

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION  
POSTGRADO DE FILOSOFIA

FILOSOFIA Y METAFISICA EN *AURORA* DE F. NIETZSCHE

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Prof. Carlos E. Lantieri.  
Tutor: Prof. Marco Ortiz Palanques

Trabajo presentado para optar al  
Grado de Magister en Filosofia

**S E R B I U L A**  
Tulio Febres Cordero

MERIDA, ENERO DE 2002

DONACION

CC.RECONOCIMIENTO-NO COMPARTIR

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	2
<b>Capítulo I. La Filosofía en Aurora</b> .....	13
I.1 Introducción.....	13
I.2 El significado de Trieb y de Instinct en Nietzsche.....	15
I.3 La Filosofía.....	19
I.4 El filósofo puesto en cuestión.....	29
I.5 La cuestión moral en Filosofía.....	40
I.6 De la ausencia de camino.....	44
I.7 Filosofía y Ciencia.....	47
<b>Capítulo II. La Metafísica en Aurora</b> .....	53
II.1 Angustia y mundo suprasensible.....	53
II.2 La verdad, el error y la apariencia.....	64
II.3 La mirada falsa y la injusticia del hombre hacia las cosas: perspectivismo y subjetividad.....	72
<b>Conclusiones</b> .....	85
<b>Bibliografía</b> .....	93

## RESUMEN

Esta investigación pretende poner de relieve un importante período de la meditación nietzscheana sobre el ser y el conocimiento del ser, poco trabajado en la literatura española. Se trata del período llamado por algunos autores "positivista". Si bien en el presente trabajo se crítica la adopción del término "positivista", no obstante, se resalta como el problema del conocimiento llena casi completamente este período del pensamiento de Nietzsche. Nietzsche, quien en una carta había expresado sus deseos de doctorarse en filosofía con una tesis sobre Kant, rompe ahora, definitivamente con el filósofo de Königsberg. En efecto, en Kant se buscaba una legitimación y fundamentación de la metafísica por algún nuevo camino o método, ahora la crítica radical de Nietzsche ya no querrá seguir pensando los límites legítimos de la razón, pues, esta empresa suponía la confianza en las fuerzas de la razón y la fe en el hecho del conocimiento. Ello, para Nietzsche, sería igual que hablar de un criticismo basado en la seguridad de los criterios valorativos y en el manejo consciente de una unidad de método. En *Aurora* se deja ver ya, con especial acento, el esfuerzo en desvelar lo que impulsa a la forma metafísica de pensar, contemplando las causas a partir de las cuales ha surgido, y sin recaer en ninguna nueva instancia legitimadora de la misma. Esta investigación ambiciona poder mostrar los rasgos más importantes de lo que Nietzsche entendió por Filosofía y Metafísica en este período intelectualmente convulsionado y especialmente creativo del filósofo a través del hilo conductor del problema del conocimiento.

## Introducción

I. **¿Por qué Nietzsche?** Una pregunta insoslayable es aquella que versa sobre la escogencia del autor a estudiar. Y, aunque, sin duda, existen fundamentalmente motivaciones anímicas en cada cual que prefiguran o fijan esa selección a favor de un autor y no a favor de otro, existen también otras circunstancias en nosotros que nos permiten dar razón de esta escogencia. De manera tal, que a la pregunta ¿Por qué Nietzsche? Responderíamos dos cosas.

En *primer lugar*, porque dentro de la reflexión filosófica contemporánea es indudable la importancia que ha tenido el pensamiento de Nietzsche. Prueba de ello es que en el ámbito de la interpretación contemporánea de la metafísica, llevada a cabo por grandes figuras filosóficas como Karl Jasper, Martin Heidegger, Eugen Fink, Hans G. Gadamer, Nietzsche constituye el verdadero punto de inflexión a partir del cual es posible recrear un nuevo ámbito de interpretación del Ser en general y del ser del hombre en particular.

Las necesarias distinciones que el hombre vive hoy día en lo referente a una cada vez mayor ausencia de sentido es, lo que con toda seguridad, ha hecho que la filosofía actual vuelva su interés hacia este "descodificador de Occidente". Su permanente preocupación porque la filosofía tendiera a comprender la realidad vital del hombre desde sus inusitados postulados, le ha otorgado a Nietzsche el obsequio de la mirada de los más grandes trabajadores del filosofar de nuestro tiempo. Él es uno de los más interesantes intentos de

interrogar la estructura metafísica de Occidente. En este sentido, Nietzsche constituye el mejor pretexto para indagar el lugar que ocupa la pregunta por el hombre en el debate actual sobre el estado de la metafísica a la luz de uno de los más grandes desafíos que ésta ha enfrentado. Nos proponemos con este trabajo hacer una lectura de un texto nietzscheano, valga el comentario, muy poco trabajado, al menos en lengua española, desde el punto axial de la significación, que para nuestro ser de hombres pueda tener.

En *segundo lugar*, Nietzsche es la posibilidad más patente de un modo de pensar no estrictamente "filosófico" -si entendemos por "filosófico" el modo de pensar el ente con relación al ser fundado por Platón y Aristóteles- o, en todo caso, una amanecida de una actitud filosófica nueva, quizás sólo comparable con aquello que estaba en la base del modo de decir de los primeros filósofos griegos, a saber, el asombro ensordecedor ante el carácter vertiginoso del mundo, y la conciencia de una orfandad cósmica que sólo podría salvarse mirando cara a cara, sin subterfugios, sin falsas vanidades, pero sobre todo sin temor, aquel fondo aterrador que nos mira desde adentro, y cuyo símbolo es el abismo y el laberinto. De una manera desafiante, pendenciera y provocadora, Nietzsche intenta sacudirse las ataduras que suponen los rígidos esquemas de la filosofía académica, para instalarse y hablarnos desde un lugar que rebasa con mucho el horizonte de la limpia y pulcra racionalidad. Pero, rebasar no es obviar. En efecto, la racionalidad no es obviada por Nietzsche. Al contrario, es revalorizada por él en la medida en que es obligada a dialogar con la vida de una manera hasta ese momento inédita.

En este mismo orden de ideas, debemos resaltar que Nietzsche fue seleccionado como tema para este trabajo de grado, fundamentalmente, porque él constituye una importante referencia a lo que el hombre debe esperar del pensamiento. Nietzsche no espera de él verdades expresadas en proposiciones limpiamente implicadas unas con otras. Su criterio de verdad está marcado por el escenario sufriente de la confrontación interior con el dolor anímico y corporal que fue su vida y que, de algún modo, es la vida de todo hombre, toda vez que piense aquello que en rigor le compete. Su criterio es pues, un criterio transparentemente existencial y a la vez pragmático de la verdad, es decir, que un pensamiento tiene para él valor de verdad en la medida en que es suficientemente rico en perspectivas y, sobre todo, vivificante para poder oponer algo a la tiranía del dolor que de otra forma, obtendría para sí toda la atención, como es el caso de la propuesta cristiana y metafísica. Lo que nos llamó especialmente la atención al momento de emprender esta investigación, fue el hecho de que en Nietzsche en general, y en *Aurora* en particular, se agitan y se despliegan los pensamientos como distintas personas en un pugilato febril. Pero, para poder ver este espectáculo, Nietzsche pone un precio: En este ἄγων de luchas sucede que el espectador tiene también que luchar. Para Nietzsche, pensar es un acto de máxima intensidad emocional. Muy probablemente, pensar era para Nietzsche como sentir para nosotros. En él hay una invitación a no dejar que el ἄγων de los pensamientos se convierta en el "reflejo" de una única verdad o también en la tarea del filósofo profesional.

Finalmente, y especialmente sugestivo, es el modo como Nietzsche dispone de la propia vida, encontrando siempre en ella un motivo para pensar. La relación entre pensamiento y vida en Nietzsche es tan estrecha que podríamos afirmar que Nietzsche no escribió por el gusto de ser citado, sino, más bien, lo que busca es convertir su vida en un material apto para que su propio pensamiento lo cite: La vida es el *factum* primordial para Nietzsche y esta investigación pretende, hacer una lectura de lo que la filosofía y la metafísica, tal como se expresan en *Aurora*, significan para nuestro ser de hombres.

**II. ¿Por qué *Aurora*?** Así como intentamos dar cuenta de por qué se escogió a Nietzsche para este trabajo, otro tanto debe ser dicho acerca de por qué se tomó *Aurora* como texto.

El primer motivo surge después de haber realizado, desde hace ya algún tiempo, algunas investigaciones sobre Nietzsche y, en virtud de ellas, descubrimos en la extraña situación de que, al menos en español, es muy poco o casi nada lo que se ha escrito de manera temática sobre este periodo de Nietzsche y en particular sobre *Aurora*. Salvo el trabajo realizado por los traductores y prologuistas de las versiones hechas en español, todo lo demás se encuentra disperso en comentarios ocasionales en libros que abrigan una comprensión de la obra, pero, que, o bien acusan una mirada de carácter general sobre su obra, o bien tienen como tema algún aspecto de la obra en particular a propósito de la cual citan o trabajan pasajes de *Aurora*. Pese a esta carencia de bibliografía sobre este libro de Nietzsche, contamos con la

traducción que hizo Andrés Sánchez Pascual del libro de Eugen Fink *La Filosofía de Nietzsche* aparecido en español en 1966. Este libro contiene un capítulo, que bajo el título de *La ilustración de Nietzsche*, está dedicado a pensar, con gran profundidad e inteligencia, este periodo dentro del cual se encuentran *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *Ciencia Jovial*<sup>\*</sup>. Este libro es de gran valor para cualquier estudio de Nietzsche que se quiera realizar.

El segundo motivo estriba en el hecho de que *Aurora* es, sobre todo y fundamentalmente, un libro de transición y por esa misma razón, es un libro de gestación. En él se sugieren de un modo profundo, pero cifrado, algunos de los temas que Nietzsche desarrollará con más fuerza a partir del *Zaratustra*. En *Aurora* Nietzsche emprende su gran y verdadera apuesta, no sólo intelectual sino existencial también. Consciente de la creciente merma de sus fuerzas físicas, Nietzsche comienza a plasmar, con la premura de quien dialoga con la muerte, sus ideas fundamentales acerca de la moral, la religión, la metafísica y la ciencia, es decir, Nietzsche comienza a sentir como en ningún otro periodo el riesgo de existir: la vida, como dice Fink, se vuelve experimento<sup>\*\*</sup>. Estamos en presencia del periodo que más dificultades interpretativas ofrece al lector de Nietzsche.

**III. ¿Por qué filosofía y metafísica?** Estamos conscientes de la dificultad que significa tratar de decir en términos escolares aquello que Nietzsche se negó a decir de ese modo. Pero comprendiendo que Nietzsche se

---

\* Fink, Eugen. *La Filosofía de Nietzsche*. Alianza. Madrid. 1966. El capítulo en cuestión pp. 58- 84.

\*\* Op. cit. p. 73

concentra en desmontar los fundamentos mismos de toda creencia en la verdad, la moral y la ciencia, creemos hallar esos fundamentos cuestionados por él en aquello que la tradición filosófica occidental ha convenido llamar *metafísica*. Ésta, como una parte de un saber más general que es la filosofía, constituyó, decididamente, en la época de la redacción de *Aurora*, una de las principales angustias de la meditación nietzscheana. Ya desde 1873 con la escritura de *La Filosofía en la época Trágica de los Griegos*\* el asunto filosófico empieza a ponerse seriamente de manifiesto y eso sin contar, conque ya desde el año 1868, a la edad de 24 años, expresa que le gustaría doctorarse en filosofía con una tesis sobre Kant.

Esa es una de las razones por las que hemos decidido dedicar nuestro estudio a la filosofía y a la metafísica en Nietzsche. En segundo lugar, pero seguramente de más peso, está el hecho de que, en general, los esfuerzos de los estudiosos de Nietzsche en la actualidad prestan atención, casi exclusivamente, al perfil de Nietzsche como crítico de la moral y de la cultura. Bajo el dictamen de ese centro de interés, aquello que aparece como la columna y la base de la fundamentación teórica de aquello que él critica -la moral, la religión y la ciencia- permanece incólume.

No desdeñamos ese esfuerzo, pero, creemos que éste tiende a ser un caminar a ciegas hasta tanto no se haya confrontado la tarea de pensar la metafísica y la naturaleza del filosofar en Nietzsche. En este sentido, el estudio

---

\* Hay traducción española de Guillermo Teodoro Schuster. Ed. El Libro de Orfeo. Buenos Aires. 1994.

de lo que Nietzsche entiende por filosofía y metafísica en *Aurora*, los problemas con los cuales los relaciona, el modo como los trata, tiene, al menos para nosotros, un valor más allá del hecho de que nuestro trabajo pueda sumarse a la tan escasa bibliografía que existe sobre este tema. Es extraño en este sentido, que la crítica filosófica no revise con más insistencia y en esa dirección los textos de este periodo, sobretodo, porque en ellos está planteado uno de los más interesantes giros de la filosofía nietzscheana, lo cual constituye otro factor por el cual fue escogido este tema. Ese interesante giro consiste en interrogar, con un tipo de rigor que difícilmente se encuentre en otro periodo de Nietzsche, a qué ámbito pertenece la filosofía: ¿A la ciencia? O es, más bien, una forma de expresión creadora y artística de la vida.

Más riguroso y de más alcance sería una investigación sobre los textos que componen este periodo de Nietzsche, *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La Ciencia Jovial*, sobretodo, teniendo en cuenta los Fragmentos Póstumos de esa época, pero, eso supone una tarea de más largo aliento que desbordaría los límites de tiempo impuestos por los estudios de Maestría.

La filosofía, que antes era vista como un horizonte edificante abierto por la imaginación y no como una forma de saber estricta, ahora, con *Aurora*, sufre un giro radical: Ahora los propios esfuerzos del pensamiento han de ser forjados por la exactitud, que no tiene que ver con el pretendido sentido *positivista* con el que la crítica pretende calificar este periodo de Nietzsche, sino, más bien, con un riguroso examen sobre la relación entre lo que puede pensarse y lo que puede vivirse.

**IV. Consideraciones en torno a la metodología.** En la base de este trabajo está el esfuerzo de mantenerse ceñido a la lectura directa del texto, con las consultas ha que hubo lugar del texto original en alemán. Esta actitud supuso en nosotros el *dictum* del trabajo. Obligarse a mantener la mirada sólo sobre el texto resulta ser algo que tarde o temprano impele a tener que dialogar con el autor sin intermediarios y consecuentemente obligarse a tener que dialogar con aquellos fenómenos con los cuales él mismo dialogó.

En este trabajo que ahora presentamos, subyace una ordenación – necesariamente personal- de los pasajes de interés para nuestra investigación, a partir de los cuales nuestro texto fue surgiendo, de una manera tal, que si se suprimiera en él todo aquello que no es cita de Nietzsche, y quedara solamente un cuerpo de aforismos, estos por sí solos, cumplirían las veces de un ideoducto a través del cual se debía transitar.

Para llenar de contenido ese mapa que nos planteaban los distintos aforismos ya seleccionados y ordenados deliberadamente según nuestro canon personal, debimos preguntarnos en cada caso: ¿por qué Nietzsche dice esto? ¿Cuáles son las razones a favor de esto? ¿De qué recursos se vale para sostener lo que dice? Es a la luz de estas y otras interrogantes parecidas como se va dilatando la claridad y la precisión en el manejo de un texto filosófico y este ha sido el modo como hemos procedido.

Por otra parte, y para finalizar este apartado, debemos decir que investigar una determinada idea en el pensamiento todo de un autor –por ejemplo “La idea de hombre en Nietzsche” - conduce por una parte, en su

aspecto positivo, a revisar exhaustivamente la obra de ese autor, obteniendo de ello el merecido premio de haber rastreado el surgimiento de esa idea en ese autor. Pero, como aspecto negativo de ese tipo de investigación, está el hecho de que se puede perder la tensión que supone penetrar la inteligencia de un texto única y exclusivamente a partir de ese sólo texto. Y esa fue el razonamiento, en virtud del cual, decidimos trabajar sólo *Aurora*, obligándonos a decir y afirmar algo, no desde otros libros, sino tratando de hacerlo desde la misma matriz nietzscheana que engendró el conjunto de posturas, que en torno a la filosofía y a la metafísica, están expuestas en *Aurora*.

**V. En torno a la escritura y publicación de *Aurora*.** *Aurora* es un

libro compuesto de una serie de aforismos redactados entre febrero de 1880 y abril de 1881. Sin embargo, su hechura tuvo lugar, en rigor, en el año 1880 durante una época que los biógrafos de Nietzsche llaman con justicia su época de “filósofo errante”; tiempo en que Nietzsche vivió en ciudades que nunca jamás olvidaría: Venecia, Naumburg, Stresa, pero sobre todo, Génova: de hecho, *Aurora* es la gran aventura épica del Nietzsche de ese periodo que ya en varios lugares del libro deja ver su admiración por el gran almirante genovés. De ello da cuenta, años más tarde, en *Ecce Homo*:

Casi cada una de las frases de este libro está ideada, *pescada* en aquel caos de peñascos cercano a Génova, en el cual me encontraba solo y aún tenía secretos con el mar.\*

---

\* Traducción Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 1982. § 1. capítulo sobre *Aurora*.

La primera versión de *Aurora* (262 aforismos) fue dictada por Nietzsche a H. Köselitz (*Peter Gast*) en su estadía en Venecia y llevaba el título de *L' Ombra di Venecia*. El 25 de enero de 1881 Nietzsche envió una versión a Gast con el nombre *La reja del arado. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, un título, por otra parte, que expresaba una estrecha continuidad con los intereses de Nietzsche en las *Consideraciones Intempestivas*. A esta versión, Gast añadió un texto del *Rigveda* como epigrafe: "*Es giebt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchten haben*" ("Hay tantas auroras que todavía no han brillado"). Esa frase fue tan sugestiva a Nietzsche que terminó cambiando el título de la obra\*. Nietzsche se decide por *Morgenröte*, *Aurora*, y ya con este título, y de manera definitiva, *Aurora* apareció a finales de junio de 1881 en la edición de Erns Schmeizner en Chemnitz, solo dieciocho meses después de su anterior libro, *El viajero y su sombra*.

Para una profundización de los aspectos de la vida de Nietzsche durante el período de *Aurora*, remitimos al trabajo de Curt Paul Janz.: *Friedrich Nietzsche*. Editorial Alianza, Madrid 1985, tomo 3; también recomendamos el trabajo recientemente traducido al español de Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografía de su Pensamiento*. Tusquest Editores, Barcelona, 2001. Así mismo, la biografía de Nietzsche escrita por Werner Ross, *Nietzsche. El águila angustiada*. Editorial Paidós. Barcelona. 1994. Traducción a cargo de Ramón Hervás. El trabajo de Ivo Frenzel, editado por Salvat. Barcelona. 1984 y traducido por Rosa Pilar Blanco, es rico en muchos otros aspectos y bastante

---

\* Idem. Véase también la nota # 122 de Andrés Sánchez Pascual en esa misma edición.

profundo, si tomamos en cuenta su brevedad, pero, no nos proporciona, en rigor, mayores detalles sobre *Aurora* y su contexto que los trabajos biográficos mencionados anteriormente.

Finalmente, hemos escogido como texto en español la versión de Eduardo Knörr, de editorial Edaf. Madrid. 1996. y cotejado, cada vez que el texto en español ofrecía dificultades, el texto original en alemán. Con este fin tuvimos siempre a mano el texto de *Aurora* en la *Kritische Studienausgabe KSA 3: Morgenröte*, de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, editado por Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlín/New York, 1999.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## LA FILOSOFÍA EN AURORA

**I.1. Introducción.** Lo que la palabra "filosofía" signifique, una vez que se la ve desde Nietzsche, debe ser el resultado de una lectura de ella como encubridora de los más distintos "impulsos" personales. No significa que la filosofía esté soterrada. La filosofía no se esconde; ella pasa por ser una declaración que siente en sí misma la más firme autenticidad de las voces, sentires y convicciones de todos los que en ella han sido. Tampoco es oscura, como se desprende del hecho de que dicese la auténtica apoderada de la *ratio*. Pero, en realidad, vista desde Nietzsche, su orgulloso brillo y claridad de sentido, aquello que la convirtió en un saber perenne, se descubre como la "traducción en razón de un continuo impulso" que busca hacer que sólo lo más placentero y soportable (zuträglichsten) aparezca como lo más digno de ser pensado. De esta manera, consciente o inconscientemente, lo soportable ha sido investido con la dignidad del valor: lo soportable se ha convertido en lo más valioso y, con ello, lo más digno de ser pensado es, en realidad, lo más digno de ser protegido.

Siempre se ha vendido, como una mercancía fácil de encontrar, la idea de que la filosofía es una y la misma. Desde el punto de vista del trasfondo más grave y proverbial de lo que se ha llamado filosofía, ello tiene una importancia decisiva, toda vez que asigna a la filosofía como saber un carácter de totalidad y sentido, asimilando en el mismo cauce los errores y aciertos de una historia que finalmente, según se ha supuesto, debe conducir a una

cabalidad del saber buscado. En una tradición, en la que las apuestas más radicales se hacen en torno a una ruleta que no termina de detenerse, y cuyo resultado siempre añorado es el desciframiento del contenido último de la palabra "sophia", no sólo la cuestión de la unidad y continuidad, sino también la noción de finalidad, es lo único que procura el sentimiento de que este grave juego no sea inconsistente, y descubrimos así en la mirada del apostador derrotado. A todo esto, cabe preguntar ¿qué razones se pueden considerar a favor de la tesis según la cual la filosofía es algo que goza de unidad, continuidad y finalidad? ¿Qué derecho asiste a la filosofía para declararse la más digna expedicionaria de los fines últimos del saber y del conocimiento acerca del todo de lo ente? Si tal declaración se hace partiendo del hecho de que ella es una y la misma cosa siempre en medio de la diversidad pluralísima de su historia, Nietzsche pregunta en el § 553: "¿Adónde quiere ir toda la filosofía con todos sus rodeos? ¿Hace algo que no sea traducir en razón un continuo e intenso impulso?".

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

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

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

**I. 2. El significado de *Trieb* y de *Instinct* en Nietzsche.** Resulta que al examinar las distintas traducciones de *Aurora* al español \*, uno se encuentra con el problema de que los traductores unas veces adoptan indistintamente, y sin un criterio que lo justifique, la palabra "instinto" y, otras veces la palabra "impulso", para lo que en alemán Nietzsche coloca unas veces bajo la palabra *Trieb* y otras veces bajo la palabra *Instinkt*. Tal circunstancia nos mueve a la consideración de que, la utilización, por parte de Nietzsche, de estos dos términos deja ver una dificultad en la que él mismo se encontraba al tratar de expresar matices de una misma idea fundamental. El problema radica en la sospechosa resolución de los traductores de utilizar dos palabras en español para traducir lo que Nietzsche pone como un mismo concepto, es decir, toman la palabra *Trieb* y la traducen unas veces como "impulso" y otras como "instinto" y la misma suerte corre la palabra *Instinct*. Es frecuente en la historia de la traducción de los textos de Nietzsche al español la utilización no sólo de "instinto" e "impulso" sino también de "pulsión" e incluso, "tendencia". Todas

ellas, *mutatis mutandis*, con una fuerte carga significativa que refiere la idea de "propensión a" algo determinado.

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

---

\* Para esta investigación se revisaron las siguientes ediciones: 1) Editores Mexicanos Unidos. México. 1985. Traductor desconocido.. 2) Editorial Visión. Barcelona. 1985. Traducción: Enrique Eidelstein. 3)

En lo que respecta a la presente investigación, es insoslayable tomar una determinación respecto a cómo vamos a traducir esa palabra. Así, se decide interpretar *Trieb* como *impulso* e *Instinct* como *instinto*. Tal determinación se hace en función del uso que Nietzsche hace de ellos en el § 553, intitulado *Por rodeos*, porque, aunque no sea ni la primera ni la única vez que los menciona, sí es el único, al menos en *Aurora*, en que los menciona con motivo de lo que él considera como filosofía. A tal efecto, se transcriben los pasajes de interés. El primero, en el que el término *Trieb* es traducido, una vez como "impulso" y otra como "instinto":

*"Wohin will diese ganze Philosophie mit allen ihren Umwegen? Thut sie mehr, als einen stäten und starken Trieb gleichsam in Vernunft zu übersetzen, einen Trieb nach milder Sonne..."*

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

Un segundo pasaje, en donde se utiliza el término *Instinct* y éste se traduce como "instinto":

*Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist?*

A lo que el traductor coloca: "¿Una filosofía que en el fondo es el instinto de una dieta personal?".

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

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

"*Instinct*", por su parte, designa, como se dejó ver anteriormente, una potencia fundamental. En vez de muchos *Triebe*, se habla aquí de un principio originario y fundamental cuya más importante característica es su carácter abismal (*abgrundtief*) y profundo (*Tiefe*). El horizonte en el cual debe pensarse

*Instinct* es el horizonte de *physis*. *Instinct*, como *physis*, es el lugar de lo que funda, es el fundamento y condición de posibilidad de todo *Trieb*. Así es como, por ejemplo, hay que entender lo apolíneo y lo dionisiaco: como *impulsos* artísticos cuya germinación se produce en el *Instinct* fundamental, la naturaleza. La primera concepción de *Instinct* en Nietzsche es, sin duda alguna, naturalista y, en función de esta clara raigambre “naturalista”, se ha convenido en la presente investigación adoptar la palabra “instinto” para traducir el “*Instinct*” utilizado por Nietzsche. De esta manera, en lo que sigue, se entenderá *Instinct* como instinto y *Trieb* como impulso.

**I. 3. La Filosofía.** La filosofía es, en general, la búsqueda de un tipo de saber. ¿Cuál es el contenido de ese saber? Esta pregunta nos coloca en la mirada de ella como el despliegue, a través del tiempo, de una angustia fundamental que se niega a darnos respuestas totalizadoras y definitivas. Cada filósofo, un capítulo de la historia de esa angustia; toda ella, el texto que espera las respuestas a las grandes preguntas acerca del hombre, del mundo y de la vida. Como en un candelabro, los filósofos arden y se consumen como velas aisladas. Su extinción y brillo es algo que sólo le compete a cada quien y, sin embargo, un brazo de plata o de oro lo recupera en la conciencia de que forma parte de algo mayor, algo que lo empuja y a la vez lo hala. “¡Debo conocer la verdad!” se dice a sí mismo el filósofo, al mismo tiempo que un extraño temblor de origen desconocido lo invita a voltear la mirada hacia atrás y contemplar con estupor la amplia y silenciosa galería de filósofos, buscadores de la verdad,

exploradores muertos todos del hambre de verdad de todos los siglos. En esa galería se deja sentir la presencia imponentemente silenciosa de la razón.

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

Cuando Nietzsche sostiene que la filosofía no hace otra cosa que "traducir en razón un continuo e intenso impulso", la razón no vendrá a ser otra cosa sino la intérprete de los impulsos, o para decirlo mejor, la filosofía se modela sobre la base de un lenguaje racional que intenta comprender los impulsos o, en todo caso, "un continuo e intenso impulso".

Las circunstancias que hicieron a la razón distinguirse como un asunto constitutiva y estructuralmente distinto del horizonte volitivo, léase impulsos y afectos, sugieren la idea de que la traducción de una cosa en otra requiere una cierta fijación de criterios que sirvan como pauta de validez de dicha traducción. Además, este problema resulta interesante, pues, deja ver a Nietzsche no muy distante de filósofos como Platón. El pensamiento de Nietzsche, aunque conducente a una dirección contraria a la de Platón, es un pensamiento profundamente deudor de aquel, en la medida en que fue el filósofo ateniense (recuérdese *Fedón* y libro VI y VII de *República*) el que, por primera vez de un modo tan consistente, avistó la problemática de la relación entre cuerpo y alma con motivo del carácter de verdad o apariencia de la verdad del ente y, con ello,

sentó las bases de la discusión de lo que ahora, vemos que ocupó buena parte de las angustias del pensador Nietzsche, a saber, el problema de la relación entre razón y naturaleza (universo de lo instintivo). Al igual que Platón, Nietzsche también fija la mirada en este problema central, incluso de una manera que tiene como punto de partida un diálogo "destructivo" con el enfoque de Platón. En este particular, Nietzsche no es, en rigor, muy distinto de la muy vilipendiada por él tradición filosófica occidental, al menos, en lo que respecta a este periodo de su pensamiento. No se puede ser desprevenido respecto al hecho de que quizás, aún hoy, las anchas espaldas de Platón estén sosteniendo las miradas de todos aquellos que procuran descifrar el tenso maridaje entre razón e instinto, ya en el hombre (entendido como *impulso*) ya en la sociedad, ya en el mundo.

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

Como se sabe, sólo pueden traducirse cosas cuyas naturalezas no difieran tanto entre sí como para que se instale entre ellas la imposibilidad total y absoluta de una cierta analogía. Así, se intenta traducir en el papel el triángulo pensado, o un vocablo de una lengua a otra, o la combustión en energía motriz y así otras cosas semejantes. Pero no se puede traducir un círculo en cuadrado o el oro en plata, porque sus naturalezas son demasiado distintas.

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

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

Podría pensarse, entonces, que Nietzsche pudo haber llegado a pensar que la razón que traduce un impulso es, ella misma, otro impulso. Saber si la razón ejecuta dicha traducción, a sabiendas o no de lo que está haciendo, es cosa que pertenece a la compleja fisiología de los impulsos en la cual no es

prudente sumergirse en este momento. Importa ahora, saber cuál es ese impulso que la razón traduce, cuestión que veremos de seguidas.

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

En efecto, conceptos como "verdad", "ser", "unidad", "finalidad", "objetividad", "eternidad", etc., son considerados como la manifestación de las principales angustias que "vive" el filosofar. Tales conceptos, a pesar de dejar ver o intentar que se vea en ellos una verdadera, auténtica y por ello legítima angustia, todos ellos, a pesar del desasosiego que producen por la imposibilidad de alcanzarlos, hacen de la existencia un asunto soportable. Porque en el peor de los casos, convencido el filosofar de que en esta vida sensorial y falaz, nada cierto, acabado y verdadero va a encontrar, hace de la

vida un μετα-οδος , un camino, más allá del cual el buscado premio será obtenido. Este es, al menos, el sentido de todas las filosofías partidarias de la preeminencia de lo suprasensible, filosofías que se hacen eco de aquella otra muy respetable filosofía que sostenía que la filosofía es "una preparación para la muerte" y que después de ella, el alma, "a solas consigo misma", contemplaría la verdad en la Idea del Bien en sí. Por más grave y digna que se haya mostrado tal filosofía, con ella, lo único que se ha logrado, según el parecer de Nietzsche, es diseñar una arquitectura anímica para superar -más bien, matar- la muerte, y alcanzar "la verdad", verdad que a todas luces, desde la perspectiva de Nietzsche, sería sólo *una* verdad; una verdad, por cierto, no ontológica o científica, sino moralizante y que extiende su validez no sólo al hombre sino al mundo, el cual sería movido también por su fuerza. Pero, todo ello, en fin, y según Nietzsche, sólo como resultado único y exclusivo de un tipo de verdad.

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

mirada, la unidad de lo real estalla en un *siendo* cuya comprensión es más bien caleidoscópica.

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

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

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

La otrora gran virtud de la filosofía que era, según el § 58, haber logrado "la victoria de la razón sobre los afectos" (*Sieg der Vernunft über den Affect*) es, ahora, cobijada bajo el signo de la sospecha. La fundamentación de esta sospecha es que, para Nietzsche, Vernunft es un impulso, que, por el hecho de que posea un cierto y distinguido rango en la escala de los impulsos, no deja por ello de ser eso, un impulso. ¿Qué es lo que sucede en los laboratorios de los impulsos cuando Vernunft triunfa sobre den Affect? ¿Qué es lo que hay

detrás de ese hecho? Nietzsche no niega tal triunfo, pero, su preocupación no es tanto que eso haya sido así, cuanto la ignorancia de los motivos impulsores de ese proyecto y, también, con qué derecho la filosofía se siente llamada a mantener perennemente ese triunfo. Sucede que lo que Nietzsche sospecha es que, producto de aquel proyecto, el hombre ha puesto a gobernar a la razón sobre los demás impulsos para luego, olvidar que fue él mismo quien la coronó y entonces ella, legitimada por el olvido, se autoimpondría con carácter despótico sobre el resto de los impulsos. En medio de su reinado, la razón no puede entender cómo y por qué, habiendo logrado tan "aplastante" triunfo sobre los afectos, el hombre, cada vez que puede, después de sutiles elucubraciones intelectuales, se separa de ella y da tribuna a cualquier otra cantidad de impulsos. Al parecer, la lucha entre los impulsos no es cosa en absoluto sencilla. Tal lucha no pretende reconocer al final a ningún señor; es una lucha cuya lógica es la afirmación de la multiplicidad y plurivalencia del sentido. Una lucha que, por demás está decirlo, tiene por sede al hombre: Así lo afirma Nietzsche en el § 109

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

*presupone que hay otro impulso igual o más violento, y que es inminente una lucha en la que nuestro intelecto debe tomar parte”.*

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

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

refutada la homogeneidad de la sustancia, idea carísima a la filosofía occidental.

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

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

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

La filosofía como *Erkenntnistrieb* pone en evidencia la pérdida de una mirada; la mirada de una comprensión más instintiva de un fondo primordial. En vez de ello, la filosofía, según Nietzsche, parece haber fundado y sostenido una especie de "calculabilidad" es decir, un engaño de la naturaleza. Aquello que está aquí de fondo es la oposición entre *physis*, generadora de instintos primordiales, fecundos y auténticos por un lado, y por el otro, el universo de lo

arbitrario, de la razón que impone reglas con sus sinuosas intencionalidades de imposición de formas y determinaciones.

#### I.4. El Filósofo puesto en cuestión

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

Tal como se verá de seguidas, Nietzsche afirma en el citado párrafo, que el filósofo es una especie de contemplativo en el que concurren energías (Kräfte) religiosas y artísticas, y la razón que lo distingue de los tipos de energía religiosa y artística es el hecho de dejar espacio a un tercer elemento que es la dialéctica, la demostración. En ese lugar, dice Nietzsche del filósofo que éste es:

*una especie en la que concurren energías religiosas y artísticas, pero que lo hacen dejando espacio a un tercer elemento, lo dialéctico, el placer por la demostración, han sido [ellos, los filósofos] los autores de males al estilo de los males de los religiosos y los artistas; y por añadidura, con su inclinación dialéctica han infligido aburrimiento a muchos hombres; pero su número ha sido siempre muy reducido.*

Aunque se muestren imperiosas las preguntas, primero, por aquello a lo que se refiere Nietzsche cuando habla de "tipos de energías religiosas y artísticas", y segundo, por aquello que entiende por "contemplación", cuando distingue en otro lugar del mismo párrafo la "*vita contemplativa*" de la "*vita activa*", préstese atención a lo más destacado de este párrafo, a saber, el hecho de que aquello que distingue al filósofo es la naturaleza demostrativa a que aspira su saber.

La satisfacción de esta nueva exigencia –la de la demostración– se convirtió en la ambición del filósofo. La codicia ilimitada y el júbilo por ser el "descifrador del mundo" hizo que la filosofía se convirtiera, según el § 547, en "una especie de pugna sublime por el dominio tiránico del espíritu". Late aquí, sólo que de manera cifrada, una historia de la filosofía en tono nietzscheano. El filósofo es cosa que nace de elementos religiosos y artísticos y que se distingue en parte de lo que le precede gracias a la revolución que supone el hecho de querer "demostrar".

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

Si pudiera arriesgarse una mirada a la fenomenología de estos cambios acontecidos en la llamada "*vita contemplativa*", se podría entender un poco mejor en qué consisten dichos cambios. Se ha dicho "fenomenología de los cambios" en virtud de que los mundos en que vivimos se nos dan en forma

obvia, nada problemática y se hace necesario, por tanto, interrogar las condiciones que los hacen posibles. En este sentido se debe preguntar en qué consiste el cambio de actitud del hombre contemplativo para que de un horizonte de comprensión marcado, primero por la religión y el arte se suceda el horizonte de comprensión filosófico.

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

Aunque la expresión “condiciones de la posibilidad” tenga su procedencia en Kant, ella es apropiada por cuanto quiere significar aquello que está en el

fondo de la distinción entre religión, arte y filosofía, aquello que ya Aristóteles designó con el nombre de *arché* y que los latinos tradujeron *principium*. Es, pues, la pregunta que indaga sobre los *principia* la que hace al hombre rebasar lo dado al ir hacia las cosas y regresar de ellas en la captación del ente como él se muestra.

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

El carácter de verdad al que aspira el filosofar no conduce, al menos en la presente investigación, a la afirmación de que la filosofía vendría a ser la única perfección posible. Antes bien, la filosofía no abarca todas las posibilidades espirituales ni tampoco, quizás, las más excelsas. Se quiera o no, Grecia marcó la pauta y ha conducido, en la dirección abierta por ella, a todo lo que ha sido filosofía. Tal dirección supuso el hecho de que para toda posible inteligencia mutua era necesario, no sólo “mostrar” (*δεικνυμι*) sino también “demostrar” (*απο-δεικνυμι*), lo que quiere decir que fijaba la investigación tal como ella la entendía, como la posibilidad más auténtica e inteligible de mostrar algo.

Dentro de este abanico de posibilidades espirituales, el filósofo intenta llevar a cabo con el mayor nivel de autenticidad y pulcritud posible su tarea que, a que dudar, tiene que ver con el impulso que lo mueve, con lo que para él se presenta como una exigencia existencial en términos radicales, a saber, la verdad.

· **Los dos impulsos fundamentales.** Sucede con la verdad algo que Nietzsche pudo auscultar detenidamente: el filósofo se enfrenta a la fatigosa tarea de buscar la verdad, cuestión ante la cual termina sucumbiendo a uno de los dos impulsos que jalonan, determinan y marcan el ánimo de quien se enfrenta a tal tarea: o bien colapsa en el intento de ser fiel a un universo de “hechos probados” y busca, en consecuencia, una salida acomodaticia para sobrevivir a su naufragio, o bien, lleva a cabo su designio personal de filosofar a cualquier precio, incluso si ese precio es la vida misma. Aunque Nietzsche extiende su respeto sobre este último, en cualquiera de los dos casos ve Nietzsche la insólita perversión de la vida por la inteligencia humana.

*En el primer caso, el filósofo incurre, según afirma Nietzsche en el § 59, en el mismo tipo de insinceridad que el cristiano cuando creyendo liberar al hombre de la carga que suponen las exigencias morales, muestra un camino más corto hacia la perfección.*

*“Algunos filósofos creyeron desembarazarse de la laboriosa y aburrida dialéctica y de la recopilación de hechos rigurosamente probados y remitieron a un ‘real camino hacia la verdad’. Ambas veces (con el cristianismo y la filosofía) fue un error. Pero también una gran*

*confortación para los extenuados y para quienes desesperan en el desierto"*

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

La desesperación, surge primeramente, cuando se haya buscado un "sentido" a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. La desesperación es, entonces, la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del "en vano", la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con alguna cosa; la vergüenza de sí mismo como si se hubiera mentido a sí mismo demasiado tiempo. En segundo lugar y debido al hecho de no conseguir descubrir una unidad organizadora del todo, el hombre, pese a que "ha aplicado una sistematización, incluso una organización en todo suceder", reconoce no poder penetrar la estructura del mundo: adviene aquí la conmoción. El tercero, lo que convenimos en llamar la "orfandad", es el sentimiento de estar arrojado en un mundo laberínticamente incomprensible, pues, dadas las dos consideraciones anteriores, el filósofo concluye que no se llega a nada con el devenir y que "bajo todos los devenires no gobierna ninguna gran unidad en la

que el individuo pueda sumergirse por completo y que le confirmara su puesto como hombre en el cosmos, pero, la intemperie lo azota cruelmente y él ya no puede dar cuenta ni de sí mismo ni del mundo, y menos aún de la vida.

Desesperación, conmoción y orfandad son los estados psicológicos que podría pensarse vio Nietzsche cuando describió al filósofo creando un 'real camino hacia la verdad' como confortación. Lo importante de estos tres estados psicológicos que se han mencionado, es lo que ellos tienen en común y que constituye, quizás, la causa matriz de lo que Nietzsche entenderá posteriormente como nihilismo, esto es, el hecho de que ellos tres son el resultado anímico de haber presumido que la razón era el indiscutible camino hacia la verdad. Es por ello que Nietzsche dirá en *Voluntad de Poder*:

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*...La creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio\*\**

En todo *Aurora*, Nietzsche insiste con gran vehemencia en denunciar la aspiración del filósofo de alcanzar conceptos últimos, ideas infalibles, categorías eternas. Y esta tendencia a no querer poseer nada que no sea certidumbre absoluta es, para Nietzsche, una clara reminiscencia teológica en filosofía, es por ello que dice que el filósofo es "una especie en la que concurren energías religiosas". En esta situación, el filósofo, preso de la herencia teológica, disfraza, para su confortación, los impulsos y pasiones

con el manto de la razón, cuando, en realidad, sus opiniones nacen de las pasiones y, por una especie de alquimia cuyo fundamento es la pereza, transmuta esas pasiones, primero, en opiniones y luego, en convicciones perfectamente cristalizadas negando así el carácter mudable, errante y nómada que está en la base, según Nietzsche; del verdadero filósofo.

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

*Si se compara a Kant y Schopenhauer con Platón, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, fijándonos en sus almas, no en su intelecto: los pensadores mencionados en primer lugar están en desventaja: sus ideas no componen*

---

\* Voluntad de Poderío. Edaf. Madrid. 1978. p. 37. Traducción Dolores Castrillo Mirat.

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

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

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

Quiere el filósofo que su vida se desarrolle en una unidad, pero, a despecho de él, esa unidad, artificiosamente diseñada por él, abriga escondidamente una multiplicidad de posibilidades. Esa unidad esconde, pues, una dimensión embriagante y vertiginosa de posibilidades que subsisten en una unidad ficticia y que muestran su rostro al hombre en una danza caleidoscópica de gestos fugitivos. El filósofo criticado por Nietzsche vive en un fanal inexpugnable que retiene celosamente el sentido de una vida que él ya no puede sostener. Y el hombre sufre, porque su ser es un

ser en conato permanente que vive llenando todas las formas sin detenerse en ninguna. Su vida está marcada por la angustia de no querer mirar la mirada ausente que lo mira desde adentro, es el vacío de vida lo que lo carcome, es la nada, es, en fin, el silencio. La filosofía, proverbialmente vista como una de las creaciones más fecundas del hombre, pasa a ser, desde la perspectiva de Nietzsche, un terreno lábil en donde la vida es sólo el pretexto para la construcción de monumentales sistemas carentes de pasión, y por ello, según Nietzsche, carentes también de honradez.

La "ética de la verdad" preconizada por la filosofía académica es transmutada por Nietzsche en una ética que más bien habría que llamarla "ética de la honradez". Sobre la honradez, -esa virtud que no aparece ni entre las virtudes socráticas ni entre las virtudes cristianas- dice Nietzsche en el § 456:

*La honradez: ésta es una de las virtudes más jóvenes, insuficientemente madura, a menudo confundida y desconocida, apenas consciente de sí misma, algo en devenir, que podemos fomentar o inhibir según sea nuestro espíritu.*

Ser honrado es para Nietzsche, reconocer que la oposición entre unos modos de pensamiento y otros no es signo de la verdad de unos y la falsedad de otros. Es expresión de ópticas distintas, de puntos de vista alternativos. Ser honrado supone entonces, manejarse con modos alternativos de pensar, lo cual ensancha las posibilidades del filósofo,

expande el alcance de su mirada y la penetración de sus ideas. La elección de un sólo modo de pensar pondría en evidencia el espíritu de secta, de escuela, es el espíritu petrificado, es, en suma, lo que Nietzsche llama egipcismo\* . La historia de la filosofía no es sino el espectáculo de la aparición sucesiva de puntos de vista que se autoproclamaron sistemas verdaderos, con exclusión absoluta de los otros: unos cuestionan a otros, unos aseguran superar a los otros, desplazándolos, sustituyéndolos. Toda la historia de la filosofía estaría atrapada por la ilusión de verdad. Unos y otros andan decretando errores y falsedades en todo lo que no se asemeje a sus respectivas ópticas. Pero, ¿Qué puede significar la "verdad" para el filósofo del ideal nietzscheano? Nada, no significaría nada, salvo la muerte de la inquietud.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**I. 5. La cuestión moral en filosofía.** Conocer el valor de la moral para Nietzsche es cosa que arroja mucha claridad sobre el carácter crítico de su filosofía. Para él, los filósofos, en general, han caído bajo la seducción de la moral y se han entregado a su gran poder de seducción como lo denuncia el § 3:

*Desde siempre, desde que en el mundo existe la palabra y la persuasión, la moral se ha revelado como la maestra suprema de la*

---

\* El *egipcismo* es la tendencia a la permanencia estática, a la intemporalidad, a la petrificación. Un ejemplo de él es el § 323 de *Opiniones y sentencias diversas*: "cuando un pueblo tiene muchas cosas fijas, ello es prueba de que quiere petrificarse y de que le gustaría convertirse del todo en un *monumento*: como ocurrió, a partir de un determinado momento, con el mundo *egipcio*".

*seducción –y por cuanto nos atañe a nosotros los filósofos, como la auténtica Circe de los filósofos*

Nietzsche pregunta en el mismo lugar:

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

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

de niño”, sus “primeros ejercicios de caligrafía filosófica” que fueron dedicados al problema del origen del mal, como bien lo señala Curt Paul Janz en el tomo primero de su biografía de Nietzsche\*

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

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

Respecto al problema de cómo la moral mueve y orienta el pensamiento filosófico, dos cosas dominan la crítica de Nietzsche. Primero, el hecho de que, en atención a la preeminencia del factor moral se sacrifiquen los rasgos substanciales de la vida (la inocencia, la espontaneidad, la salud que resulta de la fuerza); desde el punto de vista de Nietzsche, el carácter moralizante de la filosofía sólo puede producir sistemas fundados en la utilidad. Esa utilidad está directamente relacionada con los dos impulsos que mueven al “filósofo puesto en cuestión” antes explicados, o bien colapsa en el intento de ser fiel a un universo de “hechos probados” y busca, en consecuencia, una salida acomodaticia para

---

\* Janz, Curt Paul. Nietzsche. Ed. Alianza. Madrid. 1985. Vol. 3. P. 23.

sobrevivir a su naufragio, o bien, lleva a cabo su designio personal de filosofar a cualquier precio, incluso si ese precio es la vida misma. La "utilidad" es el concepto que está en el fondo de ellos. Nietzsche podría ser llamado el filósofo de la vida. A pesar de las serias y responsables exposiciones que hizo G. Brandes y que abrieron la filosofía de Nietzsche a la exposición pública\*, la filosofía de Nietzsche fue interpretada, sobre todo en los años que van desde su primigenia divulgación en cátedras universitarias hasta bien entrado el siglo pasado, como una filosofía capaz de celebrar las más viles atrocidades, cuando, en realidad, más que cuestionar los valores en sí, Nietzsche cuestiona los fundamentos sobre los cuales se sostienen los valores. Y los cuestiona por inauténticos desde una perspectiva vitalista. Dice Nietzsche en el § 103:

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

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

---

\* Brandes, Jorge. *Nietzsche (un estudio sobre el radicalismo aristocrático)*. Traducción José Liebermann.

tienen los filósofos? ¿Por qué Nietzsche verá en ella el signo molesto de una hipocresía útil?

La confianza en la moral obedece al sosiego que brinda la evidencia, esto es, el hecho de que los filósofos hayan considerado la moral como dada, y no como un problema, es decir, como su personal penuria, su tormento y su pasión, por esta razón dice Nietzsche en el § 253:

*triste es decirlo, dice Nietzsche, pero no hay cosa que haya que demostrar con más vigor y tenacidad que la evidencia. La mayoría de los hombres no tienen ojos para ella.*

Es por ello, que Nietzsche juzga la evidencia moral como un aluvión de la heredad que excluye toda posibilidad de duda, como un peso ajeno al hombre que sale incesantemente al encuentro de sí mismo, un peso impuesto por la fuerza de la tradición, algo independiente de él y que no es él, es un "tú debes" que intenta sojuzgar al "yo quiero" con una pretensión de verdad.

De lo anterior se desprende que Nietzsche no cuestiona toda moral, sólo cuestiona aquella moral que condena a la vida y que dice sostenerse gracias a la posesión de una verdad absoluta, única e inmutable.

**I. 6. De la ausencia de camino.** Aquello hacia donde los filósofos señalan un camino, según Nietzsche, no existe en absoluto. El sentido del filosofar es una quimera. Su naturaleza, sus límites y sus alcances deben

ser nuevamente fijados sobre la base de la configuración de un objeto de cuya consecución pueda al menos darse cuenta y el camino para acceder a él, un camino perfectamente transmisible y comunicable pensado, a su vez, en el entendido de que es el hombre el sediento, el famélico de comprensión acerca de sí mismo. En torno a la desolación y al vacío creados por la inconsistencia de los caminos y en torno al modo vanidoso y arbitrario con que imperan unos y otros, dice Nietzsche en el § 474 intitulado "Los únicos caminos":

*La dialéctica es el único camino para acceder al ser divino y tras el velo de la apariencia', afirma Platón tan jovial como apasionadamente, mientras Schopenhauer lo afirma de lo contrario de la dialéctica, y ninguno tiene razón. Porque no existe en absoluto aquello hacia donde nos quieren señalar un camino. Y todas las grandes pasiones de la humanidad, ¿no han sido hasta ahora pasiones para nada? ¿Y todas las jovialidades, jovialidades para nada?*

Quizás se cometa un error al pensar cosas para las que el texto no da fundamento y se vean más elementos en el texto de los que en realidad hay, pero, o bien las preguntas que cierran el párrafo antes citado están de más o bien Nietzsche debió ser un poco más explícito. Pues, a partir de esas interrogantes se podrían pensar dos cosas, una subsumida en la otra: la primera, que por la vía de la dialéctica todas las pasiones y jovialidades humanas se descubren infecundas en una nada de sentido y, como consecuencia de ello, lo segundo que puede ser pensado es que, si bien

por la dialéctica las pasiones y jovialidades no tienen sentido y sólo llegan a una nada, ello no significa que Nietzsche niegue la posibilidad misma de que las pasiones y jovialidades humanas tengan un sentido, sólo que avizorado en otro camino.

La filosofía, en este sentido, sí es, para Nietzsche, un saber y también es conocimiento pero, tanto uno como otro son horizontes que pueden ser movidos por impulsos disímiles. Aun cuando el impulso que moviera al filósofo fuera de un tipo tal que lo orientara con toda la honestidad que su ambición le permite, el filósofo, si adopta la vía que la tradición ha marcado como vía estrictamente racional, no hallará nada que corresponda a su honestidad impulsadora. Le sucederá lo que al artista, que al tinter todas las cosas con algunos grados más o menos de oscuridad de lo que son. Él mira la realidad y la oscurece en el cuadro, juega con la luz y las sombras sin dejar de darse cuenta que, en realidad, para él la claridad sólo existe para multiplicar el espanto y dejar entrever en las cosas más horror del que tienen. Así, para Nietzsche la claridad a la que debe aspirar el filósofo debe ser de un talante tal que le permita ver en el mundo, en la vida y en el delimitado horizonte de su existencia junto con su problemática participación en el ser de las cosas, no lo que él quiere ver, sino la escandalosa problematicidad de un todo cuyo sentido es abiertamente incognoscible.

**I. 7. Filosofía y ciencia.** En *Aurora* no es dada una definición puntual de ciencia a partir de la cual se pueda precisar qué entiende Nietzsche cuando usa esa palabra. Lo que hace es más bien caracterizarla (§ 43, 48, 195, 424), evidenciar los impulsos que la componen (§ 41, 424, 450) examinar su relación con la filosofía (§ 427, 547), con el arte (§ 6, 550, 433), con la *vita activa* (§ 41), con Dios (§ 93) sólo para nombrar algunos de los tópicos con los que aparece relacionado el tema de la ciencia en este texto de Nietzsche. De manera que, en virtud de la ausencia de una definición, todo esfuerzo por entender qué es ciencia en *Aurora* de Nietzsche supone, al mismo tiempo, un esfuerzo orientado a mirar a partir de lo fragmentario la importancia de un horizonte que no se muestra de manera unitaria. En atención a esa particular circunstancia, en la que no se nos ofrece un punto de partida más o menos definido, arriesgaremos una definición provisional de ciencia con el fin de hallar un mínimo indicio que nos permita unificar los distintos momentos en que en el libro Nietzsche piensa la ciencia. Este indicio o hilo conductor provisional debe intentar marchar, según nuestro parecer, paralelamente con el que sospechamos es el hilo conductor de la meditación sobre la ciencia en este libro de Nietzsche, a saber, la relación problemática entre ciencia y vida.

La ciencia, podría decirse, es un tipo de saber heredero de la finalidad filosófica clásica. Tal finalidad consiste en ofrecer al hombre una forma de existencia en que la vida, sin otras ataduras que las reglas

derivadas de la razón, produzca teorías que coloquen en una relación de copertenencia la comprensión filosófica del ser y el conocimiento objetivo del contenido. La ciencia se distinguiría de la filosofía gracias a que aspira el cumplimiento de un conocimiento del "es" como expresión "objetiva" y determinada del ser en cada ente.

Entonces, por de pronto, frente a estas cosas que han sido dichas de manera tentativa con el objeto de iniciar la exploración sobre la ciencia, vemos dos momentos claves del hacer propio de la ciencia: por un lado, la sujeción a reglas derivadas de la razón y, por otro lado, la aspiración de confrontar la realidad, y que esa confrontación tenga un nivel de máxima objetividad. Esos dos momentos constitutivos de ella nos dan pie para iniciar una cierta comprensión del diálogo de Nietzsche con la ciencia, no sin antes agregar, que todo este examen de la ciencia se desarrolla en una inusual atmósfera dentro de la cual, la ciencia, unas veces aparece como blanco de la mirada destructiva de Nietzsche, y otras, como un tipo de saber sumamente edificante y auténtico., todo lo cual exige distinguir los criterios, que en uno y otro caso, motivan en Nietzsche un tipo de mirada diferente. Procederemos de la manera siguiente, en primer lugar, intentaremos un acercamiento al asunto de cómo ve Nietzsche el predominio en la ciencia de las reglas derivadas de la razón y el problema de la pretendida objetividad de la ciencia. En segundo lugar, analizaremos cuál es el criterio de la mirada destructiva de Nietzsche hacia la ciencia en

general, mirada que, es importante decirlo, constituye según nuestro parecer, la condición que podría hacer de la ciencia, según Nietzsche, algo humanamente edificante.

· **En torno al predominio de la razón.** Con la razón ocurre algo muy peculiar en Nietzsche, algo que es difícil de encontrar en otro pensador y es que, como se sabe, si bien muchos filósofos han tratado de dar cuenta de "lo que es" sea bajo la forma que sea (agua, aire, fuego, átomo y muchas otras cosas tales), si bien se diferencian en la postura respecto a la cual se dan esos principios –que ellos identifican con una especie de razón cósmica en unos casos, teológica en otros -, si bien algunos califican de incognoscible tal principio, ninguno, que recordemos, ha denunciado el origen irracional de la razón misma y con ello la raíz irracional de todo fundamento último. Nietzsche se pregunta en el § 123: "¿Cómo ha venido al mundo la razón?" y responde en el mismo lugar: "Como debe ser, de forma irrazonable, por una casualidad".

Por tanto, ya sea que las cosas obedezcan, metafísicamente hablando, a una especie de razón universal o que, por otro lado, nosotros intentemos penetrar racionalmente el mundo de las cosas, todo ello, según Nietzsche no es más que un esfuerzo vano que busca encontrar la explicación de lo inexplicable por excelencia. Pero, más allá de que Nietzsche tenga derecho o no a poner en cuestión a la razón desde sus orígenes, él no puede negar la razón como un dato, como un hecho frente

al cual, o la acepta como un tipo de impulso entre todos los impulsos, o niega su ya expuesta defensa del mundo y de las cosas como impulsos. Dado que es innegable la razón como dato, Nietzsche decide observarla como tal y, en ese sentido, se aboca a estudiar aquello que late escondidamente en ese dato y concluye que aquello que sostiene la confianza en la razón es una poderosa fuerza moral. Así lo dice en el § 4 de la Introducción, refiriéndose a los juicios lógicos

*Pero no son los juicios de valor lógicos los más bajos y más fundamentales a los que puede descender la valentía de nuestra suspicacia; la confianza en la razón, con la que se mantiene en pie y cae la validez de estos juicios, como confianza que es, es un fenómeno moral*

La meditación y examen de la ciencia en *Aurora* se concentra, casi en su totalidad, en el libro primero. Sin embargo, de los noventa y seis apartados que forman ese libro, quizás sólo quince estén dedicados a pensar la ciencia. Nietzsche lleva a cabo este examen de la ciencia relacionándola ya sea con la moral, o con la religión, o con la existencia del hombre mismo: nunca acomete la lectura de la ciencia desde los fundamentos que ella misma propone para sí, sino que ve sus fundamentos en el desvelamiento de su oculta urdimbre moral.

En esta sección del trabajo, intentamos estudiar cómo Nietzsche muestra que el valor que la ciencia ha tenido ha sido un valor que no se ha derivado de la importancia que ella por sí misma tiene como apertura de un

momento del pensamiento que trae consigo un cambio de actitud de la humanidad en su vigilancia y examen del mundo de los entes. El valor que la ciencia ha tenido es algo derivado del hecho de que se ha reconocido su utilidad. En consecuencia, el valor de la ciencia viene a ser algo otorgado por quienes han visto en ella un motivo cuyo móvil es la utilidad. En el § 37 Nietzsche señala que la ciencia ha sido penetrada por el criterio de utilidad:

*Probando la suprema utilidad de una cosa no se ha dado ningún paso hacia la explicación de su origen: es decir, con la utilidad no puede explicarse nunca la necesidad de la existencia. Pero es precisamente el juicio contrario el que ha dominado hasta ahora, penetrando incluso las regiones de la más estricta ciencia.*

¿Cuál es el origen de ese argumento según el cual se pretende explicar la necesidad de la existencia de algo a partir de su utilidad? Es claro que Nietzsche no ve en la ciencia misma la exégesis de ese argumento, como se desprende del § 41 que, refiriéndose a los hombres de ciencia, dice:

*...rara vez han aspirado a conseguir algún efecto; en su lugar fueron cavando en silencio sus propias toperas. Así han causado poco disgusto y malestar y, a menudo, como objetos de la burla y la irrisión, sin quererlo han facilitado la vida al hombre de vida activa. Finalmente, la ciencia se ha convertido en algo muy útil para todos.*

La ausencia de camino en el filosofar que denuncia Nietzsche, es algo que hay que conectar con su creciente interés por la ciencia. De

hecho, cuando Nietzsche establece una relación entre ciencia y filosofía en el § 427 lo hace en unos términos en que la filosofía, venida a menos, no es más que la posibilidad de recrear y hacer agradable la ciencia, es decir, la filosofía llevaría a cabo una especie de κοσμησις (adorno), vendría a ser un recurso cosmetológico con el cual el hombre haría más dócil la ciencia.

Dice Nietzsche en el párrafo citado:

*Al igual que el arte de la jardinería rococó surgió del sentimiento de que "la naturaleza es fea, salvaje, aburrida, ¡vale! , ¡Nosotros la embelleceremos (embellir la nature)!", del sentimiento de que "la ciencia es odiosa, seca, desconsolada, difícil, fastidiosa, ¡vale!, ¡Embellezcámosla! Surge siempre nuevamente algo que se llama filosofía. Quiere lo que quieren todas las artes y poesías, ante todo entretener*

## LA METAFÍSICA EN AURORA

.1. **Angustia y mundo suprasensible.** Paradójicamente, el pensamiento humano (entendido como totalidad del psiquismo humano), si bien en un principio estuvo marcado preponderantemente por el influjo de estímulos, preocupaciones y necesidades derivadas del ámbito de los sentidos, no tardó mucho tiempo en instalarse en un horizonte en el que, a pesar de que permanecía el interés en él por entenderse con asuntos provenientes de los sentidos, comenzó a aparecer una intencionalidad, un modo de tender hacia las cosas, total y radicalmente distinta de la actitud anterior, es decir, ya el mundo de las cosas, aquello que se tiene ante la mirada, no ocuparía, como antes, el centro de interés, al menos en el mismo sentido.

Ahora y desde entonces, un mundo paralelo a éste, lleno de objetos no percibibles, o percibibles sólo por la razón, inicia su reinado. En tal situación comienzan a plantearse nuevas búsquedas, nuevos problemas, para los cuales, las cosas, estas que tenemos ante nosotros, no podrían ya dar respuesta. La razón en su autodistinción, se escinde, por decirlo así, del psiquismo humano y construye un mundo fuera del horizonte que habitamos como tiempo, como movimiento, como ausencia total de permanencia. Cumplida y ejecutada esa escisión, comienza un nuevo capítulo del drama humano en el ignoto escenario de su estar en el mundo. En términos de Nietzsche, estaríamos haciendo referencia al mundo de representaciones y categorizaciones habidas desde Platón hasta Hegel.

Ese interés creciente del pensamiento humano por objetos inasibles en la experiencia, se tradujo, fundamentalmente, en la presunción de la existencia de un orden lógico y ético "en sí" del mundo. Es interpelando, esta presunción, como se constituye el punto de partida de la puesta en cuestión que Nietzsche desarrolla contra la metafísica en *Aurora*. Así se deja ver en el § 563 cuando habla \*, de "la locura del orden ético del mundo",

No existe ninguna necesidad eterna *que exija expiar y pagar toda deuda –que tal necesidad existiera fuera una terrible, mínimamente útil locura-; igual que es una locura que todo es una culpa que debe sentirse como tal. ¡Lo que más ha perturbado al hombre no son las cosas, sino las opiniones sobre cosas que no existen en absoluto!*

Los miles de rostros con los que se presentan las cosas son desplazados por la preocupación en torno a un orden y a una verdad de otro mundo a todas luces suprasensible y este mundo, que había sido un *factum* insoslayable, inclina su rostro ante la majestad de un mundo en el cual "es posible consumir la perfección", un mundo en el que el devenir se detiene y se apaga ante la poderosa presencia del ente pensado como lo eterno-uno-inmóvil.

Nietzsche indica en el § 100 que esa postura que él critica era con todo normal en la época que le tocó vivir, pero, también dice, que ese intento de subsumir *las cosas* a un supuesto *orden ético de la existencia*, absoluto y a la vez inaprensible, no sería algo que duraría para siempre: Nietzsche vaticina ya, antes del Zarathustra, y sin haber forjado aún la noción de *superhombre*,

---

\* quizás pensando en Epicteto. para quien "*perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones*".

aspectos hoy de una gran vigencia para nosotros: el horizonte problemático de la especulación acerca del orden y del sentido. En efecto, dice en el § 100:

*Antiguamente hombres nobles y sabios creyeron en la música de las esferas; hoy hombres nobles y sabios continúan creyendo en el "significado ético de la existencia". ¡Pero algún día esta música de las esferas dejará de ser perceptible a sus oídos! Despertarán y notarán que su oído había estado soñando*

En un sentido no ajeno a esto, podríamos decir que ese sueño, que Nietzsche acusa en hombres nobles y sabios de prácticamente todas las épocas, se debe al intento de llegar al sentimiento de soberanía de sí mismo, cuestión para la cual, el hombre llegó incluso a apelar a su supuesta procedencia divina. Para Nietzsche este camino está vedado. Este camino no conduce a ninguna parte, "salvo a la urna sepulcral del *último hombre* y enterrador (con la inscripción funeraria *nihil humani a me alienum puto*)" como aparece dicho en el § 49. Ahí, añade Nietzsche:

*Por mucha altura que puede alcanzar la evolución de la humanidad -¡y tal vez al final se halle a menor altura que al principio! -, no hay para ella transición a un orden superior, al igual que la hormiga y la tijereta no pueden acceder al parentesco divino y a la eternidad al final de su senda en la tierra. El devenir arrastra tras de sí la existencia de ser que se ha tenido. ¡Por qué entre estas eternas representaciones tendría que haber una excepción para cualquier estrellaja, y más aún para cualquier espécimen! ¡Basta de semejantes sentimentalismos!*

De lo anterior, dos cosas. La primera, "no hay transición para la humanidad a un orden superior", (*es giebt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung*) y la segunda, "El devenir arrastra tras de sí la existencia de ser que se ha tenido" (*Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her*). Ambas son de la más alta valía para el asunto que aquí se trata que es la angustia y el mundo suprasensible.

En primer lugar, la imposibilidad para la humanidad de cumplir una transición a un orden superior, viene dada, en Nietzsche, en virtud de su afirmación de la vida. En tal sentido, habría que preguntar: ¿Qué saldo, en términos de qué beneficio, arroja la existencia de un mundo suprasensible? ¿A favor de quién trabaja ese mundo? ¿En razón de qué se sostiene? El sentido que subyace en nuestras preguntas es muy de orden nietzscheano, ciertamente. Pero, es que si esas preguntas se le hicieran al texto de Nietzsche, el resultado sería seguramente el esfuerzo de él por denunciar la venganza que, contra la vida, supone la creación y valoración positiva en grado sumo de un mundo suprasensible. La benefactora de esta venganza contra la vida es, según Nietzsche, la metafísica, y en segundo plano, su heredero, el cristianismo.

Hagamos notar que si bien es una verdad de perogrullo aquella afirmación según la cual el cristianismo es heredero de algunos aspectos de la metafísica abierta por Platón, la crítica que Nietzsche hace de esas dos posturas -que constituyen, si se quiere, dos de los ejes axiales más importantes de la vida espiritual de Occidente- no se realiza, al menos en *Aurora*, de forma

sistemáticamente razonada (como es de esperar en filosofía), sino desde el rechazo de conjunto de una cierta tesitura ética y existencial que aquellas posturas proponen al hombre y que lo empujan a negar la vida y fugarse de ella.

Aunque, según Nietzsche, el cristianismo comparte con la metafísica algunos aspectos vinculantes (la creencia en un transmundo, el cual es verdadero respecto a este; la existencia de un *felos* del hombre y del mundo y, en consecuencia, la existencia de un algo absolutamente verdadero como lo más digno de ser conocido), concentrémonos aquí y ahora en el asunto propiamente metafísico, ya que entre metafísica y cristianismo existe una diferencia de tono y tipo de rigor que conviene a cada uno de ellos, diferencias cuya exploración nos desviaría del tema.

Conviene entonces estudiar, más bien, la forma cómo y por la cual opera la metafísica en atención al establecimiento de un mundo suprasensible. Compárese, en este sentido, el § 49 de *Aurora* con un fragmento póstumo de otoño de 1882, posterior a la publicación de *Aurora* y justo el año en que salió a la luz *Ciencia Jovial*.

[...] *El hombre proyecta su impulso de verdad, su "objetividad" en cierto sentido, fuera de sí como un mundo que es, como un mundo metafísico, como una "cosa en sí", como un mundo ya existente. Su necesidad de creador inventa ya el mundo, en el que trabaja, lo anticipa; esta anticipación "esta creencia en la verdad" es su sostén. [408]*

---

\* Tomado de Nietzsche, Friedrich. *Estética y Teoría de las Artes*. Selección de textos de Agustín Izquierdo. Tecnos. Madrid. 1999. p. 164. Todas las citas de los Fragmentos Póstumos que se realizan en

Si bien Nietzsche pone en cuestión la "proyección del impulso de verdad" del hombre "fuera de sí como un mundo *que es*" no duda ni niega que esa proyección sea dada en función de un impulso inherente al hombre, que es el "impulso de verdad": por tanto, el "impulso de verdad" es en el hombre. Y, siguiendo el orden de ideas, si lo que ese "impulso de verdad" proyecta, es un error, podría pensarse que el impulso mismo, como impulso de verdad, es un error. Si este razonamiento sigue el orden que Nietzsche esperaba, debemos concluir, por ahora, que, lo que se da como "impulso de verdad" es, en realidad, error. Nietzsche no quiere que ese error sea borrado sino que sea aceptado como tal. Cumpliendo esto, que para Nietzsche es una exigencia de honestidad, debe reconocerse que la transición a un orden superior, entendido como mundo suprasensible, es imposible. De esta manera, la crítica que Nietzsche realiza de la proyección de un mundo suprasensible no es superior ni inferior, para nosotros, al intento de demostrar la existencia de ese mundo por parte de los metafísicos porque en este campo de batalla la lucha no se funda en una lucha de pruebas y demostraciones lógicamente argumentadas, porque para Nietzsche, según un Fragmento Póstumo de verano de 1883 "la irracionalidad de una cosa no es una razón contra su existencia, es más bien su condición" [377]. No es, pues, desde la racionalidad (tan apreciada por la tradición metafísica) desde donde Nietzsche la ataca. Por el contrario, asistimos aquí, más bien, a una pugna de impulsos. En medio de esa pugna de impulsos,

---

adelante serán tomados de esta edición y se citarán poniendo entre corchetes el número de fragmento

Nietzsche toma parte por un impulso favorable a la vida, y cuestiona la racionalidad como un impulso conducente a la proyección de mundos inasibles por el hombre: mundos que, en un sentido, están fuera de la esfera de la vida pero que, con todo y eso, han movido la vida del hombre y de los pueblos, y cuyo tratamiento es tan difícil, como difícil es vérselas con los problemas que la razón genera.

Pasemos ahora, a la segunda proposición de Nietzsche en el § 49, según la cual "El devenir arrastra tras de sí la existencia de ser que se ha tenido". El devenir (*Das Werden*) es con mucho uno de los temas claves del pensar nietzscheano.

En el caso de *Aurora*, *Das Werden* sólo es mencionado en este § 49, y en él, a pesar de lo breve, se deja ver la asunción de una postura que daría mucho de que hablar a los metafísicos de todos los tiempos venideros, pues, con la noción de devenir Nietzsche piensa el problema central de la metafísica, a saber, el problema del ser, descubriendo y denunciando en él, un trasfondo moral que subyuga al hombre, al mundo y a la vida dentro de un horizonte ontológico de carácter absolutamente necesario y, lo que es más escandaloso para Nietzsche, marcado por la culpa.

Cuando Nietzsche dice "arrastra" se debe pensar en el carácter inmisericordemente móvil y poderoso con que Nietzsche piensa el ser como devenir. La filosofía anterior a Nietzsche había pensado el carácter de necesidad, y de necesidad absoluta del ser, de Dios y de la naturaleza, según el

---

asignado en ella.

caso, y "necesario" daba a entender un concepto según el cual un ente es absolutamente necesario cuando su contrario es imposible, especialmente hablando en términos de su existencia. Así, la metafísica, según Nietzsche, al predicar este carácter de absolutamente necesario del ser de Dios y también de la naturaleza, en términos de su existencia estaba hablando de la imposibilidad de la no existencia de tales entes. Podríamos decir que cuando Nietzsche denuncia la creencia en la existencia absolutamente necesaria de esos entes, lo que denuncia es que tal creencia esconde un acto de la imaginación en el cual se pone a algo o a alguien como responsable de que el hombre y el mundo sea de una u otra manera y, con ello, nuestra existencia, nuestra felicidad y nuestro sentido quedarían, al mismo tiempo, cifrados en su intencionalidad. En una intencionalidad por lo demás sustentada con un máximo nivel de lógica, pero, de una lógica en la que la contradicción no está permitida.

Por el contrario, cuando Nietzsche habla de "devenir" se refiere a una comprensión del ser precisamente en el modo en que todos los entes son: en el modo del tiempo, del cambio, en el modo de un conato de ser que es siempre un "llegar a ser": es el restablecimiento de una comprensión del ser que quizás sólo los pensadores presocráticos habían logrado, es volver a pensar εἶναι no como ser inmóvil sino como, como un llegar a ser y por tanto, como un horizonte que exige repensar, con la mayor gravedad, el lugar de la verdad, la apariencia y el error.\*

---

\* Recuérdese que aquella filosofía que tanto criticó Nietzsche –pero a la que tanto le debe-, la de Platón, tenía como tendencia general, salvando los errores a que da lugar una simplificación

El ser pensado como devenir en Nietzsche, introduce en la existencia la inocencia, es decir, la falta de culpabilidad de todo cuanto existe. Lo que hay, según Nietzsche, es *devenir*, no hay más. Vistas las cosas desde su punto de vista, el ser aparece más bien como una invención; como una invención de los que sufren el devenir. Con el ser el metafísico pretende, de alguna manera, eternizar el fenómeno y esto se traduce en el hombre en tranquilidad pérdida de deseo, curación: el hombre se pone de acuerdo consigo mismo y con toda la existencia. Es en este punto donde Nietzsche ve la trampa de la metafísica: fugarse de este mundo de cosas que lo hieren para ponerse de acuerdo con él. A lo que Nietzsche preguntaría: ¿Es necesario y legítimo fugarse del mundo para reconciliarse con él? Desde su punto de vista, obviamente no. Pero eso no es lo que ocurre con el metafísico, pues éste, según expresa Nietzsche en el § 33 hechizado por la existencia de un mundo "en sí"

*...desprecia primero las causas, después las consecuencias, y por último la realidad, y traba todas sus sensaciones superiores (de*

---

como esta, hacer del devenir, γίνεσθαι, una propiedad de las cosas en tanto que reflejos o copias de las ideas. Es por ello que Platón llama a tales cosas lo engendrado o devenido, γιγνομενα. Desde esta perspectiva de Platón podríamos decir que el ser y la inmovilidad del ser (o de las ideas, en su caso) es lo "verdaderamente real", en cuanto que el devenir pertenece al mundo de lo participado. Considerada la cuestión desde el ángulo del conocimiento, queda que el ser inmóvil es el objeto del saber, en tanto que lo que deviene es objeto de la opinión. Muchos pasajes podrían citarse a favor de esto. Uno de los más iluminadores se encuentra en *Timeo* 27 E: "Hay que establecer una distinción y preguntar : ¿Qué es lo que es siempre y jamás deviene, y qué es lo que siempre deviene y jamás es? Pero téngase cuidado: muchas de las opiniones de Nietzsche, según nuestro parecer, son producto de simplificaciones extraídas de pasajes como este. Recuérdese también, en contraposición con lo anterior, que el problema del devenir en Platón es mucho más complejo como se deja ver en *Soph.* 247 E sigs. Donde concibe el movimiento y el reposo como participando en el ser –pues ambos son géneros supremos del ser- sin que el ser propio sea movimiento o reposo. Pero sea cual fuera la interpretación que se adopte de él es indudable que Platón presta mucha mayor atención al problema del devenir de la que se puede apreciar en la simple equiparación entre el ser y lo inmóvil, y la apariencia y lo movable. Prueba de esto son los intentos de Platón por entender las diversas formas del devenir sobre todo en sus últimos diálogos (Phil. 54 C; Theait. 181. D).

*veneración, de superioridad, de orgullo, de gratitud, de amor) a la urdimbre de un mundo imaginado: al denominado mundo superior*

Desde la postura de Nietzsche, si el hombre se atreviera a mirar cara a cara a la vida, al mundo, vería que éste devenir es creación y destrucción. El devenir, sentido e interpretado por Nietzsche, sería algo así como la creación constante de alguien insatisfecho, de alguien que sólo se sobrepone a la tortura del ser y del vivir a través de una permanente metamorfosis y cambio constantes. Por eso, para quien se instala en la perspectiva de la exigencia de Nietzsche no tiene sentido la transición a un orden superior.

La radicalidad de Nietzsche da un paso más allá y concentrándose en ese bálsamo que supone para el hombre reconciliarse consigo mismo y con la existencia merced a la interpretación del ser que hace la tradición metafísica, expone en el § 82 bajo el título *El asalto intelectual*, la imposibilidad dramática de no poder arrancarle a las cosas verdad alguna y, lo que es más aún, ellas no pueden arrancarnos a nosotros ningún juicio:

*Tienes que estar a buenas contigo mismo, pues en ello te va la vida”: con esta proclama nos asalta Lutero creyendo ponernos un puñal en el cuello. Pero nosotros lo rechazamos con las palabras de alguien superior y más prudente: “En nuestra mano está no formarnos una opinión sobre esto o aquello para ahorrar intranquilidad a nuestra alma. Pues las cosas mismas, por su naturaleza, no pueden arrancarnos ningún juicio.*

Esta sentencia, de gran profundidad en lo que se refiere, por una parte, a la relación problemática de la razón respecto al resto de los entes y, por otra, a

la gran intranquilidad que habita de manera permanente el hombre, sería fácilmente motivo de otro trabajo, pero, en lo que a nosotros toca, sirve perfectamente para poner de manifiesto el profundo abismo que, para Nietzsche, media entre nuestra inteligencia y el mundo de cosas externas a ella y también el patetismo de un tipo de ente –el hombre- condenado a sufrir una especie de orfandad cósmica rodeado de cosas sobre las cuales poco o nada puede ser dicho.

Pero el hombre, siendo fundamentalmente voluntad, y en medio de esa situación que a qué dudar es insoportablemente asfixiante, resuelve encontrar en la ficción de un anhelo aquello que el mundo y la vida no le dan. Busca desesperadamente probar que si hay algo en este mundo doloroso que sirva para calmar la herida de la vida, ese algo debe necesariamente existir y he aquí para Nietzsche nuestra gran derrota. Oigamos el §90, donde se enfrentan el argumento y el contrargumento, la tradición metafísica y Nietzsche respectivamente. El argumento metafísico dice, según Nietzsche:

*Cuántos siguen concluyendo que "¡la vida no podría soportarse si no hubiese Dios!" (o, como se dice en los círculos de los idealistas, que "¡la vida no podría soportarse si le faltara la trascendencia ética de la razón!"). ¡En consecuencia debe haber un Dios! (o una trascendencia ética de la existencia).*

La respuesta de Nietzsche consiste en exponer que, aunque aquello fuera de máxima necesidad para nuestra conservación y nuestra existencia, ésta última no es en absoluto necesaria y así lo dice en el mismo párrafo:

En realidad lo que ocurre es que quien se ha acostumbrado a esas ideas no desea una vida sin ellas: es decir, que pudiera haber ideas necesarias para él y su conservación. ¡pero qué presunción decretar que todo cuanto es necesario para mi conservación tenga que *existir* realmente! ¡Como si mi conservación fuera algo necesario!

Nietzsche termina el § 90 con una pregunta que nos viene inmejorablemente bien para comprender la función que aquel supramundo creado por la metafísica ha venido cumpliendo, y también, para entender uno de los grandes dramas del hombre contemporáneo. Preguntémonos, pues, con Nietzsche:

*¡Qué pasaría si otros sintieran a la inversa! ¡Si precisamente no quisieran vivir bajo las condiciones de esos dos artículos de fe (Dios y la trascendencia ética de la razón) y dejaran de encontrar la vida digna de ser vivida! ¡Y eso ocurre ahora!*

**2.2. La verdad, el error y la apariencia.** Con este punto alcanzamos a tocar lo que podría llamarse el desenlace trágico de la metafísica. Es el punto en que aquello tan buscado y preconizado por ella se pone en cuestión. En efecto, con Nietzsche se cumple una inversión del valor de la verdad y del error, haciendo de este último aquello que auténticamente es, y de la apariencia su manifestación más conspicua. En *Aurora* queda plasmado todo el patetismo del hombre una vez que ha recorrido los caminos del pensar metafísico. Aquí, Nietzsche explica la metafísica como la historia de un error que no ha querido reírse de sí mismo, que no ha alcanzado la valentía de reconocer el valor del

error para la vida. En esa historia el protagonista es la humanidad autoinmolada, autosacrificada con la mirada puesta en la sed de verdad, pues, si hubiera en el universo de esperanzas que gravitan las angustias de los hombres algo por lo cual poder entregarse en sacrificio, es decir morir en la paz de una convicción, esa esperanza sería la de poder entregarse a la muerte habiendo hecho de la vida un camino a la verdad. El contenido de esa esperanza es, pues, un asunto en virtud del cual se han pagado grandes sacrificios; la verdad ha sido esa idea preeminente por la que el hombre se ha entregado en sacrificio. Pero, esa tal idea, ¿ha existido teniendo la autenticidad como principio, entendiendo por autenticidad aquello que la vida realmente es, según Nietzsche, sufrimiento? A este respecto dice Nietzsche en el § 45:

*Puede jurarse que, si alguna vez aparece en el horizonte la constelación de esa idea [la de la humanidad autoinmolante], el conocimiento de la verdad será el único fin colosal que estaría a la altura de tal sacrificio, pues para él ningún sacrificio es demasiado grande.*

Pero, a despecho de los metafísicos, en el trasfondo de este esfuerzo titánico de los hombres, Nietzsche ve que en realidad nunca se han preguntado ellos mismos hasta que punto, por amor al conocimiento, es capaz la humanidad de entregarse ella en holocausto. A la luz de esta interrogante de Nietzsche, aquello que a todas luces parecía el más grande y noble esfuerzo de la humanidad, se traduce en la sospecha de que, la naturaleza del sacrificio está más relacionada con el hecho de que es preferible sacrificarse por una esperanza fundada en algo inasible que sufrir el vértigo y el dolor que produce

ver cara a cara la vida. En todo caso, la naturaleza y los límites de ese sacrificio es cosa, para Nietzsche, aún no problematizada. Por eso, continúa Nietzsche diciendo en el § 45

*... por ahora, nunca se ha formulado aún el problema de hasta qué punto la humanidad es capaz de dar como un todo los pasos para exigir el conocimiento; por no hablar de qué impulso de conocimiento podría la humanidad desarrollar hasta tal punto de ofrecerse ella misma en holocausto, para morir con la luz de una sabiduría anticipatoria en los ojos.*

La existencia de una verdad por la cual se pueda apostar la vida no elimina la angustia de la muerte y el sin sentido, pero tranquiliza, apacigua, calma. La verdad se constituye en un tipo de poción que más bien ayuda a conservar y soportar la vida. Para Nietzsche, la verdad no es más que el uso habitual de una *metáfora* con fines de conservación. Hasta ahí parece no suceder nada grave. Lo grave aparece cuando ella es utilizada con carácter de absolutamente verdadera y entonces el hombre, sumido en el sosiego y la tranquilidad que ella le produce, olvida que ella es sólo eso, una metáfora. Veamos a este respecto lo que dice en el siguiente fragmento póstumo que es, incluso, previo a *Aurora*:

*Por "verdadero" se entiende en primer lugar sólo lo que es usual, la metáfora habitual; por tanto, sólo una ilusión que por el frecuente uso se ha hecho habitual y ya no se experimenta como ilusión. Metáfora olvidada, es decir, una metáfora de la que se ha olvidado que es una metáfora. [359]*

Con ello, queda dicho que, para Nietzsche, el fundamento de lo verdadero es la ilusión. Para Nietzsche la verdad es una metáfora. Pero, si “metáfora”, como él mismo dice, es “tratar como idéntico algo que se ha reconocido como parecido en un punto” [361], lo verdadero no es más que el engaño de creer idéntico todo aquello que sólo es “parecido” en algo. Por tanto, para Nietzsche lo verdadero está francamente circunscrito al ámbito de lo aparente en tanto metáfora.

Pero si la verdad como búsqueda acusa algo de la condición de hombre, no menos dice de la condición de hombre la apariencia, y si nos fijamos en la forma como el hombre ha dialogado con ella, quizás, pudiera darse razón del ahínco por la verdad con el que prácticamente casi todo el andar del hombre ha estado marcado. No es casual la exhortación que hace Nietzsche en el § 253 cuando dice:

*¡Malo!, ¡malo! Lo que mejor, con más  
testarudez, hay que probar, es la apariencia.  
Porque a demasiados les faltan ojos para verla.*

Demostrar la apariencia puede parecerle al metafísico, dentro de su lógica, un asunto tozudo y paradójico, porque demostrar la apariencia es tanto como demostrar el no ser, ya que la apariencia es, por definición, “aquello que no es propiamente”. Además, debido al hecho de que la palabra “demostrar”, por ella misma, denota la acción de decir algo sobre algo, y que lo dicho tenga carácter de verídico, eso supone, según nuestro parecer, unas ciertas condiciones de ese algo sobre el cual recae nuestra atención. Entre esas condiciones quizás sea la permanencia la más importante, y como la

permanencia es, precisamente, aquello de lo que carece la apariencia, finalmente el metafísico termina diciendo: ¡Abandónese el examen de lo aparente! ¡Búsquese lo verdadero! Pero, de qué manera "honra lo verdadero" el metafísico, cuál es el precio de esa honra, Nietzsche lo expresa en el § 448 refiriéndose a las vivencias como formas de la apariencia y al valor de la opinión, todo con motivo de una crítica que hace a Platón:

*¡Adónde pueden conducirnos las vivencias!  
¡Qué son nuestras opiniones! ¡Hay que huir de  
las vivencias para no perderse, para no perder  
la razón! Platón huyó de la realidad y quiso  
observar las cosas sólo en las pálidas imágenes  
mentales; estaba lleno de sentimientos y sabía  
cuán fácilmente las ondas de la percepción  
batían contra su razón. De modo que el sabio  
tenía que decirse: "Quiero honrar la realidad,  
¿Pero darle la espalda porque la conozco y la  
temo?"*

Nietzsche termina este apartado comparando la forma como Platón honra la realidad con la forma como ciertas tribus africanas honran a sus príncipes: acercándoseles, pero de espaldas, mostrando así veneración y también, temor.

La grandeza de Platón y toda la metafísica abierta por él está siendo vista por la grandeza de Nietzsche, pues, aunque ambos difieren en la perspectiva de qué sea lo real y qué lo aparente, ambos coinciden, sin duda alguna, en que son poseedores de esa particular sensibilidad que en muy contadas oportunidades en la historia de la humanidad tiene ciertos hombres, y que los hace ser pensadores de amplio vuelo: esa sensibilidad es la que se

tiene hacia el mundo y hacia las cosas del mundo desde la mirada aterradora de la finitud. Ciertamente, que uno puede fugarse del mundo, y otro, enfrentar el pavoroso abismo que él implica, pero, más allá de las diferencias de postura está el hecho de ser capaz de descubrir el insondable misterio de lo que está allí ante nuestros ojos y que nos hace ser uno con su misterio: nos vuelve sus cómplices. Para Nietzsche, el hecho de que el problema de qué sea lo real y qué lo aparente se resuelva en un enfrentamiento de perspectivas, le da carta de ciudadanía a esa distinción, pero, debemos, sin embargo, dejar claro que, más allá de que esa distinción obedezca a una muy particular perspectiva, a saber, la de la metafísica, esa distinción no tiene validez alguna, porque para él tal dicotomía no tiene fundamento. En efecto, mientras el metafísico ve en la oposición entre "realidad" y "apariciencia", un problema de grados de ser, Nietzsche lo que ve en esa oposición son, más bien grados de la apariciencia. Ahora bien, puntualizando el asunto, qué es lo que Nietzsche entiende por apariciencia. A este respecto oigamos un fragmento póstumo de agosto-septiembre de 1885:

*La apariciencia, como yo la entiendo, es la única y verdadera realidad de las cosas, aquello a lo que le convienen todos los predicados existentes y cuya mejor manera de ser descrita es relativamente con todos los predicados, incluidos los opuestos. Con esta palabra no se expresa más que su inaccesibilidad a los procesos y distinciones lógicas: así pues, una "apariciencia" comparada con la "verdad lógica", que sólo es posible en un mundo imaginario. No contrapongo, por tanto, "apariciencia" a "realidad", sino que al contrario tomo la apariciencia como la realidad, que se opone a la*

*metamorfosis en un "mundo de la verdad" imaginario... designada desde su interior ella tiene una naturaleza proteica, inconcebible y líquida. [393]*

Nietzsche, que califica su filosofía, según un fragmento póstumo de finales de 1870 [345], de *platonismo invertido*, lo que propone es "la vida en la apariencia como meta" (el subrayado es nuestro). Nietzsche no dice "la vida es la apariencia como meta", dice "la vida *en* la apariencia como meta". Este "en" lo interpretamos como que la apariencia no es un estado que debe ser alcanzado sino que es el modo de ser permanente de la vida. La fijación de la meta de la vida circunscrita al horizonte de la apariencia, suscita, necesariamente, preguntas en torno al sentido de la vida en Nietzsche, pues, cómo fijar la meta sobre algo que precisamente no se deja fijar y que se sustrae a cualquier determinación ya que determinar es fijar y definir la esencia de algo, y la apariencia es la negación del establecimiento fijo de esencias. Pero, ¿Qué fue lo que le hizo renunciar a la verdad e instalarse en la apariencia? ¿Por qué Nietzsche fija el sentido de la vida en la apariencia? Estas preguntas es necesario formularselas a Nietzsche: su respuesta no se hace esperar. Lo que estaba ya tocado y en estado de germinación avanzada en *Aurora* se deja leer de forma explícita en un fragmento póstumo de mayo-junio de 1885

*¿Qué poder fue el que nos obligó a abjurar de esta "creencia en la verdad", sino fue la vida misma y todos sus impulsos creadores fundamentales? [390]*

La vida se muestra, para Nietzsche, como un tipo de fuerza cuyos impulsos fundamentales son de carácter creador, artístico y poéticos. Ella, y

por ende, también el mundo, se constituye desde la perspectiva de Nietzsche, no en un *estado de cosas* fácticamente fijables, sino en una invención poética, como el conjunto y suma de infinidad de actos creadores; actos creadores que devienen como una corriente, como una falsedad que se modifica una y otra vez y que, por tanto, nunca se acerca a la verdad porque para Nietzsche, no hay verdad. Por eso, Nietzsche dirá en el texto que anteriormente fue llamado Voluntad de Poderío “hay muchas especies de ojos. Nadie ignora que la esfinge tiene ojos; y, por tanto, existen varias verdades y, por consiguiente, ninguna verdad”<sup>\*</sup>.

Con la negación del carácter de ser de la verdad, lo único que va quedando son los otrora impulsos dionisiacos y apolíneos, que ya, desde el Nacimiento de la Tragedia prefiguraban gran parte de lo que sería toda la bibliografía nietzscheana posterior. En efecto, nuestro impulso primordial que es voluntad –y nada más que voluntad- nos retiene en la existencia y emplea cada convicción con el propósito de hacer posible la existencia. Con Apolo, el hombre no hace más que reunir innumerables ilusiones de la “bella apariencia” que hacen digna de ser vivida la existencia en cada instante, y empujan a vivir el instante siguiente. La individuación se convierte así en el resultado del sufrimiento, no en su causa, porque, si hay algo para Nietzsche de primordial en el mundo es el sufrimiento, la lucha, el

---

<sup>\*</sup> Voluntad de Poderío. Edición citada. p. 302.

desgarramiento; para Nietzsche, la contradicción es el fundamento primordial de la existencia.

Lo más dramático, para el hombre en general, y para el metafísico en particular, de la postura de Nietzsche, es que, de la ausencia de una contraposición entre apariencia y verdad se sigue la imposibilidad de demostrar la existencia de un orden ético del mundo, como se desprende del § 306 en el que expone la ausencia de un horizonte ético allí donde no hay contraposición entre parecer y ser, por tanto, parecer y verdad. Sin este horizonte, las nociones de bien y mal no tendrían sentido, y el actuar del hombre, privado de su gran faro axiológico, sucumbiría en la noche de la indiferencia. En cambio, para Nietzsche, esa situación no tendrá más de dramático que de grandioso: La "apariencia" queda confesa como la no-verdad como condición de la vida.

### **2.3. La mirada falsa y la injusticia del hombre hacia las cosas: perspectivismo y subjetividad.**

Si lo que hay es apariencia, qué posibilidad hay de sustraerles a las cosas algo que sea constitutivo de ellas con el fin de comprenderlas. Cuál es la naturaleza de ese dato que una vez obtenido, nos instala en una supuesta constitución íntima de las cosas. Qué tipo de mirada es esa que es capaz de tomar de las cosas una característica de ella y de traducirla en el modo de lo eterno, de esencias auto subsistentes. Estas preguntas, que forman parte de la serie de problemas que la metafísica intenta

---

responder, como camino que interroga las cosas, está vedado para Nietzsche. Aquello que la tradición metafísica estimaba en grado sumo bajo la forma del "en sí", no tiene para Nietzsche más realidad que la que puede tener un anhelo en tanto que buscado. Así lo deja ver en el § 210 cuando se refiere al modo como cubrimos las cosas de fuera y de dentro de nosotros con predicados que no son más que préstamos que hacemos a las cosas:

*Antiguamente se preguntaba: ¿Qué es lo ridículo?, como si fuera de nosotros hubiera cosas a las que les fuera inherente lo ridículo como cualidad, y nos agotábamos en elucubraciones... Ahora se pregunta: ¿qué es la risa? ¿Cómo surge la risa? Se ha pensado, y finalmente se ha constatado, que en sí no tiene nada de bueno, nada de bello, nada de superior, nada de malo, salvo los estados anímicos en lo que cubrimos con tales palabras las cosas de fuera y de dentro de nosotros. Hemos retirado los predicados a las cosas, o al menos nos hemos acordado de que nosotros se los habíamos prestado.*

La filosofía de la Edad Moderna, marcada por la posibilidad objetiva de un conocimiento cierto ("claro y distinto") y por la confianza en la constitución de un sujeto cognoscente, se ve ahora confrontada, no por cierto, en su mismo terreno (el de la fundamentación de los principios lógicos y ontológicos del ser) sino desde el terreno de una aguda sensibilidad que tiene como punto de partida el ser entendido como Devenir y el hombre entendido como el lugar donde se cumple la valoración del ser entendido como devenir, esto es, la apariencia y la interpretación como fundamentos del conocer. Es por ello que el pensamiento de Nietzsche se expresa como un pensamiento "nocial" más

que "conceptual". Él implica un acercarse a las cosas, abierto, interpretativo, en el amable diálogo que supone el estar convencido de que cada acercamiento es rozar lo que las cosas son (apariciencia) desde las trémulas fronteras, casi imperceptibles, que en cada uno de nosotros, nos separan de ellas: A partir de Nietzsche toda la rigidez con que reinaba la metafísica tiene que enfrentarse a la incontenible atmósfera de tolerancia abierta por el carácter hermenéutico de su pensamiento. \*

Este examen cuestionador que Nietzsche lleva a cabo, si bien tiene un impacto inmediato en los espíritus más sobresalientes de su época, no es un examen consagrado a los límites de ella. Nietzsche no sólo realiza una lectura desde su época del modo como el hombre se ha acercado a las cosas; él realiza un examen, hasta ese momento inédito en la historia del pensamiento occidental, con la clara intención de mostrar que aquel esfuerzo en virtud del cual el hombre pretendía arrancar de las cosas algo verdadero, no es más que la historia de un error que conviene descubrir. No, por cierto, para destruirlo, sino para re-conocerlo y amarlo en la convicción de que ese error es lo único que nos hace humanos, pues, él es el único que nos descubre en nuestro intento de querer tapar el inmenso hueco que crece con angustia en el rostro de los hombres. Ese hueco es la inmensa soledad del hombre respecto al silencio que celosamente guardan las cosas. Si se hace caso al hecho de que jamás podrá el hombre arrancarle, según Nietzsche, ningún predicado a las cosas,

---

\* Respecto al carácter hermenéutico y a la interpretación como exigencia, véase el § 5 del prólogo de *Aurora*.

nos daremos cuenta de lo valioso que es, para él, no contentarse con conclusiones definitivas acerca de las cosas, pues, ellas constituirían, las más de las veces, la raíz de la hipocresía que no ha dejado ver al hombre que, precisamente, esas conclusiones no son más que “tapa-huecos”, metáforas y, por tanto, predicados, según señala el § 210. Privándose el hombre de dar respuestas definitivas respecto a las cosas, ese hueco que crece en el hombre, debe quedar sometido a la tensión que significa quedar abierto y sin determinación, que para Nietzsche, no es otra cosa que vivir.

El examen que Nietzsche realiza de la posibilidad planteada por el pensamiento metafísico de aprehender “esencias”, lo realiza desde una actitud de vigilancia que se nos abre desde lo que él llamó perspectivismo. Nietzsche introduce una innovación en la historia del pensamiento, según la cual, lo que entendemos por mundo no es más que interpretación, esto es, perspectiva. Por esta razón, esa actitud recibe en él el nombre de “*perspectivismo*”. Éste se encuentra disperso en toda la obra nietzscheana; se encuentra, por ejemplo, en *Gaya Ciencia* ( § 354) y en *Más Allá del Bien y del Mal* (prólogo) donde lo califica de “condición fundamental de toda vida”. Ya en *Aurora*, donde se denuncia el hecho de que la metafísica pretenda para sí la mirada *única y verdadera de las cosas*, se deja barruntar lo que en posteriores libros Nietzsche entendió por *perspectivismo*. Este es una especie de condición por la cual el hombre –y si confiamos en la postura nietzscheana según la cual en mundo es instinto, no solamente el hombre- construye todo el resto del universo partiendo de

sí mismo. El perspectivismo es una condición según la cual se presta al universo dimensiones, formas y modelos medidos por la propia fuerza de cada ente.

En realidad, Nietzsche quiere dar a entender un modo de acercarse a las cosas; un modo de acercarse en el que la sospecha no sólo va delante, como un principio gnoseológico, sino que Nietzsche cree tener derecho a ella. Quiero decir, Nietzsche no examina las cosas sin prejuicios y de modo imparcial, sino que las contempla ya de antemano desde la visión de su proyecto vital, porque el hombre en su interpretación es, según un fragmento póstumo de invierno de 1883, “una fuerza que se opone a las demás fuerzas” [64]. Por otra parte, quiere instalarse en un modo de pensar que para nosotros implica o presupone una exigencia: aquella exigencia según la cual uno se ve convocado y provocado de modo inminente a establecer un diálogo directo con aquellos fenómenos sobre los que él mismo pensó, y no aceptar, por tanto, sin más su posición respecto al mundo.

Según su postura, si uno intenta descifrar la metafísica, debe ver que en ella, en este impulso del hombre de pretender arrancarle algo a las cosas, se da un cierto impulso de conocimiento, un impulso de comprensión. Ahora bien, el fundamento de la comprensión según el pensamiento metafísico es el carácter de verdad que tienen los principios y las causas. Ya hemos visto algunos aspectos de lo que Nietzsche piensa cuando piensa “verdad”; ahora,

veamos algunos aspectos de la definición que la tradición metafísica ha estimado como más valiosa y contra la cual Nietzsche alza su voz de protesta.

En la base de lo que la Edad Moderna hereda como definición de "verdad" está la verdad como *adaequatio*, proverbial ya desde los tiempos de Isaac Israeli (845-940) \* , aunque más antigua. Esta supone que *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Con ello, la adecuación (*adaequatio*) se constituyó, según la tradición, en un concepto vinculado a este problema, y en el caso nuestro, es pertinente por cuanto forma parte de la tradición que Nietzsche cuestiona.

La adecuación implica un regirse por las cosas mismas. Y la "cosa misma" quiere decir: *lo que es, lo ente, lo contrario a lo que no-es*. Donde por primera vez se cumple la noción de verdad como adecuación a "la cosa" es en Platón (Piénsese en el Timeo, 36d/38a). En él, tal adecuación debe entenderse como un regirse por aquello que "verdaderamente es" el *ὄντως ὄν*, con ello, la verdad del conocer, queda, de este modo, referida a la verdad de la cosa, queda referida al ser de lo ente. Es hacia este lugar hacia donde Nietzsche concentrará su atención.

Desde el mismo origen de la metafísica, la cuestión del ser se desplaza a la cuestión de lo verdaderamente ente. La diferencia de ser y ente tiene, pues, su primera expresión sistemática, precisamente en Platón, allí donde es olvidada como tal diferencia, allí donde el ser se pone como lo verdaderamente

---

\* Isaac Israeli. citado por Keller. Albert. *Teoría General del Conocimiento*. Ed. Herder. Barcelona. 1988. p. 91.

ente. Desde entonces, y en primer lugar en Platón mismo, la filosofía sigue siendo metafísica, porque sigue siendo la pregunta por el ser, es decir, la lucha entre la conciencia de que el ser no es ente alguno y la necesidad de concebir el ser como "algo", por lo tanto como un ente, que, por necesidad de la cosa misma, se convierte siempre en lo verdaderamente ente.

Ahora bien, la filosofía moderna, desde sus inicios, con Descartes, entiende por ente aquello que resulta garantizado, asegurado; es decir, entiende la verdad como certeza. Esta concepción de verdad, que parte de la conciencia de sí, supone el *aseguramiento* de las razones de algo y ese *aseguramiento* produce, a su vez, la evidencia que garantiza en el juicio el verdadero acuerdo de sus representaciones con la cosa.

Hay, pues, como fundamento, como supuesto (sub-iectum) en toda determinación de que algo es (o de que no es), el propio asegurar, garantizar, afirmar; este proceder en el que se decide, acerca de todo cuanto es, que ello es y, de todo cuanto no es que no es, este proceder, digo ¿a quién y con vistas a qué garantiza lo que garantiza? A sí mismo y con vistas a sí mismo, es decir: garantiza para sí mismo esto o aquello como algo con lo cual el hombre mismo puede contar en firme, como algo sobre lo cual puede apoyarse para ulteriores avances. Todo esto implica que este proceder "asegurante" - por llamarlo de algún modo- está, ante todo, seguro de sí mismo como proceder asegurante; cada afirmación de que algo es, es afirmación de que el propio proceder afirmante es válido, es seguro, es firme.

Algo que es, que es cierto, es algo que está asegurado, algo con lo cual se puede contar. El ser de lo ente es, pues, dominio de lo ente, determinación de lo ente. Ser es determinación; luego "se puede contar" precisamente con lo que es, no con lo que no es, y se puede contar con ello tal como ello es, no como no es; y, el que ello sea y el que sea así, en eso consiste el que se pueda contar con ello y con ello de esa manera.

Obsérvese que todo esto lo hemos dicho sin hablar para nada del "hombre". La introducción del hombre en este asunto acontece en virtud de que, en toda la historia de la filosofía, siempre se ha entendido (aunque no siempre se haya puesto de manifiesto expresamente) que el "ser hombre" del hombre consiste en el ser, que la "existencia" humana no es una región determinada de lo ente, sino que consiste en la presencia misma de cuanto de alguna manera es presente (la relación νοεῖν-εἶναι en Parménides). De aquí que el ser consiste en el proceder, seguro de sí mismo, en el que resulta asegurado todo cuanto resulta asegurado. En ese proceder consiste el "ser hombre" del hombre; y, por ello mismo, puesto que ese proceder asegurante es, ante todo, en cada uno de sus pasos seguro de sí mismo, por ello el hombre pasa a ser aquel ente que está "supuesto" en el ser de todo ente, pasa a ser el sujeto. La metafísica moderna es la metafísica de la subjetividad, del sujeto, es decir: aquella metafísica en la que el ser de todo ente consiste en el "ser sujeto" del sujeto, en la que el sujeto pone lo ente en el ser sólo en cuanto que se pone a sí mismo como sujeto.

No se trata, pues, de que a partir del hombre tenga lugar la determinación del ser; se trata de que la noción moderna del ser impone una determinada noción de la humanidad del hombre, a saber: la determina como subjetividad en el sentido dicho. El hombre es puesto como fundamento sólo en la medida en que no es en verdad sólo un ente determinado, con estas o aquellas peculiaridades, "definible" como lo es, por su parte, el caballo o la roca, sino únicamente aquello que la noción de ser exige que él sea.

El ser de lo ente, tal como de él se ocupa la filosofía moderna, filosofía que va de Descartes a los tiempos mismos de Nietzsche, es aquel "poderse contar con..." esto es, dominio de lo ente. "Dominio" es aquí *voluntad* en el sentido de la palabra alemana *Wille*, que, fundamentalmente, no quiere decir "apetito" ni "deseo" sino, disponer, por lo tanto, ordenar. Los conceptos "deseo" y "apetito" contienen un "todavía no": se desea aquello que no se tiene o se desea que sea aquello que todavía no es; el deseo expresa un "todavía no" con respecto a la realidad efectiva; en cambio, *voluntad*, tal como aquí hay que entenderla, es "disponer de". Así, pues, ente es aquello de lo que se dispone.

Que la definición de la subjetividad del sujeto se convierta en determinación del ser de lo ente es ya cosa expresamente adquirida cuando llegamos a Nietzsche. Leibniz dijo que todo lo ente, en cuanto a su ser es "de naturaleza espiritual" y determinó esta "naturaleza espiritual" como *perceptio* y *appetitus*, esto es: como *vis*. Hegel hizo de lo absoluto —es decir: de lo "verdadero" y "lo ente"— "el espíritu". Hasta aquí, la subjetividad es entendida

como ser sólo dentro de una manera "platónica" (en el sentido de Nietzsche) de entender el ser y, por lo tanto, la subjetividad.

La posición del ser *verdaderamente ser* por encima del *ser sensible*, del devenir, es, en la filosofía moderna, una escisión en la propia subjetividad. Hemos dicho que el sujeto pone lo ente en el ser en cuanto se pone a sí mismo como sujeto; la subjetividad es ponerse a sí mismo, es yo; el sujeto es el único ente que es "sí mismo" pues bien, el "platonismo" moderno consiste en ponerse a sí mismo por encima de sí mismo, esto es: en renunciar al sí mismo efectivamente sentido, que es *devenir* para poner un sí mismo en el elemento de lo inmutable, llámese "alma", "espíritu", o como quiera que se llame. En tales condiciones -esto es lo que vendrá a decir Nietzsche- la subjetividad no puede ser reconocida plenamente como *voluntad*, porque la voluntad no puede ser simplemente -ni fundamentalmente- conservación, inmutabilidad. Igualmente, mientras la noción que sirve de pauta para la determinación de la subjetividad sea la de conocimiento, el ser seguirá siendo conservación e inmutabilidad. El simple estar seguro de lo que ya se tiene, de los caminos ya abiertos, eso es el conocimiento, y éste no es más que un aspecto necesario de la voluntad, en cuanto que ésta es efectivamente contar con, pero sólo para dejar atrás eso con lo que cuenta, abriéndose constantemente nuevas perspectivas.

Como se sabe, hasta después del Zarathustra, no llega Nietzsche a acuñar un término propio para designar eso que aparecía unas veces como "la vida", otras como "el devenir", otras como "la fuerza". El término en cuestión aparece en el Zarathustra, pero no con el carácter de término fundamental; sí

aparece con este carácter en el *Nachlass* desde 1884. El término es el mismo que según algunos planes esbozados por Nietzsche, debía servir de título a la "obra fundamental": *Der Wille zur Macht*.

Aparte de las dificultades que pueda haber para entender el exacto significado de la expresión alemana, la traducción española "la voluntad de poder" da lugar a nuevos equívocos sin que –por otra parte– podamos sustituirla por otra mejor. Ante todo, ha de quedar absolutamente claro que "voluntad" no significa aquí "tendencia a", sino afirmación, posición; de modo que "voluntad de poder" no puede significar "querer poder (y, por lo tanto, no poder aún)"; igualmente, "poder" no tiene el sentido de "posibilidad" como "aún no realidad" (ni siquiera como la "posibilidad" de hacer real algo que aún no lo es); la palabra alemana *Macht* no significa esto, sino "poder" en el sentido en que decimos "tener (o tomar) el poder", "tener más (o menos) poder", "el poder de la luz" o "el poder de las tinieblas"; pero, en virtud de lo ya dicho acerca del sentido de "voluntad", "voluntad de poder" tampoco puede querer decir: "querer el poder (y, por lo tanto, no tener aún)".

"Voluntad", en el sentido que se ha explicado es "ser dueño", por lo tanto, es poder en el sentido de *Macht*. Y "poder", en el sentido de *Macht* es disponer, por lo tanto no otra cosa que la mencionada "voluntad". Entonces ¿Por qué no dice Nietzsche simplemente "voluntad" o simplemente "poder"? En primer lugar, porque la voluntad es verdaderamente voluntad "de...", y el poder es "poder..."; mas, entonces, ¿Por qué no "voluntad de voluntad" o "poder poder"?; porque los dos términos no son pura y simplemente la misma cosa. La voluntad es,

ciertamente, voluntad de sí misma. Pero sólo por cuanto está esencialmente más allá de sí misma, es un constante ir hacia sí misma; el "poder" es esencialmente poder ser más poderoso. La "conservación" pertenece a la esencia de la voluntad de poder sólo por cuanto es requerida en y para el "aumento". Por eso dice Nietzsche que la voluntad no puede definirse como voluntad de ser; en efecto, la voluntad, por cuanto es "la íntima esencia del ser", pertenece propiamente a aquello que es y, puesto que ello es, la voluntad de ser sería voluntad puramente "conservativa", lo cual es contradictorio con la noción misma de voluntad.

Aquello en lo que consiste todo ser no puede ello mismo ser ni esto ni aquello, no puede ser nada. El principio de la posición de validez de todo valor no puede, a su vez, tener ni este ni aquel valor. Quiero decir: "el devenir" (lo ente como tal en su conjunto, la voluntad de poder) no tiene ningún valor, porque falta aquello con lo cual habría que medirlo y en relación a lo cual la palabra valor tendría sentido.

La verdad, que para la filosofía moderna es certeza, esto es, el carácter de aquello con lo que se puede contar, aquello sobre lo cual puede uno apoyarse está puesto en cuestión: la verdad en cuanto fijación de determinaciones, ya no es adecuada a lo ente en cuanto tal, al devenir; por lo tanto la verdad es "error". La verdad en Nietzsche es cosa subordinada a aquel acontecimiento en el que se abren nuevas perspectivas, se crean nuevas posibilidades, tal acontecimiento es en Nietzsche, la vida como obra de arte. El arte, entendido en un sentido muy amplio que rebasa los límites de la obra de

arte en cuanto tal, es el lugar en que hay un *abrir*, un *fundar*, y, por lo tanto, una presencia originaria.

La transformación del pensamiento ontológico que aquí se realizaría viene propiciada por la vida misma, que se convierte en el *canon de la ontología*. Ontología que ya no se regirá más por la pretensión de la verdad, sino por las condiciones y necesidades vitales. El pensamiento se decide a viajar, se introduce en el movimiento de la experiencia, pero la experiencia ya no como asunto gnoseológico, sino como experiencia vital originaria. Ya no valen los esquemas prefijados, sino que nos sumergimos en el permanente enigma de la vida, sus sorpresas y choques, ante lo que estallan los conceptos fijos. El movimiento caracteriza la vida, a la que también pertenece el pensamiento; éste experimenta su contingencia y su mudanza haciendo experiencia ontológica al jugar con las aparentes fijaciones categoriales. Porque “la ontología” en Nietzsche se nutre del crecimiento de la vida, de la voluntad de poder como interpretación, abriendo así una nueva relación entre pensamiento y vida más allá de la inmaculada conceptualidad.

Aquella censura que parecía envolver el pensamiento occidental, censura según la cual sólo nos era dado entender los orígenes del pensamiento occidental a partir del platonismo y el aristotelismo (con lo cual tampoco Platón y Aristóteles pueden ser entendidos a partir de sus raíces), cae. Y cae al modo de la grandeza que supone dejarnos libres en el diálogo de lo inmensas que son las palabras *αληθινη*, *φυσις*, y *λογος*. ¿Es esto solamente una cuestión

lingüística o se esconde en estos cambios de significados el destino que nos acontece a cada instante? “El gladiador toma la decisión en la arena”, decía un poeta latino, y esta decisión que nos compete a nosotros los efímeros, es la de llevar a cabo la tarea del pensar, pero un pensar en el que aquello que llamamos vida nos concierna, nos toque, nos conmueva.

### **Conclusiones: La postura nietzscheana.**

I. Hemos visto, al cabo de este trabajo, como la relación de Nietzsche con la metafísica se cifra en un movimiento del pensar en el que puesto en juego es el valor de la existencia para el hombre. El hombre, minado desde adentro por el tiempo, ejecuta en *Aurora* de Nietzsche, una tregua amorosa con él para verse en el espejo de la profunda orfandad cósmica que lo devora y pensar desde allí el valor de la existencia.

La vida “como la obertura de Don Juan, empieza con acorde menor” ha dicho Schopenhauer. Ese acorde menor no es otro que el asombro del *aparecer de todo cuanto aparece* para decirlo en una frase de indiscutible tono heideggeriano. Y “aparecer”, “salir” es de modo decisivo, “existir”. En un primer momento, existir expresa el hecho de que algo se dé a partir de un cierto origen. Ese “darse algo” en que consiste la existencia de todo cuanto aparece, se traduce en el hombre al modo de una “soledad enamorada” en la que lo que se desea y atrae, al mismo tiempo, causa temor y horroriza. Esta soledad tiene un carácter peregrinal en el que el hombre, en el ejercicio más pleno de

autenticidad, se hace consciente del rasgo migratorio y mudable del conocimiento que tiene acerca de la vida y de sí mismo.

En *Aurora* ha quedado claro que, con ella, Nietzsche comienza una insólita navegación sin la bendición y compañía de los dioses, sin el buen augurio de los vientos, lanzándose al hasta ahora mar ignoto de los prejuicios de los hombres. Con motivo de esa experiencia descubre que, frente al darse de todo cuanto se da, es decir, frente a la facticidad de la existencia, el hombre está indefectiblemente solo. Y es entonces, en una época de su vida en la que estaba convencido de la fragilidad de su salud y encontrándose solo con su deseo y su horror, cuando contempla en toda su abismal profundidad aquello que ya por los años 70, según un fragmento póstumo, había llamado *mysterion*.

II. En lo que respecta al mundo, no pudiendo el hombre gozar de él como un don apacible en su quietud, sino como algo que, por el contrario, se muestra de ordinario a través de realidades disímiles, dispersas y plurales éste se crea un armisticio con el mundo a través de los valores, los cuales vienen a propiciar condiciones de conservación. Así, el sentimiento de seguridad será el impulso decisivo que determinará la disposición del hombre ante el mundo y ante la vida, pues, “cuanto el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento” dirá Nietzsche en *Así habló Zaratustra*\*.

---

\* § I. De la Visión y del enigma. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid. 1993.

La vida identificada con el sufrimiento hace que el mundo parezca algo eternamente imperfecto, un deficiente trasunto de una eterna contradicción.\*\* El hombre sufre así, frente al mundo lo que Nietzsche llamaría, después de *Aurora* "la enfermedad del vértigo" , el síntoma principal de esta enfermedad es abolir como falso todo cuanto es perecedero, pues, lo perecedero es torbellino y vértigo del humano esqueleto y un vómito para el estómago; su antídoto, una voluntad de verdad que prevé un ordenamiento verdadero del mundo dentro del cual algo desconocido es reducido a algo conocido con lo que se produce un gran sosiego y también, según Nietzsche, sentimiento de poder. A esta tarea se avocarán, como hemos dejado expuesto, la filosofía y la metafísica en el sentido de que ambas tienen como norte desterrar el peligro, la inquietud y la angustia. Ya desde *Humano demasiado humano*, Nietzsche había dado el nombre de "prueba del placer como criterio de verdad" \* a esta forma de proceder de la filosofía y la metafísica. En *Aurora* su desarrollo queda expuesto, cuestión que hemos tratado de mostrar en nuestra investigación. Es importante señalar que esta idea estará presente en Nietzsche de manera permanente, tanto es así que, como hemos

---

\*\* Op. cit. De los trasmundanos: "Este mundo, eternamente imperfecto, imagen imperfecta de una contradicción eterna-un ebrio placer para su imperfecto creador: - así me pareció en otro tiempo el mundo". Nietzsche refiere en *Zaratustra* ideas de su primera época (*El nacimiento de la tragedia*) influida sobre todo por Schopenhauer y Wagner. La ruptura con aquella época comienza con *Humano, demasiado humano* y con *Aurora*. Es por ello que vimos la importancia de esta cita del *Zaratustra* porque hace referencia a lo que acontece en *Aurora*.

\* *Humano, demasiado humano* §120, I. Edaf. Madrid. 1999. Trad. Carlos Vergara. *Crepúsculo de los ídolos* § 5, de Los cuatro grandes errores. Alianza. Madrid. 1986. Trad. Andrés Sánchez Pascual.

señalado en la nota anterior, la retoma al final de su vida en *Crepúsculo de los Ídolos*.

Esta "verdad cuestionada" por Nietzsche no es sino un tipo de error sin el cual no podría vivir un determinado tipo de hombres. En efecto, hemos visto como la verdad de este tipo de hombres que Nietzsche señala, no es otra cosa sino una voluntad de hacer fijo, un hacer verdadero perdurable, un perder de vista el carácter vertiginoso del mundo. Es así, como , en la imposibilidad de ver cara a cara la vida el hombre espera lograr, merced a la ficción, su pretensión de redimensionar lo inaprensible, hacerlo asequible, tolerable, cómodo, en fin, logra fingir que domeña la dimensión profunda y misterica\*\* de lo real, cuando en verdad, sólo se esconde detrás de una frágil celosía valorativa cuya naturaleza obedece a un estricto criterio de utilidad: el de mirar a la vida a través de un enrejado que promete seguridad. Creyendo estar en el camino hacia un "mundo verdadero", el hombre permanece preso de la ficción y, queriendo superar la apariencia, no se da cuenta que es ella misma la que lo ayuda a escapar del mundo.

Nietzsche no cuestiona, por tanto, el hecho de que el hombre no pueda mantenerse indiferente ante el escenario del mundo que se le presenta como un gigante proteiforme e inmisericordemente móvil, tampoco

cuestiona el que produzca estimaciones y juicios de valor y que al producirlos cree polaridades axiológicas (bueno-malo, por ejemplo), pues, para Nietzsche, el hombre es hombre en tanto que valora y al valorar, el hombre proyecta a través del devenir la inexorable finitud de su naturaleza. Lo que Nietzsche cuestiona es el hecho de que la vida se tome como un argumento para descalificarla con la creación paralela de un mundo con pretensiones de verdad. Por eso diría después de *Aurora*, en *Ciencia Jovial*, "nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir...nadie resistiría vivir de otra manera...pero no por ello queda el mundo demostrado". Hay aquí una trampa que consiste en que una perspectiva utilitaria destinada a conservar e incrementar determinadas formas de dominio humano, se proyecta falsamente en la esencia de las cosas bajo el manto de una verdad. Esta verdad es mentira en sentido nietzscheano, es error, pero un error que resultó útil y conservador. Se ve aquí el sórdido nacimiento de una forma de entender el *lo-que* del mundo y del hombre a partir de un error\*

Con el desvelamiento de este error se produce, gracias a Nietzsche, el ocaso de todas las coordenadas objetivas que venía atesorando el hombre para enfrentar la vida y sólo queda un desierto en el que la subjetividad

---

\*\* Hemos adoptado la palabra "mística" conscientes del galicismo, pero, conscientes también, de que nos ayuda a decir algo que, efectivamente, tiene carácter de secreto e inaccesible pero que no debe confundirse con el "misterio" cristiano.

\* § 121. Libro II. Trad. José Jara. Monte Avila. Caracas. 1992.

ejercita su estéril dominio. El universo de la representación, en el que según Kant, el mundo del conocimiento debía encontrar un sólido fundamento, se revela en un vacío ejercicio de la apariencia.

En virtud de la crítica nietzscheana, el hombre frente a la existencia asume plenamente una connotación que se presenta como denso paradigma capaz de producir la más dura confrontación con el universo de la modernidad, ya no desde el orden sino desde el laberinto. Fecundo enfrentamiento en el que el ejercicio hermenéutico dialoga con la tradición en el horizonte del alejamiento. En atención a lo anterior, Nietzsche experimenta las posibilidades plásticas de la existencia en ese lascivo maridaje, entre el mundo y el hombre, que se llama vida.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Nietzsche denuncia la necesidad de dar cabida nuevamente al "gran estilo" capaz de generar en un plástico horizonte un movimiento centrífugo que supere los límites de la obra para invadir el mundo de la vida.

La vida, que se había configurado merced a la tradición histórico-metafísica occidental, en una insistente y progresiva interiorización fantasmagórica, en la que se cumplía una radical formalización no sólo del saber científico sino también de la subjetividad, viene a ser para Nietzsche, junto con la noción de impulso y perspectiva (que daría lugar después a la interpretación de la filosofía de Nietzsche como juego, por ejemplo, Fink), lo

---

\* La investigación que Nietzsche expresa en esta dirección será también desarrollada en *La Ciencia*

decisivo para expresar el universo. La existencia pensada como juego se constituirá en metáfora cósmica.

Esto no significa que Nietzsche, de modo acríptico transfiera la constitución ontológica del hombre a la totalidad de lo existente. Lo que ocurre es precisamente lo contrario. Aquello que es ser hombre sólo puede concebirse como juego si se lo piensa en su apertura a un "mundo" y no como una cosa intramundana al lado de otras, sólo que dotada de razón. Es decir, según Nietzsche una vez vencida la interpretación metafísica del mundo, el hombre debe instalarse en un tipo de mirada que perfore el *principium individuationis*, y mine desde adentro el mundo de creaciones de la apariencia finita para divisar "la vida", es decir, aquello que genera y destruye.

Únicamente experimentando, en sus más abismales consecuencias, el nacimiento y la muerte de todo cuanto es finito y temporal, como danza caleidoscópica, lúdicamente dirigida por la "inocencia" y el "azar", puede el hombre sentirse entregado al juego cósmico de la existencia. Es aquí, desde donde se ve al hombre instalado en la verdad trágica y también instalado en el más auténtico gozo, desde donde puede pensarse que Nietzsche, efectivamente, se halla ya en camino de liberarse del peso metafísico.

---

*Jovial*. Véase la edición citada § 110, libro III y § 346, libro V.

Pero la abismal "experiencia-Nietzsche" se ha ido con él y el hombre, "el animal aún no fijado" sigue, en su arquitectura laberíntica, profundamente creadora y artística, soportando el destino de "llegar a ser el que ya es"\*

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

\* Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. La ofrenda de la miel. p. 323. Edición de Andrés Sánchez Pascual.

## BIBLIOGRAFIA

- I. Obras de Friedrich Nietzsche. Se citan las obras en español consultadas.
- **Aurora**. Edaf. Madrid. 1996. Traducción Eduardo Knörr.
  - **Aurora**. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. 2000. Traducción Germán Cano.
  - **Aurora**. Editorial Visión. Barcelona. 1985. Tomo II. Traducción Enrique Eidelstein.
  - **Humano, demasiado humano**. Edaf. Madrid. 1999. Traducción Carlos Vergara.
  - **Así habló Zaratustra**. Alianza. Madrid. 1993. Traducción Andrés Sánchez Pascual.
  - **Así habló Zaratustra**. RBA Editores. Barcelona. 1992. Traducción J. C. García-Borrón.
  - **Crepúsculo de los Ídolos**. Alianza. Madrid. 1986. Traducción Andrés Sánchez Pascual.
  - **La Ciencia Jovial**. Monte Ávila. Caracas. 1992. Traducción José Jara.
  - **Ecce homo**. Alianza. Madrid. 1982. Traducción Andrés Sánchez Pascual.
  - **La Filosofía en la época trágica de los griegos**. Editorial Los libros de Orfeo. Buenos Aires. 1994. Traducción Guillermo Teodoro Schuster.
  - **Estética y Teoría de las Artes**. Tecnos. Madrid. 1999. Selección de textos y traducción Agustín Izquierdo.

**II. Bibliografía sobre Nietzsche.** Se citan los libros sobre Nietzsche consultados.

- **Brandes, Sëller.** Nietzsche. Un estudio sobre el radicalismo aristocrático. Editorial Tor. Buenos Aires. S/fecha.
- **Fink, Eugen.** La Filosofía de Nietzsche. Alianza. Madrid. 1966. Traducción Andrés Sánchez Pascual.
- **Vattimo, Gianni.** Introducción a Nietzsche. Península. Barcelona. 1996.
- **Colli, Giorgio.** Introducción a Nietzsche. Pre-textos. Valencia. 2000.
- **Reboul, Olivier.** Nietzsche crítico de Kant. Anthropos. Barcelona. 1993.
- **Safranski, Rüdiger.** Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Tusquest. Barcelona. 2001.
- **Ross, Werner.** Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía. Piados. Barcelona. 1994.
- **Vermal, Juan Luis.** La crítica de la metafísica en Nietzsche. Anthropos. Barcelona. 1987.
- **Janz, Curt Paul.** Friedrich Nietzsche. Alianza. Madrid. 1985. Tomo III. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.