coloración inconfundible al tono que sí puede oírse ... De hecho se trata de un programa fenomenológico aunque Nietzsche no lo llame así ...' Cf., Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, México, 2001, p. 222 y 223.

que se le ofrece, cuando no hay nada más hasta de lo] absolutamente *doloroso* [se sacia. Incluso llega a] codiciar el infierno, es el último conocimiento que le *seduce*. ¡Quizás también éste le decepcione, como todo lo conocido! Y después tendría que esperar todo la eternidad, clavado a la decepción y convertido él mismo en convidado de piedra, con un anhelo de una última cena del conocimiento ... [porque no hay nada que sacie] a ese hambriento.” (A, 327)

Este significativo fragmento de *Aurora* desoculta pensamientos de nuestro filósofo que sólo se expresaran de forma más acabada en obras posteriores. Aunado a esta pasión irresistible por la ‘cacería’ aparece el riesgo siempre presente de sucumbir a la última tentación. ¿y, que puede ser ese ‘último pecado’ del que ha enseñado el ‘amor a la tierra’?, ¿cuál es ese ‘infierno’ al que el hombre mejor teme llegar?, ¿no es acaso, el último pecado de Zaratustra: la piedad por el hombre superior?, ¿no es la ‘última cena del conocimiento’ la que celebra el filósofo persa con sus entrañables amigos? De modo que, ese ‘Don Juan del conocimiento también puede ‘pecar’ y convertirse en estatua de ‘piedra’ para la ‘eternidad’. Son los riesgos del pensador. Por ello, quizá, para evitar el retorno del ‘espíritu de la pesadez’ y de la vida reactiva, ese ‘Casanova’ del saber deba perecer. ¿deberá ese placer que tanto anhelamos: suprimirse?, ¿puede el autodomínio de sí, contener ese poderoso instinto hasta apagarlo?, ¿podrá, aquella ‘voluntad de ocaso’, expuesta en el Zaratustra, relacionarse con el fin de esta pasión?¹⁰² Y, si así fuera, ¿qué ocurriría con el pensamiento de una ciencia ligera, bella, antisolemne, alegre y trágica?, ¿sería, una ‘casa’ más, una ‘máscara’ que deba cambiarse para la próxima fiesta? Al parecer, así es, por todo lo que hemos examinado a lo largo de este capítulo.

Sea como sea, el Nietzsche de *Aurora* apunta en estos aforismos magistrales problemas que posteriormente retomará en construcciones más soberbias, como el ‘superhombre’ y el ‘eterno retorno’. Pero, lo importante para los fines de este estudio, es encontrar estas huellas que quizá conducen al Zaratustra o a otras tierras inexploradas ¿por qué no?.

¹⁰² Cf., ‘La cena’ y ‘El prólogo’: “... lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso”. en *Así habló Zaratustra*, p. 386 y ss.; también, p.34 y 38 respectivamente.

La próxima parada en el recorrido por las ideas del 'saber dionisiaco' en *Aurora* pasa, todavía, por otros sitios de interés: como las cuestiones del método, el error y la ironía. Estos lugares nos permitirán llegar a una de las cumbres notables de la obra y apreciarla con ojos más ricos y fuerza renovada, se trata del problema del azar.

En torno al método¹⁰³ de conocimiento Nietzsche dedica el aforismo 432, para decirnos: que 'no hay método que de conocimiento por sí solo'. Es preciso, proceder 'haciendo ensayos', 'tener consecutivamente pasión y frialdad', 'bien y mal' y 'justicia'. Ni 'policía' ni 'confesor'. Lo mejor 'caminar y curiosear'. Para obtener algo, a veces 'simpatía', a veces 'fuerza'; en ocasiones guardar el 'secreto', en otras, mejor ser 'tunante' e 'indiscreto'. El saber es conquista, descubrimiento, navegación, aventura. Es placer y también displacer (tiene que gustarnos pasar por malos ratos). Todo ello es un camino. No el camino, en todo caso '*mi camino*'.¹⁰⁴

Bajo este marco 'metodológico' de aproximaciones, ensayos y toda clase de laberintos el problema de la verdad tiene que plantearse en nuevos términos. Si no hay verdad ni método con mayúsculas, como lo había creído la tradición filosófica metafísica y racionalista, entonces lo que se ha llamado 'error' debe reconsiderarse tanto en su significado como en su valor. Y ello, es lo que hace nuestro filósofo en el aforismo 501, que por cierto es un fragmento que ha llamado la atención de Vattimo¹⁰⁵ y Foucault¹⁰⁶. ¿Que hallamos allí? La transvaloración de la verdad. "En asuntos del conocimiento el logro más útil tal vez sea que ha cesado la fe en las almas inmortales.. Ahora la humanidad puede esperar ... no tiene que tragarse ideas semiprobadas ... Hemos reconquistado el gran valor de errar, tantear, tomar provisionalmente -¡nada es tan importante!- ... ¡Podemos

¹⁰³ En torno al método de Nietzsche, Deleuze ha visto la existencia de un *método trágico*. "El método consiste en esto: relacionar un concepto con la voluntad de poder...". Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 111 y 112.

¹⁰⁴ 'Del espíritu de la pesadez': "... Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad; ... Y nunca me ha gustado preguntar por caminos ... preferí preguntar y someter a prueba a los caminos mismos... Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar ... Éste -es *mi camino*,- ¿dónde está el vuestro?, así respondía yo a quienes me preguntaban *por el camino*. ¡El camino, en efecto, -no existe! ". Cf., *Así habló Zaratustra*, p. 276 y 277.

¹⁰⁵ Esto de entenderse como que "...el conocimiento de las cosas es un proceso temporal al que los individuos aportan contribuciones parciales sin la ilusión de llegar jamás al final del proceso mismo ... nos advierte contra la consideración de la ciencia como una nueva fe: no existe una meta última ... a la que podamos aproximarnos...". Cf., Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p.110.

¹⁰⁶ En este fragmento Foucault ha visto una crítica severa al sujeto de conocimiento, el cuál se desvanece una vez que el saber exige hacer experiencias sobre nosotros mismos. Cf., Foucault, *Op. cit.*, p.28.

experimentar con nosotros mismos! ...antes habría sido sacrilegio ... sospechar siquiera las ideas que ahora preceden a nuestra acción.” Transvalorar no es sólo invertir y dar valor a lo que antes se despreciaba, por ejemplo al error, al instinto, sino afirmar en vez de negar, y aún más, transformar el poder de negar en poder de afirmar, para dar lugar a la ‘metamorfosis dionisiaca’¹⁰⁷. En esa dirección va nuestro filósofo en este fragmento notable de *Aurora* al afirmar el error, el instinto, la experimentación con el sí mismo, y la recuperación del valor de lo prohibido. Con ello, reafirma, la idea antes vista en este trabajo, de que lo que importa no es el en sí, la ciencia reactiva como imagen del mundo más verdadera, sino un pensamiento jovial, ligero, abierto, alegre, creador, activo, opuesto a toda teleología, y capaz de reinventarse así mismo.

Errar, fallar, equivocarse, engañarse, no es pecado, forma parte de la vida y es preciso no sólo admitirlo sino afirmarlo para efectivamente operar una transvaloración del valor de verdad, virtud superior de la cultura heredada del socratismo. Afirmar el engaño, la mentira, la falsificación es también propiedad del arte. Tal vez por ello, el filósofo artista en tanto creador de valores, subraye el valor de errar, pues, como en el arte, también proporciona goce, placer y excitación. Experimentar el error es también vivir otros ‘colores del espectro’, otros ‘efectos del ser’, y vibrar con ellos.

La ironía, la burla, la risa, esas características del hombre superior que sirven para matar de nuevo a Dios cada vez que sea necesario son pensamientos que no aparecen nitidamente en *Aurora*. Sin embargo, vale decir que toda la obra esta realizada en un tono irónico, fino y disimulado. La maestría, el ingenio, se muestran más o menos a lo largo de la obra en el esfuerzo de ocultar, enmascarar, de decir en silencio, de no decir, de jugar con segundas intenciones, toda su crítica. Es pues una obra que golpea elegantemente y por ello, alcanza una belleza extraordinaria. Y, esto es así, también en la región de la ciencia y el conocimiento. Explícitamente hemos encontrado sólo algunos aforismos en los que aparece esta forma mortal de la crítica, uno de ellos, es el fragmento intitulado: *Quién necesita un bufón.*, esto es ¿qué tipo de hombre, de pensador, necesita ante todo la risa? “Los muy hermosos, los muy buenos, los poderosos casi nunca experimentan la verdad ... porque en

¹⁰⁷ La idea de ‘metamorfosis dionisiaca’ indica que se ha operado un cambio en el sentido de la fuerza en el cuerpo mismo de la voluntad de poder. También, “...transmutación como nueva forma de sentir, de pensar y sobre todo como nueva forma de ser (el superhombre)...”. Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p.103.

presencia suya se miente ... [se] falsifica colores y grados de lo real ... Si los hombres de esa indole quieren oír la verdad ... deben tener un *bufón*, un ser con el privilegio de los locos de no poder adaptarse." (A, 451)

Nietzsche es claro, el privilegio de la risa corresponde a los mejores, es decir a las naturalezas más altas, más nobles, más fuertes que por su propia salud no viven la vida reactivamente: mirando torcidamente al otro, creyendo que le quiere dañar, engañar, herir. Como carecen de resentimiento, no odian ni reclaman venganza, por lo mismo, consideran que los otros quienes proclaman 'la verdad' no mienten, ni engañan. En suma estos hombres rebosantes de salud poseen la virtud de la ingenuidad, no desconfían de la vida. Son del tipo de Zaratustra. Justo a ellos dedica Nietzsche este parágrafo, advirtiéndoles los riesgos de 'volver a creer en algún Dios' si acaso no se hicieran acompañar por la vida, por el espíritu de la ironía y de la risa, que son una espada maravillosa para decapitar a toda figura que vista la ropa de la divinidad que marchita la vida. La metáfora de la locura, puede entenderse como el privilegio de esos seres llamados locos, quienes representan el abandono de todo sentido y lógica, la desaparición de la identidad y por lo mismo, quien mejor que ellos, que conocen los abismos de lo absurdo, de la ausencia de palabras, de lo innombrable, del silencio, para recordar que el reino de los dioses, de la causalidad es una broma de la imaginación, de la cuál hay que aprender a reír.¹⁰⁸

La travesía por las regiones de la verdad y de la ciencia se acerca a su fin. Muchas playas, remansos, bahías y mareas difíciles, pero bellas se han capturado en esta experiencia de viaje. De las dudas del conocer, a la pasión por el saber del instinto; del conocimiento ligado a la vida a la antiolemonidad, la alegría y la belleza como componentes de la ciencia ligera; del saber dionisiaco a la genealogía y la perspectiva como placer; de la inescrutabilidad del ser a una forma nueva de experimentar el 'efecto' del ser; de los límites del lenguaje al placer de la 'cacería'; del arte de amar a los riesgos y pecados del pensador; del antimétodo y la transvaloración de la verdad a la ironía. Y de todos estos componentes del saber dionisiaco, al reino de Perséfone, esto es, al mundo del juego, el azar y lo absurdo.

Para abordar este tema conviene partir del aforismo 417, donde Nietzsche lanza de

¹⁰⁸ Un estupendo ensayo sobre el significado de la locura en Nietzsche puede leerse en Cragnolini, M., 'De Nietzsche a Huidobro' en *Nietzsche en español*, Metapolítica, Vol. 4, Oct./Dic. 2000, p. 108 y ss.

su sombrero de magia una nueva suerte, en torno a los límites del conocer: ¿creer en la verdad o creer que lo absurdo existe?. Una vez más, nuestro filósofo, nos sitúa en el terreno moral que es propiamente donde se decide la cuestión epistemológica como ya lo hemos visto en otra parte de este trabajo. ¿Qué dice al respecto? La creencia en la posibilidad de que el azar intervenga y obstruya nuestro conocimiento de la causalidad no es cosa nueva. Otros filósofos se han ocupado de este problema, mucho sacrificio de la razón se ha gastado en conocer este 'fluir'. Algunos han arribado al escepticismo, otros con sus juegos dialécticos han pretendido deducir de la razón hasta la caída inesperada de una teja del tejado. Pero nadie, nos dice el filósofo dionisiaco, se ha lanzado tan lejos como para afirmar que lo absurdo existe, '*credo quia absurdus sum*'. Pues bien, lo absurdo constituye una experiencia de la vida, quizá, a veces, no se pueda conocerle, pero no importa, no es el propósito. De lo que se trata es de vivirle, de experimentar, de tener una experiencia de él.

Para ahondar en esta región oscura de las profundidades de 'lo absurdo', nos valemos del fragmento 130 de *Aurora*, intitulado *¿Fines? ¿Voluntad?*, que contiene la reflexión más relevante del tema. En él, Nietzsche, comienza revisando la forma tradicional de ver el problema, existen dos reinos: 'el de los fines y la voluntad' donde todo ocurre obedeciendo a una razón, a una causa y el de 'las casualidades' donde nadie sabe '¿porqué?' y '¿para qué?' ocurren las cosas, todo acaece 'sin sentido'. Este reino fue llamado 'Moira' por los griegos, era el mundo de lo impredecible, el horizonte donde los dioses no podían ver ni influir. Este 'reino de la estupidez cósmico' era temido por los hombres, pero a la vez concebido como la sal y pimienta que da sabor a la vida para que esta no sea tan aburrida. Pues así concebían ellos a la vida, cuando ésta se convierte en una 'tela de araña de voluntades y de fines'. De modo que esos 'gigantes estúpidos' que son las casualidades eran una buena vecindad y servía a los hombres para reír de los dioses, era una forma de experimentar el placer de la 'crueldad' sobre ellos, en compensación del 'miedo causado por los dioses' a los hombres. Todo ello, significa, a decir de nuestro filósofo, que el 'reino de la estupidez' no es tan estúpido como se cree. Más bien, hemos sido *nosotros*, los 'tontos' que no hemos visto tras lo que 'erróneamente' se ha llamado Moira o estirpe de gigantes, el 'amado Dios, aquel que ama precisamente los caminos oscuros, retorcidos y maravillosos'. Esto es, Dionysos, pero sin embargo, la tradición filosófica no lo ha visto así. Por el

contrario, identificó a ese Dios, como el Dios cristiano que mueve los hilos de la telaraña que ‘tira la teja del tejado’. ‘¡No se ha aprendido nada!’, exclama nuestro filósofo, ‘¡Aprendamos pues!’: no hay dos reinos, ‘en el reino de la razón también gobiernan los gigantes’. La tela de araña se desgarró igual por ‘nuestras torpezas’ que por la ‘tejas’, las casualidades. “No hay fines ni voluntades, [los hemos] imaginado ... ¿De forma que sólo hay un reino, el reino de las casualidades y de la estupidez? ... sí... tal vez haya un sólo reino.” O, sea, lo absurdo existe y es el reino del ‘error’. Por lo mismo, la ‘verdad’ sólo puede ser entendida como la máscara del ‘error’.

Ahora bien, instalados en esta región, la tierra donde Dionysos gobierna, donde la razón y la conciencia no son más que efectos del predominio de las fuerzas instintivas de la naturaleza, ocupémonos del pasaje final de este aforismo 130 dedicado por Nietzsche a examinar la cuestión de la ‘mano férrea de la necesidad’.

Tirar los dados, jugar al cubilete, es viajar por el mundo del azar¹⁰⁹. Por un tiempo infinito hemos agitado el ‘cubilete de la casualidad’ y no es de extrañar que “...de cuando en cuando hay tiradas que parecen asemejarse a la razón ... quizá por ello [hemos creído] que nuestros actos y fines sean eso ... quizá seamos limitados y vanidosos para comprender nuestra limitación extrema ... quizá nuestras acciones más intencionadas [las que llamamos morales] no sean más que resultados del juego de la necesidad ... [quizá] ... resultan de nosotros mismos que agitamos el cubilete con nuestras férreas manos. ¡Quizás!...”

En otras palabras el ‘cubilete de la casualidad’, el azar, produce infinitas tiradas que no corresponden a nuestros fines y voluntad. Todo es azar y la causalidad es tan sólo una excepción de la vida, una tirada magistral, un golpe de suerte al que hemos querido ver, por limitación y vanidad, como la única tirada posible de los dados. Pero, de cualquier modo, somos nosotros los que jugamos, de nuestras manos brota ese azar. Parafraseando a Einstein, podemos decir: ‘Dios no juega a los dados’, nosotros sí.

El acorde final del fragmento 130 eleva una bella canción para superar el quizás del pensamiento anterior, nos dice el filósofo dionisiaco, que es preciso “...visitar el submundo,

¹⁰⁹ “Azar no es una simple jugada de suerte sino riesgo relanzado de la voluntad de poder que a todo azar opone para matizarla, el riesgo de más azar. [De ahí que] el mundo es igual a miríadas de sucesos perdidos.” También dice en su comentario a este fragmento de *Aurora*. “Las fuerzas de la historia obedecen al azar de la lucha, no al destino, ni a la mecánica, no son resultados de intenciones, ...” Cf., Foucault, *Op. cit.*, p. 20.

[ir] más allá de todas las superficies, [ir al infierno y] haber jugado a los dados y apostado sentado a la mesa de la mismísima Perséfone”. Lo que quiere decir, que para superar nuestras dudas hay que vivir, experimentar el azar y la necesidad, jugando el cubilete con los dioses del infierno. Para experimentar este mundo del ‘dia-bolos’, del sin sentido, de lo innumerable, por oposición al ‘sym-bolos’ lo que puede decirse con palabras, lo que tiene sentido, es preciso emprender otro viaje. El viaje final que Nietzsche comenzó en Turín en el amanecer de 1889 hacia la locura.¹¹⁰

¿Entonces qué?, ¿podemos conocer?, ¿el saber tiene límites infranqueables? Si. “En aquello que entendemos somos amables, felices, inventivos Pero comprendemos demasiado poco ..., [mejor es] vagar [por la vida y la sabiduría ese es nuestro orgullo y] dignidad.” (A, 565)

Para terminar esta sección, revisaremos algunos de nuestros pasos, en este andar y ‘vagar’ por las tierras fértiles de *Aurora*.

El estudio de la crítica de Nietzsche a la ciencia desarrollado en este capítulo, nos ha permitido conocer las herramientas utilizadas por nuestro filósofo en la crítica de la moral y la metafísica; particularmente la genealogía, como estrategia de investigación e interpretación, ha sido fundamental para saber cómo Nietzsche ha efectuado su crítica de la ‘eticidad’ y cómo usando las propias armas que le brinda la ciencia logró ejercer la crítica de este mismo tipo de saber, realizando lo prometido desde el comienzo de *Aurora*: la ‘autoanulación de la moral’. Ello, ha sido de gran importancia para revelar el vínculo ontológico entre la moral y la metafísica. También hemos visto que el uso crítico de la ciencia, por Nietzsche en esta obra, ha sido parte de su estrategia de desenmascaramiento y crítica de la razón. En ese sentido, ha sido otra máscara del filósofo en su andar por la filosofía. Y, por lo mismo, su uso ha sido provisional y pasajero, se ha servido de ella, para preparar el planteamiento de las tesis capitales de su filosofía, como la ‘muerte de Dios’ y su propuesta filosófica de la ‘sabiduría dionisiaca’. Igualmente, hemos hallado en *Aurora*, el desarrollo y continuidad de una tesis de *El Nacimiento de la tragedia*, a saber: la idea del

¹¹⁰ “El símbolo, la palabra es fuerza unitiva, acuerdo temporario para gestar una interpretación que nos permita deslizarnos sobre lo caótico sin ser abismados... El dia-bolos ha de ser ... el camino inverso: la separación después de la unión, la ruptura de la significación, ... el des-conocimiento, la pérdida de sentido, la locura, la desaparición de la identidad.”. Cf., Cragolini, *Op. cit.*, p.120 y 121.

‘hombre trágico’. Este pensamiento central en la obra de Nietzsche se ha trabajado profundamente en *Aurora*; en ella, se encuentra una ardua labor para restaurar el fondo dionisiaco, instintivo de la vida que había sido negado por la tradición metafísica y racionalista. De este modo, con esta crítica de la razón y su reivindicación del instinto, Nietzsche ha abierto el camino para superar la cultura que ha enfermado la vida. De ahí que su propuesta de un saber ligado a la vida, como una forma de reinventar el conocimiento, sea un reencuentro con la salud, y por lo mismo, con el goce, el placer y la alegría de la vida expansiva y creativa que quiere vivir y afirmarse, manifestando con su arte, su amor por la tierra.

Ahora bien, con estos hallazgos, termina nuestro paseo por la ‘sabiduría dionisiaca’ en *Aurora*. El capítulo que sigue, tercero y último de esta investigación, se encargará del tema de la filosofía del porvenir. Se trata de otro de los momentos afirmativos del pensar nietzscheano. Explorar sus ideas de una vida noble, superior y algunos rasgos del filósofo artista¹¹¹ pueden verse como complemento del tema que hemos estudiado en la parte final de este capítulo segundo: la ‘sabiduría dionisiaca’. En realidad, este componente es una característica de las naturalezas que afirman y aman la vida, pero no la única. Por ello, la parte final de esta investigación quiere encontrar las piezas faltantes para armar una más, de las múltiples combinaciones, de este rompecabezas llamado *Aurora*.

¹¹¹ “El filósofo artista es el filósofo del futuro que partiendo de la *transvaluación* iniciada por el espíritu libre crea nuevos valores...El espíritu libre que ha aniquilado a martillazos los dos mundos -el verdadero y el aparente- en el nihilismo integral debe dejar paso al filósofo artista que trasvalúe, es decir, que cree nuevos valores y grandes ficciones, como voluntad de poder, eterno retorno, ultrahombre.” Cf., Cragnolini, *Nietzsche, camino y demora*, p. 140 y ss.

CAPÍTULO TERCERO

“ LA REVALORIZACIÓN DE LA VIDA ”

“En este libro se encontrará a un *subterráneo* en plena labor -nos dice Nietzsche... Se lo verá,... progresar lentamente, sereno, con suave implacabilidad,... hasta se le podría pensar satisfecho en su oscura labor. ¿No parece que lo guía ninguna fe...? ¿Qué tal vez quiera tener su propia y prolongada tiniebla, su lado incomprensible, su oculto retiro, su enigma, porque sabe todo lo demás que también tendrá: su propio mañana, su propia redención, su propia *aurora*?... no le preguntéis qué busca allá abajo: él mismo os lo dirá, ...en el momento que vuelva a *hacerse hombre*.”¹¹²

Con estas palabras refiere nuestro filósofo su experiencia por los abismos del saber dionisiaco. De su exploración del enigma surge un despertar, un amanecer, la intuición de un descubrimiento: la transmutación¹¹³ de la negación en afirmación. La labor de topo termina con el nacimiento de un tipo de vida que puede afirmarse: la vida noble creadora.

De ello nos ocuparemos en esta parte final de la investigación. El capítulo contiene dos partes: el problema de cómo recuperar la salud mediante la reivindicación del sí mismo y la propuesta de Nietzsche sobre la vida superior.

¹¹² (A, *Prólogo*, I, II)

¹¹³ “Transmutación, transvaloración. significan: 1.º Cambio de cualidad de la voluntad de poder. Los valores y su valor, no se derivan ya de lo negativo, sino de la afirmación como tal. Se afirma la vida en lugar de despreciarla...”. Cf., Deleuze, *Op. cit.*, p. 246 y ss.

3.1 La reinención del sí mismo

La sanación y reinención del sí mismo son los temas que guían esta restauración de la vida que simboliza la propuesta de *Aurora*.

La obra contiene abundantes aforismos relacionados con estos temas, para desarrollar esta sección examinaremos algunas notas relacionadas con la dificultad de una salida comunitaria para aliviar del nihilismo a la sociedad; la estrategia de Nietzsche para recuperar la salud de la comunidad, a través de la reivindicación del sí mismo; la importancia de experimentar la vida para liberar la acción de los prejuicios provenientes de las soluciones metafísicas y morales que niegan la vida; la necesidad de escudriñar regiones del ser no exploradas por los prejuicios morales para recuperar la belleza y la fuerza de la vida en toda clase de experiencias humanas y la creación del espíritu de veneración del sí mismo para estimular la autoconstrucción artística del sí mismo como genio.

Las páginas que siguen, resumen algunos de los principales fragmentos que abordan estos temas. Nuestro trabajo en esta parte de la investigación ha sido rastrear estas ideas, agrupándolas con cierto orden para apreciar con mayor nitidez estos momentos luminosos de la filosofía dionisiaca presentes en esta obra indispensable del pensamiento nietzscheano.

Antes de abordar estos temas conviene recordar brevemente algunas ideas expuestas en el primer capítulo de este trabajo. Ahí se han estudiado los rasgos principales de la vida reactiva que caracterizan al tipo de hombre que niega la vida: resentimiento, mala conciencia e ideales ascéticos. El hombre reactivo es el hombre enfermo cuya mala conciencia ha ocupado la interioridad del hombre con sus pecados, culpas, castigos, odios y sed de venganza. Como fuerza reactiva separada de lo que puede, este tipo de hombre se ha formado una conciencia laberíntica, intrincada, que aplica su fuerza, su voluntad de poder para negarse a sí mismo, enfermando la vida.

El trabajo deconstructivo de Nietzsche en *Aurora*, como hemos visto a lo largo de este estudio, ha servido para limpiar el terreno de estas plantas malas que han infectado y contaminado la vida sana. El resultado de esta labor de la 'reja de arado' ha sido posibilitar a través del 'saber dionisiaco': la reconciliación del hombre con la vida, con el instinto, la pasión y el deseo de afirmarse y gozar la existencia.

El arado ha producido su 'propia *aurora*', da oportunidad a otros seres sanos de vivir sin aquellos tribunales del odio, la venganza y sus correspondientes construcciones metafísicas que han lastimado y enfermado la vida.

La Sanación de estos males se ha echado a andar con la filosofía dionisiaca, pero aún esta lejos de haber concluido y en muchos sentidos esta por hacerse. De ahí la importancia que otorga Nietzsche al filósofo del porvenir y sus artes curativas: "...aún faltan sobre todo los médicos." (A, 202), para diagnosticar y curar la salud de la sociedad.

El filósofo-médico que ha visitado las tierras abismales de la sabiduría dionisiaca, ha traído como regalo el saber reencontrado con la vida, colmado de bellezas y alegrías. Esa ciencia jovial es el presente máspreciado para quienes quieren recobrar la salud. Con ese arte, el hombre que quiere vivir y afirmarse puede sanar. Sin embargo, esta labor curativa de la filosofía no debe interpretarse como 'salvación' o cualquier otro mesianismo, nada más lejos del pensamiento de Nietzsche, convertirse en médico-salvador; por lo mismo, lanza una idea centelleante: "*Vivir sin médico siempre que sea posible.*- Se me antoja como si un enfermo fuera más voluble cuando tienen un médico que cuando se ocupa él mismo de su salud." (A, 322). En otros términos, el mejor médico es el médico de sí mismo.

Recobrar la salud es una tarea de uno mismo, por eso considera nuestro filósofo que todos los esfuerzos que no partan de esta premisa, tienden a fracasar. Lo grandioso se consigue en el largo plazo, "...aplicando el remedio en la más mínima dosis ... a lo largo de un amplio espacio de tiempo ... El gran cambio en las valoraciones ... la gran revolución ... no era más que un patético y sangriento curanderismo ... una repentina curación ... [de los] enfermos políticos ... [que] no hizo más que hacerlos impacientes y peligrosos." (A, 534)

El mejor médico es uno mismo, nada de revoluciones morales de golpe, la nueva valoración nacerá poco a poco, así se irá adueñando de nosotros para devolver al hombre su 'amor por la tierra'. "¡Cuántas veces se recomienda al individuo que se ponga una meta que no puede alcanzar, que agote sus fuerzas!..." Pero estas ilusiones que consumen tanta fuerza y tensión en el hombre terminan por expandir el "...brillo gris del fracaso...al ver siempre atletas en lucha...y por ninguna parte un vencedor coronado y contento de su victoria..." (A, 559). Entonces, "¿Cuál es el remedio más fuerte? La victoria." (A, 571).

Así, si se quiere sanar nada mejor que cultivarse, esculpirse uno mismo como obra de arte. Y de paso, si también se quiere ayudar al prójimo, ¿porqué hacerlo auxiliándolo? ¿No acaso, es mejor "...esculpiéndose uno mismo, para que el otro vea con placer lo bello, sereno, fortificado y amable que [se] es?" (A, 174). ¿Cuándo aprenderemos a amar menos al prójimo y más al sí mismo? (A,401).

Otra característica del que quiere ser el médico de sí mismo, autoconstruyéndose y autoeducándose es que no espera nada de los otros; esto es, camina sólo, no conduce rebaños ni espera un guía. Por eso dice Nietzsche "...yo alabo el *paso adelante* y a quienes se superan una y otra vez a sí mismos y no piensan en absoluto si alguien los sigue..." (A, 554)

Ahora bien, los fragmentos anteriores apuntan a una idea central del filósofo dionisiaco: la salud de la comunidad no depende, como han creído las filosofías románticas de la ilustración, de grandes transformaciones de la sociedad o de los grandes sistemas morales, de la creación de construcciones éticas universales y eternas sino de procesos casi invisibles, lentos y pacientes en la autoconstrucción del sí mismo como arte.

Este pensamiento de Nietzsche que acentúa notablemente el papel del individuo en su autoliberación puede leerse de distintas formas. Una de ellas ha querido ver en estas ideas una muestra del egoísmo que ha perdido su vínculo con el 'otro', rompiendo los puentes hacia la comunidad y por lo mismo, perdiendo su fuerza y dimensión ética.¹¹⁴

Por nuestra parte, pensamos que Nietzsche, en *Aurora*, no abandona la referencia la 'otro' y a la comunidad. Pues como se ha expuesto en los fragmentos anteriores, existe en Nietzsche una preocupación por la salud de la sociedad, al punto que no evade el tema de las grandes propuestas de cambio y revolución social, con las que coincide, al menos, en algunos de sus propósitos: la creación de una nueva valoración, pero que no puede admitir porque ese medio le parece inútil y 'peligroso' debido a que extiende la 'impaciencia' y el 'brillo gris del fracaso'; por lo mismo, no cree en la curación de las grandes revoluciones y se inclina por una salida diferente. Para auxiliar a la comunidad es preciso construirse,

¹¹⁴ Estas interpretaciones admiten la existencia de un 'noble creador' que no ha roto su vínculo con la comunidad en obras como *El nacimiento de la tragedia* y *Así hablaba Zaratustra*, pero dudan que estos rasgos estén presentes en el último Nietzsche. Cf., Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, 1997, p.157 y ss. y González, Juliana, *El héroe en el alma*, UNAM, 1996, p.83 y ss.

moldearse de tal modo que aquellos otros con quienes vivimos la vida, puedan admirar y desear ser bellos, felices, exuberantes y desbordados de la vida.

Nietzsche, a nuestro juicio, no se desentiende de su sociedad. Estudia su naturaleza moral, su cultura enferma, sus creencias ilusorias y se propone enfrentarlas, cambiarlas. Su propuesta del conocimiento dionisiaco no es la del saber que desde el trono de la razón esta por encima de la vida; al contrario, entiende al pensar en su más profunda dimensión vital, lo liga a la vida, de tal modo que hace de él una herramienta de la existencia sin la cual esta puede perecer. 'Clavar el conocimiento con la vida' significa admitir el reto de valerse del conocimiento para curar la vida, aliviar al hombre, sanar la sociedad, recobrar la salud del otro.

Por lo mismo, no puede olvidarse el papel de médico, que nuestro filósofo concibe como una de sus tareas principales. Sólo los que aman la vida dedican su vida a estas 'artes curativas'. Amar la vida no puede ser otra cosa que amar todo lo que afirma y quiere afirmarse; el 'otro', la comunidad, no queda negado por esta filosofía; esto es, al menos, lo que podemos sostener de nuestra lectura de *Aurora*.

Ciertamente, nuestro filósofo, no coincide con las estrategias de cambio a gran escala, inclinándose por la propuesta del 'sí mismo'. Alcanzar la victoria en unos o en uno sólo, le parece preferible a los 'remedios de curandero' y sus 'peligrosos' fracasos. Pero en cualquier caso, la solución de esta problemática humana no es sólo un asunto de pensamiento, de pura teoría sino de acción y de proceso experimental: 'Somos experimentos'. Por ello, Nietzsche recuerda que para hablar de moral, esto es del tipo de vida que se anhela, es preciso haber experimentado en la vida los dolores y los goces de la existencia, de ahí la pregunta: "¿Habéis vivido en vosotros 'historia', temblores, terremotos, vastas y prolongadas tristezas, dichas fugaces como relámpago? ¿Habéis soportado realmente la locura y el dolor del hombre bueno? ¿Y el dolor y la especie de felicidad del peor de ellos? ¡Entonces, habládme de moral, no en caso contrario!" (A, 545)

Ahora bien, establecido el punto de que en Nietzsche, recobrar la salud de la comunidad pasa, necesariamente, como hemos visto, por la reivindicación del sí mismo, cabe preguntar ¿cómo es posible este tipo de egoísmo curativo y sano?, ¿cómo se llega a él?.

Esta tarea quiere decir en primer lugar devolver el valor al egoísmo injuriado por la moral de la renuncia. Esto es restablecer el valor de las acciones humanas consideradas 'malas' porque no declaran su 'amor al prójimo'. Invertir el valor del egoísmo significa que "...¡le robamos [su] la mala conciencia!...[pues]... ¡cuando el hombre deja de considerarse malo, cesa de serlo!" (A, 148). Justamente, ello ha sido el gran propósito de *Aurora*: combatir la moral de renuncia para dar una oportunidad de experimentar la vida sin miedo, sin temor a la excomunión religiosa y metafísica.

La despenalización de la acción humana no sería posible sin el trabajo deconstructivo de Nietzsche, sin la filosofía de martillo, pues como se ha visto a lo largo de este trabajo, la cultura occidental se ha creado una conciencia fortificada y laberíntica fundada en construcciones metafísicas que han producido en el hombre una mala conciencia de profundas raíces.

Así pues, la idea: dejar de considerar algo malo para que cese de serlo, tiene que verse no nada más como una decisión del sujeto que actúa moralmente sino como un proceso de crítica operado desde la filosofía dionisiaca que ha cuestionado el fundamento ético que penalizaba y prohibía la acción egoísta valorándola de 'mala'. Una vez, demolido este fundamento de la eticidad y restaurado el valor de la vida, esto es, del instinto, entonces es posible despenalizar sin culpa, vivir sin mala conciencia, dejar de sentir que la acción prohibida es mala y en consecuencia, comenzar a experimentar la vida liberándola de prejuicios, esto es lo que el filósofo dionisiaco nos propone con su idea de reivindicar al sí mismo. En otros términos, si se nos permite, 'transvalorar' el egoísmo. Esto es pasar de la negación, a la afirmación. A ello, es lo que podemos llamar egoísmo bueno.

Ahora bien, para efectuar este proceso restaurador de la vida el 'filósofo artista' tiene que explorar las vidas humanas, buscando todo aquello que permita experimentar afirmativa y bellamente la vida. Así como vivimos con placer eventos extraordinarios de la naturaleza como la erupción de un volcán o el estallido de una estrella, sin que admirarlos y aprender de su fuerza y su poderío nos cause ninguna mala conciencia; Así, sin prejuicios (A, 168), hemos de poder 'espíar' al hombre para descubrir lo bueno y lo malo que hay en él y así revelar su tipo de belleza. Hasta hoy esta permitido gozar del tipo de belleza que se ha considerado 'buena'. ¿Podremos hacer lo mismo con 'lo prohibido', con lo 'malo'?, ¿cuántas

especies de felicidad y de belleza hay entre los 'malos' y que aún no han sido descubiertas? (A, 468). Lo anterior quiere decir que lo que hemos llamado egoísmo bueno se nutre también de la posible belleza y fuerza de lo que antes ha sido condenado por la moral de renuncia. Así las acciones injuriadas por perversas, crueles o despiadadas tendrán que examinarse bajo otro cristal: el de la filosofía dionisiaca, para determinar el tipo de fuerza y el matiz de la misma: activa o reactiva, afirmativa o negativa. Y, entonces, determinar en que sentido esas acciones prohibidas sirven o pueden servir para engrandecer y expandir la vida.

En suma, reivindicar el 'sí mismo' es apertura a otra experiencia del ser; esto es liberar la vida para disfrutar toda clase de bellezas sin mala conciencia. 'Espiar' y gozar lo 'malo' sin que ello signifique tener que ocultarnos, para a escondidas, probar aquello que excita tanto nuestra pasión.

Inclinarnos por 'lo razonable', lo 'prudente' como lo recomienda el pensamiento de la 'eticidad'; esto es, por lo que se ha considerado 'bueno' lleva al 'escepticismo' y la 'debilidad', es decir, al nihilismo que niega la vida; mejor elegir lo que excita nuestro 'afán de ser venerados y nuestra arrogancia'. Pues ello, 'multiplica la fe en nosotros mismos y da fuerza'. Así se va constituyendo un 'carácter' que sea capaz de decir: 'lo que dije una vez lo hago' (A, 301). Tal es el principio del tipo de hombre que ha decidido esculpirse bellamente a 'sí mismo'.

Explorar lo prohibido y experimentar lo que de bello hay en él, alimenta nuestra fuerza, esto es la voluntad de poder de afirmarse. Durante milenios se ha venerado lo santo, al Dios, al mundo suprasensible, a la verdad, a lo bueno, ¿cuándo veneraremos la vida?, ¿cuándo la vida nuestra?, ¿cuándo aprenderemos a amarnos a nosotros mismos?. Pero, ¿cómo venerar al sí mismo si esta invadido del nihilismo¹¹⁵ de la debilidad (voluntad de nada) y del nihilismo de la muerte de Dios (pesimismo de la debilidad)? Por ello, para que venerar al 'sí mismo' sea una experiencia dionisiaca y amar el propio destino que uno mismo ha afirmado sea una experiencia de la cual podamos desear su eterna repetición, es preciso que el 'sí mismo' se autoproduzca bella y noblemente, se autocree como obra de arte.

¹¹⁵ Recuérdese que en Nietzsche pueden distinguirse varias formas del nihilismo: el nihilismo pasivo y reactivo del tipo que niega la vida, sosteniendo los valores suprasensibles y el nihilismo que vive la vida con pesimismo, luego de la pérdida de sentido y la caída de los valores metafísicos; por otro lado esta, el nihilismo positivo, activo y creador o nihilismo integral que transmuta la negación en afirmación.

especies de felicidad y de belleza hay entre los 'malos' y que aún no han sido descubiertas? (A, 468). Lo anterior quiere decir que lo que hemos llamado egoísmo bueno se nutre también de la posible belleza y fuerza de lo que antes ha sido condenado por la moral de renuncia. Así las acciones injuriadas por perversas, crueles o despiadadas tendrán que examinarse bajo otro cristal: el de la filosofía dionisiaca, para determinar el tipo de fuerza y el matiz de la misma: activa o reactiva, afirmativa o negativa. Y, entonces, determinar en que sentido esas acciones prohibidas sirven o pueden servir para engrandecer y expandir la vida.

En suma, reivindicar el 'sí mismo' es apertura a otra experiencia del ser; esto es liberar la vida para disfrutar toda clase de bellezas sin mala conciencia. 'Espiar' y gozar lo 'malo' sin que ello signifique tener que ocultarnos, para a escondidas, probar aquello que excita tanto nuestra pasión.

Inclinarnos por 'lo razonable', lo 'prudente' como lo recomienda el pensamiento de la 'eticidad'; esto es, por lo que se ha considerado 'bueno' lleva al 'escepticismo' y la 'debilidad', es decir, al nihilismo que niega la vida; mejor elegir lo que excita nuestro 'afán de ser venerados y nuestra arrogancia'. Pues ello, 'multiplica la fe en nosotros mismos y da fuerza'. Así se va constituyendo un 'carácter' que sea capaz de decir: 'lo que dije una vez lo hago' (A, 301). Tal es el principio del tipo de hombre que ha decidido esculpirse bellamente a 'sí mismo'.

Explorar lo prohibido y experimentar lo que de bello hay en él, alimenta nuestra fuerza, esto es la voluntad de poder de afirmarse. Durante milenios se ha venerado lo santo, al Dios, al mundo suprasensible, a la verdad, a lo bueno, ¿cuándo veneraremos la vida?, ¿cuándo la vida nuestra?, ¿cuándo aprenderemos a amarnos a nosotros mismos?. Pero, ¿cómo venerar al sí mismo si esta invadido del nihilismo¹¹⁵ de la debilidad (voluntad de nada) y del nihilismo de la muerte de Dios (pesimismo de la debilidad)? Por ello, para que venerar al 'sí mismo' sea una experiencia dionisiaca y amar el propio destino que uno mismo ha afirmado sea una experiencia de la cual podamos desear su eterna repetición, es preciso que el 'sí mismo' se autoproduzca bella y noblemente, se autocree como obra de arte.

¹¹⁵ Recuérdese que en Nietzsche pueden distinguirse varias formas del nihilismo: el nihilismo pasivo y reactivo del tipo que niega la vida, sosteniendo los valores suprasensibles y el nihilismo que vive la vida con pesimismo, luego de la pérdida de sentido y la caída de los valores metafísicos; por otro lado esta, el nihilismo positivo, activo y creador o nihilismo integral que transmuta la negación en afirmación.

La idea del 'sí mismo' como obra de arte requiere una precisión importante. No se trata de la idea del 'genio' como un 'espíritu sobrehumano'. Enfocarlo así, sería un error, nos dice Nietzsche en *Aurora* 548, "...puede que lo más hermoso continúe estando en la oscuridad... [y que] el espectáculo de aquella fuerza que no aplica un genio *sobre sus obras* sino *sobre sí mismo como obra*... se hunda en la noche eterna... [pero que bello es aplicar la fuerza] sobre su propia domesticación, sobre la depuración de su fantasía, sobre la ordenación y selección en las afluencias de tareas y ocurrencias... aún continúa sin estar establecido el escalafón de la grandeza para toda la humanidad pasada."

Esta idea del genio en *Aurora* va más allá de la idea del genio como artista trabajada por Nietzsche en algunas obras de juventud¹¹⁶, la cuál todavía porta ciertos rasgos metafísicos; en *Aurora*, alcanza otra dimensión, ahora la grandeza humana se concibe como una posibilidad que depende del propio trabajo de autoconstrucción. El genio del que Nietzsche nos habla en la obra que nos ocupa no es sólo el artista o el sabio, que aplica su fuerza sobre sí mismo sino cualquier hombre que sea capaz de vivir y afirmarse creativamente. Tampoco es el hombre que tiene un destino sino el que forja y crea su propio destino. Es el hombre que quiere rebazarse a 'sí mismo' aplicando todo el poderío del arte y la ciencia afirmativo para autocrearse. Por lo mismo, otra de las tareas que corresponde a la filosofía porvenir es cooperar a dotar al 'sí mismo' de talento (A, 540) para que se autoproduzca; así como, explorar la vida humana talentosa para aprender y gozar de su grandeza.

Para finalizar esta sección recogemos algunas ideas por las que se ha transitado en esta parte: el nihilismo negativo y reactivo dominante en la cultura occidental puede superarse a través de la reivindicación del sí mismo; la propuesta nietzscheana para recobrar la salud del hombre difícilmente puede interpretarse como una negación del 'otro' y la comunidad; para liberar la vida y la acción de los prejuicios provenientes de las soluciones metafísicas y morales es preciso revalorar el egoísmo, desinfectándolo de su mala conciencia; vivir otra experiencia del ser sin pecados ni culpas abre las posibilidades de exploración de mundos prohibidos para recuperar la belleza y la fuerza de la vida en toda

¹¹⁶ "...Al genio no se le puede comprender desde perspectivas meramente humanas... sino que es, más bien, el hombre caracterizado por lo sobrehumano, el hombre que posee una misión cósmica y que constituye un destino..." . Cf., Fink, *Op. cit.*, p. 41 y ss.

especie de experiencias humanas; reinventar al 'sí mismo' exige aplicar toda la sabiduría dionisiaca para estimular su autoconstrucción artística como obra de arte y el tránsito de la negación a la afirmación en el abordaje de estos temas en *Aurora* anuncia un paso hacia la maduración de su propuesta de transvaloración de todos los valores.

Ahora bien todos estos elementos, aunados a la crítica de la moral, la metafísica y la ciencia, expuestos anteriormente en este trabajo, constituyen el antecedente necesario para poder ocuparnos del último tema de esta investigación, a saber, los lineamientos que forman el mapa del 'hombre mejor', como lo pinta Nietzsche en su *Aurora*.

3.2 La propuesta de Nietzsche sobre la 'vida superior'.

El tema de la vida superior es trabajada ampliamente por Nietzsche en *Aurora*¹¹⁷. En ocasiones se refiere a ella como la 'vida noble', 'el hombre mejor', los 'sin temor', 'el niño', o simplemente como la 'vida superior'. La obra contiene abundantes aforismos relacionados con estos temas, la mayoría se enfocan al estudio de los valores y virtudes del 'tipo' de 'vida noble'. En esta última sección de la investigación examinaremos algunos de estos valores, identificándolos, analizando su sentido en el ámbito de la filosofía dionisiaca como componentes del 'tipo' de vida que quiere afirmarse y así terminar la reconstrucción del mapa del 'tipo' de 'vida superior', última pieza de este juego, con el que se completa una de tantas formas de armar el rompecabezas de *Aurora*.

Vale recordar que la interpretación de este 'tipo' de hombre supone otros temas que ya hemos tratado en este trabajo, como las categorías: 'fuerte', 'noble', la voluntad de poder que afirma la vida, la noción de instinto y de conocimiento dionisiaco. Por lo mismo, no haremos referencia explícita a ellos, sólo cuando nos sea indispensable.

También conviene tener presente la importancia de este tema en la obra de Nietzsche para el posterior desarrollo de su *Así habló Zaratustra*. En realidad, existe una gran tentación para el estudioso del tema, buscar en el '*Zaratustra*' algunos rasgos de la vida superior presentados en *Aurora*. Pero distinguir hasta que punto, las características de la vida superior expuestas en la parte que sigue de este trabajo, coinciden o no, con los

¹¹⁷ En realidad, hemos encontrado cerca de 60 aforismos relacionados con el tema. En este capítulo, por razones obvias, solo citaremos algunos y de otros únicamente se anotará la referencia.

personajes simbólicos del '*Zaratustra*', los llamados 'hombres superiores', el 'superhombre' o el mismo Zaratustra, rebasa los límites de este estudio. Por lo mismo, cuando nos ocupemos de presentar las ideas de Nietzsche sobre la 'vida superior', habrá que recordar que se trata de sus ideas en *Aurora*, pudiendo diferir en algunos aspectos, de otras ideas sobre el tema formuladas en otras obras.

Para comenzar el tema presentamos el aforismo 546 de *Aurora* en el que nuestro filósofo examina algunas ideas de Epicteto sobre el hombre mejor, con las cuales el filósofo dionisiaco parece coincidir: "El hombre de Epicteto...[tiene estos rasgos]: la constante tensión de su ser, la mirada incansable dirigida hacia el interior, lo cerrado, lo cauto, lo incomunicable de su ojo, caso de que por una vez se vuelva hacia el mundo exterior; y no digamos el silencio o la parquedad de la palabra: todas ellas cualidades de la más severa valentía,...no es fanático, odia la exhibición y la jactancia de nuestros idealistas: su generosidad...no quiere molestar a otros, concede una cierta ligera aproximación y no quisiera corromper el buen humor de nadie, ¡claro que puede sonreír! Pero lo más hermoso es que le abandona el miedo a Dios, que cree estrictamente en la razón, que no es ningún orador de penitencias. Epicteto era un esclavo. [Pero] el hombre ideal no tiene estamento y es posible en todos los estamentos, pero ante todo debe buscarse en la masa baja, en el sereno, en el que se basta a sí mismo... que se defiende por sí mismo hacia afuera y vive permanentemente en estado de la suprema valentía...no tiene esperanza y no hace que le obsequien lo mejor, lo posee, lo sostiene valientemente sobre su mano, pone en tela de juicio al mundo entero cuando quiere arrebatarárselo..."

En este fragmento destaca el 'tipo' de hombre que se vuelca con todo su poderío hacia sí mismo, se escudriña e inspecciona con meticulosidad; es antidogmático; oculta su altruismo para no causar culpas; 'sonríe'; se ha librado del viejo Dios de la religión, pero aún cree en la 'razón'; carece de culpas; proviene de cualquier segmento social; no espera nada de otros, lo que es se lo debe a él mismo y desafía a cualquiera que ose arrebatarle su virtud. En una palabra, el hombre de Epicteto contiene lo esencial del hombre sano. Sólo tiene pendiente la crítica de la razón. Por cierto, no es cualquier cosa, pero en tanto porta los rasgos de una voluntad que quiere afirmarse y es antidogmático, puede remontar ese abismo.

Ahora bien, a estos rasgos positivos de la filosofía de Epicteto, del hombre que quiere rebazarse, Nietzsche, profundiza y agrega otros elementos. Por ejemplo, la 'autodefensa' (A, 399) como recuperación del instinto de conservación negado por la moral de renuncia que estimula el acabamiento y la tolerancia con lo que lastima al sí mismo; también, el hombre mejor, es visto por nuestro filósofo, como el que 'puede otorgar derechos': "...quién se posee realmente a sí mismo, es decir, quién se *ha conquistado* definitivamente, considera en adelante un privilegio propio castigarse, indultarse, compadecerse: no necesita delegar esto a nadie, aunque también puede traspasarlo libremente a otro...sabe que al hacerlo confiere un *derecho*, y que sólo desde la posesión del *poder* pueden conferirse deseos." (A, 437)

Así, noble es quien sólo admite como ley, la que el mismo se ha dado; es el legislador de sí mismo (A, 187), y cuando 'da privilegios' a otro para legislar lo hace siempre como expresión de su propio poderío, otorgando este derecho sólo a quien considera su igual.

El hombre que quiere sobrepasarse a sí mismo, asume que su virtud no puede enseñarse, adquirirse por hábito o heredarse sino que tiene que ser resultado de un trabajo artístico sobre sí mismo (A, 267) y que tiene que pasar, también, por el 'infortunio' que es una experiencia de edificación formidable (A,144). En este punto, nuestro filósofo parece expresar cierta ironía con aquel diálogo platónico, *El Menón*, donde Platón, examina la virtud, esto es el conocimiento, concluyendo que éste no puede enseñarse, ni adquirirse, pues, en realidad ya se posee y sólo es necesario propiciar su recuerdo mediante interrogaciones bien formuladas que nos sitúen frente al mundo metafísico de las realidades suprasensibles. En cambio, Nietzsche, piensa, como ya se sabe, que el conocimiento esta ligado a la vida, a otro tipo de experiencia del ser, que puede llegar a tenerse, a condición de recobrar la salud, estimulando la autocreación del sí mismo como obra de arte.

Un rasgo más del 'hombre mejor', del 'sin temor', es el 'honor', que es preferido por Nietzsche, en vez de la 'dignidad' (A,220). El honor, como los otros valores positivos mencionados en las cualidades del 'hombre mejor', son preferibles en tanto excitan o estimulan la sensación de poderío, la fuerza afirmativa de la vida. El honor produce, en esa sentido, satisfacción en el cumplimiento de la ley admitida por el legislador de sí mismo. La preferencia de nuestro filósofo por el honor sobre la dignidad, quizá tenga que ver con la

procedencia de estos valores: el honor, como se sabe, se hunde en los rasgos de la cultura aristocrática o noble; en cambio, la dignidad tiene nexos reactivos con la moral de renuncia y la cultura sacerdotal.

Otros matices del 'hombre mejor' pueden verse en estos fragmentos: '...aprender a brillar a través de otros...encierra mucha astucia...' (A, 421) y '...burlarse de situaciones patéticas...' (A, 386 y 508). Esto es, ocultarse, enmascararse y reír: rasgos que caracterizan el 'tipo' de vida y filosofía que el pensador del eterno retorno ha puesto en acción en toda su obra. El dolor, la tristeza, la melancolía generalmente son valores de la vida reactiva, por ello son rechazados por nuestro filósofo. La picardía, el engaño, el timo, por el contrario indican buena conciencia. "...el timador vive alegre por la *picardía lograda* y no guarda hostilidad, ni rencor, hasta puede reír con el taimado..." (A, 388). Reír, reírse o hacer reír a otros son síntomas de buena salud y cualidades elevadas de la cultura noble. No son muchos los fragmentos de *Aurora* en que este rasgo noble, de la risa, aparece. Sin embargo, puede decirse, como ya se examinó en el párrafo sobre Epicteto, que Nietzsche tiene perfectamente ubicado el valor de la risa y lo maneja con maestría en esta obra intermedia de su filosofía.

El abordaje de nuestro filósofo del 'tipo' de 'hombre mejor' es múltiple y complejo. Por ello es pertinente adicionar nuevas aproximaciones a esta cultura noble para reconstruir mejor el caleidoscopio de este tipo de vida.

En *Aurora* 191 encontramos lo siguiente: hombres mejores son los que ven la existencia como el lugar donde son posibles 'la grandeza', el 'autodominio', 'la hidalguía' hacia 'el poder heredado del querer y la pasión'. Para los que creen que nuestro arte es para los 'avaros' 'insaciables' del presente, "¡...virtudes caballerescas, el deber estricto, el sacrificio generoso, la disciplina heroica de sí mismo!"

El tratamiento de estas 'virtudes caballerescas' recorre los cinco libros de *Aurora*. En realidad, cada una de ellas podría analizarse y comentarse a profundidad, pero para los propósitos de este estudio que no pretende ni puede agotar el tema, bástenos con reunir este abanico de valores y de ese modo advertir la riqueza del pensamiento de Nietzsche cuando piensa las cualidades que podría tener un 'tipo' de 'vida superior'. De cualquier modo, es preciso tener presente que estos valores que se mencionan en *Aurora* no se convierten en

positivos sólo por el hecho de ‘invertirlos’; es decir, dejar de considerarlos ‘malos’, cuando sea el caso, para reconsiderarlos ahora ‘buenos’ sino que de acuerdo al sentido profundo de la filosofía dionisiaca el cambio en la valoración de los valores es resultado de la ‘transvaloración’, lo que implica el predominio de un tipo de voluntad de poder que afirma la vida por encima de una voluntad de poder nihilista. Así pues, lo esencial para entender el sentido de estos valores que caracterizan la vida noble es concebirlos como resultado de una fuente de valoración distinta. ‘Transvalorar’ es, pues, operar un cambio en la fuente misma de valoración, es decir en la voluntad de poder.

Ahora bien, considerando lo anterior ¿Cuáles son esas otras virtudes nobles trabajadas por Nietzsche en *Aurora*? Ternura, delicadeza, dulzura, cariño, afecto (A, 138), autosacrificio (A, 215), generosidad, magnanimidad, nobleza (A, 315), promesa (A, 350), valorarse a sí mismo (A, 412), esfuerzo para conquistas las altas cumbres (A, 475), flexibilidad (A, 510), valentía con las cosas más que con los hombres, gallardía, valor (A, 512), pensar diferente (A, 297), expandirse (A, 476), mudar de opiniones (A, 56), convertir las debilidades en virtudes (A, 218), melancolía pasajera: ‘pequeña enfermedad agradable’ (A, 492), sencillez, sinceridad, franqueza, ingenuidad, contra toda soberbia (A, 160), no hablar de uno mismo (A, 364), dormir (A, 376), ocultar el ingenio (A, 390), sin lujo (A, 405), soledad (A, 499), declinación del elogio, la alabanza, el encomio (A, 525), ser desconocidos (A, 466), avaricia con la verdad (A, 490), sin vanidad, egocentrismo, ambición mezquina (A, 394), amabilidad, cortesía, atención (A, 392), audacia, atrevimiento, osadía, arrojo, intrepidez y creencia en el porvenir (A, 155), imperturbabilidad y bravura fogosa (A, 277 y 398), sed duros (A, 402 y 311), cristalinos (A, 558), honrados (A, 389 y 493). Rechazo de toda vileza, en una palabra, hidalguía, nobleza.

Esta catarata de valores emanados de la fuente de valoración dionisiaca de la vida es sólo uno de tantas cascadas de este oasis que es *Aurora*. Así que para la reconstrucción del mapa de estos despeñaderos de agua, falta recorrer otras saltos que no pueden pasar desapercibidos al ojo del viajero por estas islas lejanas. A veces tiene vista de pájaro y ve panorámicas; a veces va en picada y nos deja mirar más de cerca. Como sea, va volando, sigamos su viaje.

¿Qué otras virtudes nobles es posible apreciar? "...primero los afectos y sus más salvajes erupciones, segundo los esfuerzos corporales de grado máximo, tercero la necesidad imperiosa de infundir miedo con la mirada..." (A, 515). Raras veces, nos dice nuestro filósofo refiriéndose al tercer punto, se 'convierte la fealdad en un *deber*', sólo en los 'estadios de la cultura inferiores y amenazados' este rasgo puede observarse; sin embargo, es también un signo de las naturalezas nobles y fuertes.

Igualmente son cualidades del 'hombre mejor': no imponer, obsequiar, ayudar ocultándose sutilmente y sin víctimas, soledad, silencio, cabeza fría, saberes selectos, abundancia de experiencias, insignificancia, comunicación sutil, ninguna humillación, cultivar la especie de amor, 'egoísmo y autogoce', dominio de sí. Todo eso, nos dice nuestro filósofo, '¡rezongándole al sol y la belleza!, ¡eso sería vida!, ¡eso sería una razón para vivir largamente!'. "...¡como disfruto para mí de cualquier estado de ánimo y cambio secreto que se produce en mí en el que las ideas de *otros* se entremezclan con las mías propias!... ¡vivir anónimamente... demasiado insignificante para despertar envidia o enemistad, con una cabeza sin fiebre, provisto de un puñado de conocimientos y un morral lleno de experiencias... y ayudando a éste o aquel cuya *cabeza esta trastornada por las opiniones*, sin darse muy bien cuenta de quién le ha ayudado! (A, 449)

De las virtudes más importantes de la cultura noble pueden destacarse: la conciencia de poder, la serenidad, la fuerza física, el no agotamiento, la cortesía incluso en el peligro y la pena, el gobierno y dirección de las pasiones, el temperamento, el orgullo y todo aquello que estimula su voluntad de afirmarse. En una palabra, el noble respira poder y disfruta su dominio intensamente. Uno de los aspectos principales de esta cultura aristocrática es la sabiduría dionisiaca, con ella el espíritu libre, "...comienza ahora a escalar un peldaño superior, puesto que hoy...les esta permitido...entrar en la orden del conocimiento y consagrarse en un orden intelectual superior, aprender artes de caballería superiores a los de antes, y mirar a ese ideal de la *sabiduría victoriosa* ante el que nunca pudo plantarse con tan buena conciencia como en la época que esta a punto de venir..." (A, 201)

Este fragmento de *Aurora* llama la atención porque conecta la vida superior caracterizada por acciones nobles, muchas de ellas procedentes de culturas aristocráticas pasadas con ciertas virtudes de un 'orden cultural superior'. La 'sabiduría victoriosa', esto

es, la ciencia y el conocimiento, estas 'artes de caballería superiores a las de antes', son parte de la vida noble cuando se experimentan, como lo hemos visto en el capítulo anterior de este trabajo, en un sentido opuesto a la tradición metafísica; es decir, cuando el saber deja de ser reactivo y renace como un sabiduría instintiva, clavada a la vida, con 'buena conciencia' y que se sabe experimental, provisoria y reconciliada con el azar. Así a las virtudes nobles descritas anteriormente puede añadirse la sabiduría dionisiaca como un elemento poderoso para estimular la voluntad de poder.

Otro continente de gran altura en la vida noble es la alegría. Dar alegría al otro y al sí mismo es el mayor goce del sentimiento de poder. "¿Porqué dar alegría es la mayor de las alegrías? Porque al hacerlo se da de golpe una alegría a los cincuenta impulsos de uno mismo..." (A, 422). Y, en otro sentido, "Nuestra actual inclinación hacia la alegría por lo real... sólo puede entenderse por el hecho de que hemos tenido durante mucho tiempo y en demasía alegría por lo irreal..." (A, 244). Este último fragmento es comentado por Vattimo, para quien este amor por lo 'próximo', por la 'superficie de las cosas' se explica por la cercanía que la 'ratio' nos ha impuesto por las 'cosas en sí'¹¹⁸. Así la alegría como gozo o placer producido por todo aquello que estimula nuestra sensación de poder es ontológicamente una experiencia diferente del ser en tanto nos acerca a la 'presencia', a la 'proximidad' y nos distancia de la experiencia predominante del ser en la tradición metafísica.

En *Aurora* 531 encontramos otra idea cercana a la anterior que reivindica la vida noble como una experiencia de lo antes 'prohibido'. "Desde la época en que se vive ermitañamente en sociedad... o bien no se quiere ya nada del arte, o bien se quiere algo completamente distinto a lo anterior, es decir se cambia de gusto. Porque antes... se soñaba entrar con él en el encanto de una posesión, y ahora se posee..." Esto es, la experiencia gozosa de la alegría por la vida implica el surgimiento de otro gusto, otra manera de gozar. No nos alegra más, las 'cosas en sí', el 'mundo suprasensible'; no más ilusiones, por ese tipo

¹¹⁸ "...la vida del espíritu libre es una vida de *proximidad*... vivir en la proximidad es ya de por sí un sustraerse a la *ratio*... que requiere el sacrificio de los impulsos y de los intereses inmediatos... tal vivir en la proximidad se manifiesta como amor por la superficie de las cosas." Cf., Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 145.

de conocimiento, mejor es la vida, el conocimiento fundido con la vida, el sí mismo como obra de arte.

La alegría, el goce, el placer como experiencias máximas excitadoras de la sensación de poder resultan de la posesión de un tipo de vida noble finamente forjada por el sí mismo, en la puesta en acción de los valores que afirman la vida. La autoproducción del sí mismo como obra artística adquiere sentido una vez que se descubre que esa proeza tiene como propósito último liberar la vida, para que ésta pueda vivirse sin prejuicios, posibilitando que la experiencia del goce y la alegría, como manifestación de la fuerza activa de la voluntad de poder sea dominante sobre las fuerzas reactivas que han impuesto la experiencia del dolor y el sufrimiento como característico de la vida y la cultura en los últimos milenios.

Ahora bien, operar esta transvaloración cuando se vive 'ermitañamente en sociedad' puede alcanzarse cuando se de 'brillo' al hombre y las 'acciones auténticamente individuales' no se omitan, por miedo a ser mal interpretadas. "...Por tanto, cuanto mayor sea el aprecio de una época... por los individuos... tantas más acciones de esa índole osarán salir a la luz, y así acaba expandiéndose un fulgor de honradez, [y] de autenticidad..." (A, 529)

Así, el egoísmo bueno, también puede admitir la 'buena voluntad' y la 'beneficencia', siempre y cuando primero se tenga predisposición a ser benévolo 'consigo mismo'. Pues, sin esto, 'si se huye de sí, si se odia, si se inflige daño, no hay 'hombre bueno'. Y, entonces, 'se salvará a sí mismo en los otros, huyendo de su ego, odiándolo' y actuando de acuerdo a lo que siempre se ha considerado 'no egoísta: en suma bueno'; esto es metiendo 'nuestro demonio en el prójimo'. (A, 516) Y "A quien se odia a sí mismo tenemos que temerle, pues nosotros seremos las víctimas de su rencor y su venganza. ¡De modo que veamos la forma de seducirlo para el amor a sí mismo!". (A, 517)

Por su parte, las naturalezas nobles para vivir gratamente su vida ermitaña en sociedad y colaborar a la salud del mundo tendrán que tomar en consideración estas palabras del filósofo dionisiaco en las que se transparenta su preocupación por los excesos de un egoísmo que puede dañar: "¡Vosotros espíritus más fuertes y engreídos, sólo una cosa os pido!: ¡No carguéis sobre los demás ninguna carga nueva, sino quitadnos algo de la que ya llevamos, puesto que sois los más fuertes! Pero os gusta hacer lo contrario: porque os gusta

volar, y por eso tenemos que cargar encima con vuestro lastre: es decir, ¡tenemos que arrastrarnos!” (A, 514)

Ahora que el viaje por *Aurora* se acerca a su fin, nos ha parecido importante destacar estas palabras del filósofo errante, en las que por la voz gramatical que usa, puede observarse claramente como él mismo se considera aún una naturaleza que no ha alcanzado la estatura máxima, ¿será Zaratustra distinguiéndose del ‘superhombre’?. Pero sea como sea, lo importante es su esfuerzo por evitar los desastres de la ‘impaciencia’, de la cual ya nos había prevenido al referirse a las revoluciones, y que ahora retoma, advirtiendo de los peligros de un egoísmo que se desentiende del otro, porque acaba hundiéndolo y provocando la perpetuación de la vida reactiva. Así pues, si el deseo del ‘eterno retorno’ de la vida activa es el deseo del ‘amor fati’, del destino querido y logrado en la eternización del placer entonces el ‘sí mismo’ sano recién nacido tendrá que aprender a vivir ‘ermitañamente en sociedad’ y cuidar de no acrecentar las culpas de los demás y hacer un poco la tarea de médico de la humanidad.

También se recomienda, “... el ascetismo para aquellos que tienen que erradicar sus impulsos sensoriales porque son depredadores rabiosos. ¡Pero sólo a ellos!” (A, 331)

Otro mecanismo de sublimación del excedente de fuerza es el arte, tanto la creación como el disfrute; por ello Nietzsche sugiere la ‘tragedia’ a las naturalezas fuertes para satisfacer su pasión. Ahí se puede gozar la vida en todas sus aventuras más extremas y regocijarse con las pasiones, impulsos y ambiciones de la vida. Pero, cuidado “... ¡Tampoco el poeta trágico quiere con sus imágenes de la vida prevenir contra la vida!... [Más bien proclama]... ¡es el prurito de los pruritos, esta existencia excitante, cambiante, peligrosa, tenebrosa y a menudo abrazada por el sol!... ¡vivir es una aventura!. [La finalidad]... del poeta enamorado de las pasiones... [no es]... entenderlas... sino vivir la intensidad de las pasiones en juego... hay que aprender a gozar de su arte, [del de Shakespeare y el de los trágicos]”. (A, 240).

En suma, evitar causar mala conciencia y resentimiento, ascetismo y experiencia del arte son otros importantes rasgos de la vida noble, sobre todo para aquellos cuya fuerza les desborda. Como sea son los riesgos de la fortaleza en este reino de lo que es humano demasiado humano.

Aurora termina como toda obra maestra con un acorde estruendoso, para representarlo aquí hemos escogido, todavía tres aforismos con los que vamos a cerrar este paseo por las cumbres e intrincadas veredas de esta obra del filósofo dionisiaco.

Para liberar la vida nada mejor que el arte de la jardinería: sólo podar, limpiar, arrancar las plantas malas, remover un poco la tierra aquí y allá, adornar con buen gusto, gotas de rocío y sol. Sí, "...sí, se puede sentir alegría por esa vida salvaje,... todo eso esta a nuestro alcance: ¿pero cuántos saben acaso que somos libres de ello?..." (A, 560)

¿Y los frutos cómo serán? "...el niño deberá nacer de lo más suave y de lo mejor... En nosotros impera un puro y purificador sentimiento de profunda irresponsabilidad... *eso* crece, *eso* sale a la luz: no tenemos nada en la mano para determinar, ni su valor, ni su hora... *Lo que aquí crece es algo mayor que nosotros* es nuestra más secreta esperanza: a él le arreglamos todo para que venga al mundo prósperamente... ¡en esta consagración hay que vivir! ¡puede vivirse! Y si lo esperado es una idea... no tenemos otra relación que la del embarazo y tenemos que aventar los arrogantes discursos del *querer* y del *crear*... siempre cuidar y velar y amamantar el alma, ¡para que nuestra fertilidad termine bien! Así, de esta forma mediata cuidamos y velamos por el *bien* de todos;..." (A, 552)

¿Nietzsche se despide en este bello pasaje aludiendo al superhombre?. Tal vez. Pero, lo que importa es que ese 'tipo' humano: el 'hombre mejor', el de vida 'noble', el que no conoce el miedo, el de 'vida superior', el 'niño' es el regalo del filósofo del eterno retorno a la humanidad.

" ¡Ay, si los poetas volvieran a ser lo que tuvieron que ser en otro tiempo: videntes que nos contarán algo de lo posible!... ¡Que nos dejen percibir anticipadamente algo de las *futuras virtudes*! ¡O de virtudes que nunca serán sobre la tierra aun cuando pudieran existir en cualquier parte del mundo, de constelaciones de purpúreo brillo y de vías lácteas completas de lo bello! ¿Dónde estáis astrónomos del ideal? ". (A, 551)

CONCLUSIONES

Aurora, es una obra de silencios y segundas intenciones difíciles de interpretar. El estudio que ahora termina se ha propuesto arrebatarse algunos de sus secretos. Hasta que punto lo hemos logrado, no nos corresponde a nosotros decirlo. En todo caso, serán los posibles lectores que al examinarlo, juzgarán por sí mismos si acaso hay algún rayo de sol que se haya posado sobre este escrito. A nosotros nos resta, presentarle en forma apretada algunas de las ideas más importantes que se han descubierto en este viaje por *Aurora*. Esperando que ello, contribuya a poner de relieve las ideas, que para nosotros, han sido cruciales en este estudio.

Previamente a la presentación de las ideas principales de la investigación en cada uno de sus capítulos, que son de alguna manera, las conclusiones a las que hemos arribado en el estudio, nos interesa destacar aquí, cuál ha sido el sentido general de esta tesis sobre *Aurora*. Como se explicó en la introducción de este trabajo, el propósito de la investigación fue conocer el tratamiento hecho por Nietzsche en esta obra temprana de su filosofar, en lo que respecta a la religión, moral, la metafísica, la ciencia y su propuesta tanto de un 'tipo' de vida como del propio quehacer filosófico.

La conclusión principal de este trabajo es que el abordaje nietzscheano de estos problemas en *Aurora* ha sido fundamental para el posterior desarrollo de los mismos en las obras de madurez del filósofo. En muchos sentidos puede afirmarse que *Aurora* ha sido el laboratorio donde se experimentaron y crearon ideas como la crítica de la cultura, la genealogía de los valores de la moral de la renuncia, el nihilismo, la deconstrucción de los cimientos de la metafísica como la idea de 'eticidad' y los conceptos de mundo aparente-mundo suprasensible; también ahí se profundizaron conceptos como el de instinto, 'sentimiento de poder' y 'sabiduría trágica', los cuáles habían surgido desde *El nacimiento de la tragedia*; igualmente, *Aurora*, es la obra donde se perfilan algunas de las grandes aportaciones del filósofo errante, como la tesis sobre la 'muerte de Dios', el 'hombre superior' e inclusive el 'superhombre'. En cierta forma, el 'barco genovés', ya contiene casi todos los elementos centrales del discurso teórico de Nietzsche. La única de las tesis mayores de su pensamiento, que no vimos surgir abiertamente, ha sido el pensamiento del

'eterno retorno'. Sin embargo, vale tener presente que unos meses después de concluida y editada *Aurora*, surgirá aquella 'idea de milenios', como ha llamado el propio Nietzsche, a su pensamiento del 'eterno retorno'. Lo que significa que *Aurora* ha sido una experiencia formidable para la maduración de los pensamientos más abismales de nuestro filósofo. Sin duda, la obra del mar y la montaña, nacida al alba de la octagésima década del siglo XIX, ha abierto caminos nuevos y extraordinarios para la filosofía dionisiaca.

En este trabajo se pudo constatar lo que Vattimo y Fink habían visto en esta etapa de la obra de Nietzsche. Esto es, que la obra intermedia de nuestro filósofo es de gran importancia en su pensamiento, pues ahí se encuentran fusionadas tanto sus críticas a la cultura como sus propuestas filosóficas afirmativas. También se ha demostrado el señalamiento de Heidegger, en el sentido de que *Aurora* es el lugar donde se efectúa la limpieza del terreno, la preparación de la tierra, para la siembra. En ese sentido, *Aurora*, 'la reja de arado', como había sido su primer título, ha cumplido con su propósito inicial: arar.

Ahora bien, en lo que respecta, a nuestro propio aporte en esta investigación, consideramos que haber llamado la atención de esta obra, para el estudio de los temas clásicos de la filosofía de Nietzsche, es ya algo que nos deja satisfechos. Pues, lo que hemos advertido en nuestro abordaje de la obra de Nietzsche, es que el estudio del filósofo se ha centrado en sus textos de madurez e incluso en los póstumos, olvidando o subestimando, las aportaciones de la etapa media de su filosofar. Sin embargo, el laboratorio de *Aurora*, no puede soslayarse al estudiar una filosofía de la dimensión de Nietzsche, pues el estudio del nacimiento y desarrollo de sus ideas, es precisamente lo que corresponde hacer a quién se propone examinar rigurosamente a este titán del pensamiento humano. Finalmente, tratándose de la 'sabiduría dionisiaca', no podemos dejar de mencionar que nuestro viaje por *Aurora* nos ha colmado de bellas y placenteras experiencias, que no obstante los ratos de cansancio y sufrimiento para hacer brotar la letra e interpretación de esta tesis, o mejor, gracias ha ese contraste, hemos podido afirmarnos feliz y alegremente con la creación de este escrito.

Capítulo primero

La investigación realizada en *Aurora* sobre la moral y la metafísica ha sido importante para nosotros en la medida que permitió ver la génesis de esas formas de la cultura. Pero, lo que nos interesa destacar en esta parte es, más bien, el significado e importancia del trabajo crítico de Nietzsche en estas áreas, en relación con otras obras posteriores. En este sentido, lo que puede apreciarse en *Aurora*, es el trabajo minucioso de preparación de esta crítica de la moral y la metafísica que alcanzará su cima, como se sabe, en *La genealogía de la moral* y *El anticristo*. La novedad de *Aurora*, estriba en que en esta obra, la crítica se acompaña de la propuesta positiva de la filosofía dionisiaca, de una manera clara y abierta. Con ello queremos decir, que en *Aurora*, la propuesta de nuestro filósofo es más diáfana y se encuentra menos enmascarada que en las obras posteriores mencionadas. Las cuáles, también contienen, aspectos centrales de su propuesta, pero más ocultos que en la obra genovesa. Sin embargo, hemos de confesar, que los aportes de *Aurora*, en el análisis de la moral nos han parecido menos contundentes que en las obras posteriores. Es difícil, para nosotros juzgar, el valor de *Aurora*, respecto a otras obras, pues no fue uno de los objetivos de este estudio, hacer esa comparación. De cualquier modo, en estas parte conclusiva del estudio, no podemos dejar de mencionar esta impresión que de alguna manera hemos percibido en la interpretación que se ha realizado de *Aurora*.

Probablemente esta percepción de los aportes de *Aurora* sobre la crítica de moral obedezcan a la manera como Nietzsche aborda la crítica de la moral en esta obra. Recuérdese que en esos años, el filósofo alemán, ha estudiado arduamente varios textos históricos sobre el origen del cristianismo paulista. Y, ello, se encuentra ampliamente reflejado en la obra. Pues casi todo el libro primero esta dedicado ha comentar críticamente el trabajo del sacerdote Pablo en la creación de esa moral. Por lo mismo, los temas profundos relacionados con la genealogía de la moral del bien y del mal, así como el tratamiento del resentimiento y la mala conciencia, incluso el del sacerdote ascético, son tratados por Nietzsche en esta obra con menos contundencia que en *La Genealogía de la moral*. Quizá, por ello, el lector habrá notado que el desarrollo de estos temas en este trabajo se ha tenido que completar con amplios fragmentos de *La Genealogía de la moral*, haciendo en ocasiones difícil la lectura y dificultando la evaluación de las ideas propias de

Aurora sobre el tema. Sin embargo, con esto no queremos dar la impresión de que haya sido inútil la exploración de estos problemas en esta obra, solamente queremos dejar en claro, las limitaciones que encontramos al trabajar estos temas. De modo que, así como hay limitaciones también hay aportes, por ejemplo, en torno al valor de la crueldad en la moral ascética, *Aurora*, tiene una ventaja con respecto a tratamientos posteriores, que es, precisamente, el haber logrado encuadrar este valor, como un valor que responde al tipo de voluntad de poder nihilista que caracteriza a la moral de renuncia. No hay en *Aurora*, alguna apreciación explícita que pudiera llevarnos a considerar a la crueldad como un rasgo positivo, del hombre noble y sano, es cierto que se reconoce a la crueldad como un instinto presente en la condición humana, pero la apuesta de *Aurora* es sublimarlo en creación dionisiaca. Además, en esta obra, Nietzsche, quiere prevenimos contra los excesos que pueden llegar a manifestarse en las naturalezas nobles cuya fuerza les desborda. Por eso, el filósofo errante, propone ciertas medidas preventivas para evitar que los fuertes incrementen los pesos que los débiles apenas soportan. Incluso, llega a afirmarse que es propio de las naturalezas fuertes ‘ayudar’ a los débiles. Y, esto, como se comprenderá, representa una visión diferente del tema, si lo comparamos por ejemplo con *El anticristo*. En el mismo sentido, pudiera decirse que la crítica de la piedad en *Aurora*, esta más centrada en el interés de Nietzsche por demostrar que tales acciones se realizan, contra lo que se ha creído, por egoísmo y no por la ausencia de éste. Incluso, Nietzsche no cuestiona ese egoísmo que estimula la sensación de poder de quién lo ejerce, sino lo que le parece inaceptable es la deshonestidad tanto del sacerdote ascético como del filósofo, que quieren hacer pasar esa acción por desinteresada, ocultando su deseo y su pasión tras esa máscara. De modo que la crítica de la compasión, aparece en *Aurora*, bajo este lente y no como en otras obras, donde pudiera parecer o interpretarse que el rechazo de Nietzsche a la compasión obedece a una postura implacable que no guarda ningún respeto por la condición humana del otro, en tanto ser desvalido por la circunstancia en que esta inmerso en la vida. Otro aspecto, valioso de *Aurora*, es haber efectuado la crítica de la ‘eticidad’ y sobretodo desocultar la conexión entre el tipo de creencias metafísicas suprasensibles y el cuerpo, esto es, el tipo de fuerza activa o reactiva que ocupa y domina el cuerpo. Si se tiene presente lo que ha significado en la tradición filosófica, las tesis del platonismo, por ejemplo en *El Fedón*, sobre la valoración

de lo suprasensible con respecto a lo próximo, entonces se comprenderá la importancia de la reivindicación del cuerpo, esto es de las fuerzas instintivas que quieren vivir y afirmarse, en esta obra temprana de Nietzsche. Y, justamente, este punto, la reivindicación de la pasión y el instinto, son a nuestro parecer, los rubros de mayor importancia en *Aurora*. Para destacar su valor preferimos comentarlo en el siguiente punto de estas conclusiones, en tanto ha sido el capítulo sobre la ciencia, donde mejor se expresa esta problemática.

Capítulo segundo

En esta parte se presentan algunos de los pensamientos concluyentes encontrados en nuestra lectura de *Aurora*, relacionados con la crítica de la ciencia y la propuesta nietzscheana del 'saber instintivo'.

El sentido principal de este capítulo ha sido someter a examen los instrumentos teóricos utilizados por Nietzsche en su crítica de la razón, particularmente las categorías de conocimiento y verdad y su estrategia genealógica. Esta revisión de las armas de la crítica se realizó con el propósito de conocer la fase del pensamiento de Nietzsche en que este porta la máscara de la ciencia. El estudio realizado ha permitido ver que el ropaje científico de Nietzsche ha sido usado sólo provisionalmente para ejercer la crítica de la moral y la metafísica. Y, que una vez alcanzado este objetivo, la propia idea de verdad y conocimiento ha sido criticada, reduciendo su pretensión de universalidad y objetividad, a la de perspectiva. En este sentido, *Aurora*, es una obra en la que el perspectivismo de Nietzsche se muestra ampliamente.

La conclusión central del capítulo gravita en el análisis de la propuesta afirmativa de Nietzsche: la 'sabiduría trágica'. El tipo de sabiduría dionisiaca construido por Nietzsche nos ha permitido ver el valor que tiene en su filosofía, el instinto y el azar. Con ello, más la defensa que hace de la pasión por el saber ligado a la vida, por encima de la posesión del saber en sí, ha quedado establecido uno de los lineamientos fundamentales del 'saber instintivo', y que en esta investigación, hemos podido descubrir, a saber: la idea de que categorías centrales de la filosofía dionisiaca, como voluntad de poder, son también provisionales y experimentales. Y, por lo mismo, que estos postulados de la filosofía de Nietzsche no son fundamentos metafísicos sustitutos a los de la metafísica tradicional, sino

máscaras del filósofo en su vagar y gozar por la vida y la sabiduría. En otros términos, que no hay en Nietzsche, el nacimiento de una nueva metafísica sino tan sólo la búsqueda de otra forma de experimentar el ser.

En lo que respecta al instinto, nos interesa destacar la aportación de *Aurora*, a este tema central de la filosofía de Nietzsche. Recuérdese que en *El nacimiento de la tragedia*, el filósofo del eterno retorno, logró establecer la originalidad de su pensamiento, al cuestionar la sabiduría socrática, paradigma del hombre teórico, oponiéndole otro enfoque del pensar y el vivir, esto es, la sabiduría dionisiaca. De ahí, el planteamiento hipotético, de la posibilidad de un tipo de filósofo artista, simbolizado en la propuesta del Sócrates músico.

Ahora bien, estas ideas cruciales del pensamiento nietzscheano encuentran en *Aurora*, una notable continuidad y enriquecimiento, en la medida, que alcanzan en esta obra un grado de precisión y concreción que no tenían en las obras previas. En *El nacimiento de la tragedia* la fuerza creadora del instinto, simbolizado en Dionysos, mediado por Apolo, esto es, la fuerza ingobernable del instinto transfigurada en creación con el aporte del orden y equilibrio proporcionado por Apolo, encuentran la forma de su manifestación creativa en el arte, como mecanismo superior de la ilusión que permite al hombre soportar la existencia y afirmarse. En *Aurora*, el mecanismo de la ilusión artística no desaparece, pero no se encuentra en primer plano. Su lugar, es ocupado por la ciencia, o mejor, por el tipo de conocimiento ligado a la vida, gozoso y alegre, que Nietzsche nos regala con la firma del conocimiento trágico, instintivo o sabiduría dionisiaca. El desarrollo de esta idea, que había quedado inconclusa, en *El nacimiento de la tragedia*, otorga, por sí misma, un valor formidable a la obra genovesa, pues en ella, se crea el mapa de este tipo de saber dionisiaco, que no niega la razón sino que la recupera fundiéndola con la vida, adornándola con atributos nuevos, como el placer por la conquista, el azar, la alegría, la condición experimental y provisional, el reconocimiento de su carácter ficcional y la enriquece con el aporte de la estrategia genealógica y con el enfoque del perspectivismo. En una palabra, *Aurora*, realiza la propuesta de un filósofo artista, de un Sócrates músico, de un filósofo para el cuál la razón y el instinto, no son dos polos extremos que se excluyen sino una misma fuerza que quiere vivir y afirmarse como voluntad de poder dionisiaca. El instinto como fuerza creadora alcanza en la ciencia trágica, lo que antes había logrado en el arte. Por lo

mismo, puede decirse que *Aurora*, simboliza ese punto de unión entre el arte y el conocimiento, en un sentido dionisiaco. Con ello, se supera aquella concepción metafísica de la experiencia dionisiaca presente en *El nacimiento de la tragedia*, debido a la influencia de Shopenhauer. Esto es, se deja atrás, aquella concepción que concibe la experiencia dionisiaca como una experiencia del uno metafísico, exclusivamente, a través de las formas sublimes del arte. Esa experiencia de lo dionisiaco había reducido el acceso a esa otra forma de experimentar el ser, a una experiencia mística de lo dionisiaco. En cambio, en *Aurora*, el acceso a esta experiencia del ser se abre del arte, al conocimiento y se expande a múltiples formas de vivir esta experiencia, al través del goce y del placer, como la alegría por lo próximo, la experiencia del error, del absurdo, del azar y las propias interpretaciones perspectivistas que revelan efectos del ser poco exploradas. Queremos decir, que en *Aurora*, no se tiene la impresión que experimentar el ser de otra manera, sea privativo de un individuo dotado de ciertas cualidades únicas y que, por lo mismo, sólo él pueda tener esa visión o intuición del uno. Al contrario, *Aurora*, parece decirnos el ser esta ahí y cualquiera que sea capaz de atreverse, a dejar en el armario sus prejuicios morales y metafísicos, puede tener una experiencia distinta del ser. En realidad, *Aurora*, es una invitación a quien viaja por ella, a atreverse a navegar por mares desconocidos y hacer cruzar el navío pirata de Fitzcarraldo por en medio de las selvas más distantes y hermosas.

Capítulo tercero

La última parte de este trabajo ha tenido como interés fundamental explorar la propuesta afirmativa de nuestro filósofo para experimentar la vida sanamente, reinventando al sí mismo y transvalorando los valores, desde una fuente de valoración dionisiaca, para producir al hombre que es puente entre el mañana y el pasado mañana.

Entre lo fundamental del capítulo esta la cuestión del tipo de solución que ve Nietzsche para recobrar la salud de la vida enferma. La salida que propone, de autoconstrucción del individuo libre, es una propuesta que abre una interesante discusión respecto a la relación del individuo con la comunidad. El tema es sugerente para ser abordado en aproximaciones posteriores. En *Aurora*, la idea de Nietzsche se ha inclinado hacia la reivindicación del sí mismo como el mejor camino para 'auxiliar' al otro. Pero, lo

que ha sido para nosotros valioso al ocuparnos del tema ha sido advertir que este tema es uno de los problemas abiertos que propone la lectura de *Aurora*. Y, en ese sentido, representa para nosotros una conclusión importante del trabajo, por lo mismo, con nuestro comentario, a esta problemática cerraremos, mas adelante, este epílogo.

Pero antes, queremos hacer mención de algunas ideas valiosas trabajadas en este capítulo último, y que también pueden considerarse concluyentes en esta investigación. Así pues, con el estudio de *Aurora*, se ha logrado aclarar el sentido en que Nietzsche maneja la idea de egoísmo sano, como forma específica de la vida que quiere afirmarse y la atención que presta a las formas del egoísmo que puede dañar, avanzando propuestas para prevenir sus excesos. También se ha podido responder a una de las interrogantes iniciales de este trabajo, respecto a la importancia que tiene para Nietzsche el presentar a su filosofía dionisiaca no nada más como un asunto puramente teórico sino de acción y de vida. Igualmente, en este capítulo se ha visto que la obra genovesa es el crisol donde Nietzsche prepara los rasgos centrales de los personajes del 'Zaratustra', llama la atención ver tejer a nuestro filósofo, muchas de las virtudes que aparecerán más tarde en esa obra. Y, también, es de destacar la insistencia del filósofo dionisiaco por reafirmar el valor de la alegría, como componente central de las naturalezas nobles que aman la vida y que anhelan, la perpetuación de este estado gozoso de la existencia humana. En cierta forma, y quizá sea el único acercamiento que aparece en *Aurora* a la idea del 'eterno retorno', pueda encontrarse precisamente, en esta afirmación de la alegría. Otro aspecto relevante hallado en la obra genovesa es el de la 'transvaloración', la cuál como se sabe, es el gran propósito de la filosofía de Nietzsche. Usualmente, se ha considerado que ésta se realiza en las obras de madurez del filósofo, pero es indiscutible que en *Aurora*, la 'transvaloración' es un elemento central, porque sin este cambio en la voluntad de poder, todo el trabajo de exploración y creación de los valores del 'tipo' noble no sería más que otra apuesta romántica para la edificación del ideal del hombre; en cambio, lo que da sentido, a la propuesta del 'tipo' de hombre mejor, es precisamente, que los valores que porta obedecen a una voluntad de poder que afirma la vida, en vez de negarla. Esto es, a la puesta en práctica de la 'transvaloración'.

Para terminar las conclusiones de esta tesis, vamos a ocuparnos brevemente del tema de la liberación del individuo y su contribución a la liberación del otro, y aunque es una problemática sólo apuntada en *Aurora*, su importancia salta a la vista y merece un momento de nuestra atención.

Algunas escuelas filosóficas del siglo XIX y XX, como el marxismo, entre otras, han tenido como preocupación fundamental, precisamente la cuestión de la liberación del hombre. La perspectiva desde la que lo han planteado es económica y social. En esa postura se ha considerado la necesidad de transformar las grandes estructuras económicas y sociales para abrir opciones para la reivindicación del hombre libre. Para ello, la participación del hombre, como sujeto activo y creador, es fundamental. El proceso de transformación social se ha visto como una acción coincidente entre los factores objetivos y subjetivos del acontecer histórico. Bajo un enfoque no dogmático de estas perspectivas, la construcción de un sujeto libre, autónomo y soberano, es condición del proceso liberador.

Ahora bien, lo que llama nuestra atención al concluir este estudio de Nietzsche en *Aurora*, es el haber observado en un discurso filosófico, en muchos sentidos, distinto y hasta opuesto al marxismo, un punto de confluencia con él. Esto es, su vocación emancipatoria. Ciertamente, el marxismo tal y como se ha interpretado y practicado en el mundo, puede considerarse desde la lectura de Nietzsche, como un caso del nihilismo reactivo, pero, ello no obsta, para pensar en el afán liberador tanto de Marx como de Nietzsche. El estudio de sus confluencias y diferencias es aún, una asignatura pendiente en nuestro vagar por la filosofía, y desde luego, no pretendemos abordarlo aquí. Sólo hemos hecho referencia al tema, en la medida que nos ha parecido que en Nietzsche, la cuestión de la liberación no es un problema secundario sino de primer orden. Ello, es lo que pudimos constatar, justamente, en el estudio de la reivindicación del sí mismo y del hombre noble creador. En las páginas correspondientes al tema, en el capítulo tercero de esta tesis, hemos insistido en la preocupación de Nietzsche por el 'otro'. La lectura de *Aurora*, sobre este problema, permitió ver que la reivindicación del egoísmo sano por el filósofo dionisiaco, esta encaminada, al menos en esta obra, a explorar una experiencia diferente para 'auxiliar' al otro. El hombre que se autoconstruye artísticamente, puede 'auxiliar' al otro, en tanto se convierte en modelo, que invita al 'otro' a seguir sus pasos, no en el sentido de imitarlo

sino de admirar y gozar de su belleza y creatividad, como un ser que ama la tierra y afirma la vida con sus luces y sombras. El hombre dionisiaco sabe de los dolores y sufrimientos de la existencia, pero no se derrumba frente a ellos. Es capaz de remontar la advertencia de Sileno, atreviéndose a vivir, navegando por todos los mares en busca de un rayo de alegría, que de sentido ha todo su ser y vivir. Ese 'tipo' de hombre que ama la vida porque sabe que vale la pena afirmarla y desear su eterna repetición, por un sólo instante de goce y de placer que pueda robarle. Es el 'tipo' de hombre que merece esta estirpe que somos. Por lo mismo, es un paradigma para los otros que también anhelan vivir y afirmarse. Y es un paradigma peculiar, un paradigma que para serlo, también tiene que afirmar su ocaso, su desaparición. Esta voluntad de ocaso del hombre dionisiaco hace de este 'tipo', un 'antitipo' y con ello, abre el horizonte para crear otro ideal. Un ideal que para serlo, tiene que perecer y renacer eternamente. Este aporte de la filosofía dionisiaca sería suficiente para estar en deuda perpetua con el pensador, que en su juventud escogió la profesión de filósofo, en vez de músico. Y sin embargo, terminó siendo un gran orquestador, un filósofo artista, un artista filósofo. Y, en ese sentido vale preguntar, ¿si este 'tipo' de hombre puede inventar una forma emancipatoria que no sólo lo abrace a el mismo sino que lo proyecte íntegramente hacia la emancipación social de la comunidad?, ¿querrá el hombre noble mejor descubrir en el espejo, la otra máscara de la emancipación humana social?, ¿querrá el hombre que es puente entre el mañana y el pasado mañana, ser también puente con lo que ha querido vivir y afirmarse colectivamente en el ayer y el hoy?, ¿querrá ese que es artista, que otros hombres sean como los vio Marx en su *Ideología Alemana*, "...hombres que, entre otras cosas, pintan...?, ¿querrá...?

BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V., "Nietzsche en español" en *Metapolítica*, Vol. 4, octubre/diciembre, México, 2000.
- A.A.V.V., "Perspectivas Nietzscheanas" en *www.nietzscheana.com.ar*, Internet, Mayo, 2002.
- Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*, FCE, México-Buenos Aires, 1983.
- Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- Deleuze, G., *Nietzsche*, Arena, Madrid, 2000.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *Rizoma (Introducción)*, Pre-textos, Valencia, 1977.
- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1982.
- Foucault, M., 'Nietzsche, la genealogía, la historia' en *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1980.
- González, Juliana, *El héroe en el alma*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1996.
- Heidegger, M., La frase de Nietzsche "Dios ha muerto", versión de internet, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos del Bosque*, Madrid, 1996, pp. 190-240.
- Heidegger, M., *Nietzsche. T.I y II*, Destino, Barcelona, 2001.
- Hopenhayn, M., *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- Janz, C. P., F., *Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Alianza, Madrid, 1994.
- Nietzsche, F., *Aurora*, Trad. Eduardo Knörr, EDAF, Madrid, 1996.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *Ecce homo*, Trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *El Anticristo*, Trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Monte Avila Editores, Caracas, 1985.
- Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, Edivisión-LIBSA, Madrid, 2000.

- Rivero, P., *Nietzsche. Verdad e Ilusión.*, Gerardo Villegas, México, 2000.
- Ross, W., F., *Nietzsche. El águila angustiada*, Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, México, 2001.
- Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1997.
- Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996.
- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 1998.