

Aurora

Pensamientos sobre
los prejuicios morales

Friedrich Nietzsche

Edición de
Germán Cano

Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora a la mentira se la ha venido llamando verdad. *Transvaloración* de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad.

AURORA

PENSAMIENTOS SOBRE LOS PREJUICIOS MORALES

Friedrich Nietzsche

AURORA
PENSAMIENTOS
SOBRE LOS PREJUICIOS MORALES

Introducción, traducción y notas
de
Germán Cano

BIBLIOTECA NUEVA

Segunda reimpresión, primera en esta colección – marzo de 2022

Diseño de cubierta: Ezequiel Cafaro

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2000, 2022

© Malpaso Holdings, S. L., 2022

C/ Diputació, 327, principal 1.^a

08009 Barcelona

www.malpasoycia.com

ISBN: 978-84-18546-60-0

Bajo las sanciones establecidas por las leyes, quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización por escrito de los titulares del *copyright*, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento mecánico o electrónico, actual o futuro (incluyendo las fotocopias y la difusión a través de internet), y la distribución de ejemplares de esta edición mediante alquiler o préstamo, salvo en las excepciones que determine la ley.

ÍNDICE

Descensus ad inferos. El inicio de la transvaloración de la moral en *Aurora*

Bibliografía

Nota sobre la presente edición

Siglas y abreviaturas

Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales

Prólogo

Libro primero

Libro segundo

Libro tercero

Libro cuarto

Libro quinto



Descensus ad inferos

El inicio de la transvaloración de la moral en *Aurora*

GERMÁN CANO

Uno empieza a amar algo y apenas llega a amarlo por completo: el tirano que hay en nosotros (y que todos quisiéramos llamar con harta complacencia «nuestro yo superior») nos dice: «Esto es justamente lo que deseo que me des en sacrificio.» Y, efectivamente, nosotros se lo damos —aunque en ello haya algo de malos tratos a animales y de un quemarse vivo a fuego lento. Casi todos los problemas que usted trata son del orden de la crueldad; ¿le hace esto sentirse bien? Se lo diré sinceramente, yo mismo tengo una disposición excesivamente «trágica» que maldigo con frecuencia; mis experiencias, grandes y pequeñas, siempre toman el mismo curso. Por consiguiente, lo que más necesito es alcanzar un lugar elevado desde el cual pueda ver el problema trágico debajo de mí [...]¹.

EL VIAJE AL HADES

Ciertamente, hay libros de Nietzsche que no pueden leerse sin sentir un profundo escalofrío. Y otros, como es el caso de *Aurora*, que nos asedian como si fueran un auténtico «regreso de entre los muertos». «Me he escapado del portal de la muerte», escribe a su amigo Rée poco antes de emprender esta tarea². Se acerca su autor a los treinta y seis años, la edad en la que murieron personajes tan queridos para él como Byron y Hölderlin, pero también su propio padre. ¿Cómo puede ser entonces que un libro aparentemente tan optimista, incluso titulado *Aurora*, parezca más bien un discurso fúnebre? A simple vista su lectura parece simplemente un extraño ajuste de cuentas con esa figura todavía rica en significados llamada «cristianismo». Sin embargo, no puede comprenderse la complejidad de la crítica de la moral llevada a cabo sin el esfuerzo «heroico» que aquí está en juego. En cierto modo, el viaje «subterráneo» aquí propuesto por el —así gustaba de llamarse— «primer immoralista» se parece al viaje al «mas allá» del héroe mítico. Una aventura, en efecto, vedada a la mayoría, que requiere un gran sacrificio, incluso un monstruoso desapego. Procurarse las

ventajas de un muerto no es pocas veces interesante a la hora de ser espectador de la vida, sobre todo cuando lo más ensalzada como «humano» comienza a mostrar un aspecto realmente muy poco honroso. Del mismo modo que la transgresión de los límites del héroe mítico afronta un terrible encuentro con otro mundo, el de los muertos, espíritus y fantasmas, al, sin duda, más modesto «psicólogo de la moral» también le aguarda su particular reino de las sombras. En realidad, su «bajada a los infiernos» es, si cabe, más terrible. El bisturí nietzscheano disecciona inflexiblemente lo más querido. A menudo, a este anatomista le repugna el cadáver, pero su insistencia en conocer llega finalmente a ser más poderosa que su inicial disgusto, incluso que sus deseos³.

Como en el resto de sus obras, en *Aurora* el combate nietzscheano contra la valoración moral adquiere a menudo la forma de una terrible lucha contra lo más amado. No resulta difícil apreciar tras el enfrentamiento con esta *Circe* moral, la propia resistencia del filósofo asceta a quedar seducido por la cálida fascinación de anteriores «compañeros de lucha»⁴. Pero resistente al hechizo de *Circe*, el asceta comenzaba a estar realmente solo⁵.

Lo curioso es que, en *Aurora*, el momento destructivo —la *disección*— no se encuentra muy lejos de una exigencia *afirmativa*, casi se diría que *amorosa*. No es extraño así, por ejemplo, que Nietzsche declare a *Peter Gast* no haber conocido ningún ejemplo de vida real más digna de respeto que el cristianismo⁶. Hay despedidas necesarias, causadas por el inevitable crecimiento de la vida, ajenas al ruido y al olor de la pólvora. Y así es *Aurora*: una obra silenciosa, delicada, luminosa. «El que el lector diga adiós a este libro llevando consigo una cautela esquiva frente a todo lo que hasta ahora se había llegado a honrar e incluso adorar bajo el nombre de moral no está en contradicción con el hecho de que en todo el libro no aparezca una sola palabra negativa [...]»⁷.

¿Buscaba acaso aquí la propia *katábasis* de Nietzsche en *Aurora*, como Odiseo en su visita al Hades, la respuesta a la pregunta de cómo regresar a su ansiada Ítaca, el reencuentro con «lo humano»? ¿O suponía su descenso a los infiernos, por el contrario, el inicio de un exacto proceso de autodestrucción?

En realidad, llama la atención cómo con este «viaje», Nietzsche pensaba haber dado un paso de gigante dentro de su pensamiento. En su correspondencia de esta época no se cansa de anunciar su nuevo mensaje: «Éste es un libro decisivo, no puedo pensar en él sin sentir una gran emoción»⁸, representa «un destino más que un libro»⁹. Una valoración que, pese a todo, al contrario de otras obras suyas, se mantuvo en los mismos términos años más tarde. En una carta de 1888 a K. Knortz, por ejemplo, le comenta que si bien *Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral* son sus obras «más importantes» y las de «mayor trascendencia», *Aurora* y la *Gaya ciencia* son «las más «personales», las que le son «más simpáticas»¹⁰. «Cuando el ejemplar de *Aurora* llegue a sus manos [...] —escribe a Peter Gast— léalo usted como un todo y, mediante ello, trate usted de hacerse un todo... a saber, un *estado* pasional»¹¹. Sin embargo no todo era alegría. Su nueva creación también le parecía «un libro de mucho contenido, pero muy *dificib*»¹². En el fondo, ésta era una típica reacción de Nietzsche: cuando creía que su obra representaba la semilla de la que podría llegar a surgir un árbol grandioso que diera sombra a la humanidad, enseguida surgían las dudas y vacilaciones. Al fin y al cabo, ¿no era un espectro más?

En verdad, situada entre el bistori inmisericorde de *Humano, demasiado humano* y la serena beatitud de la *Gaya ciencia*, el carácter *espectral* de *Aurora* se revela decisivo en lo que respecta a la conquista de la «auténtica naturaleza» del propio Nietzsche. Así le recomienda a su hermana que lea el libro «bajo un punto de vista muy personal»¹³. «Mis buenos amigos (y en general, todo el mundo) desconocen mi personalidad, porque nadie se ha parado a pensar sobre ella; yo mismo revelaba muy poco de las cosas que más me importaban, aunque no lo pareciera»¹⁴. Tal vez por todo ello también *Aurora* represente, ante todo, una reflexión sobre el dolor que se emancipa de toda tutela o narcosis moral a fin de servir al nuevo saber: la honradez de la «pasión del conocimiento». Sus críticas a la compasión, al efecto narcótico de la música, al genio, no pueden desvincularse —y así lo muestra el inconfundible tono casi «biográfico» del libro en muchas ocasiones (M 114) — de la propia lucha por la independencia de una subjetividad siempre presta y tensa como un arco. Precisamente la tensión entre su vida y su

pensamiento alcanzaba en esa época uno de los momentos más difíciles. Todo parece indicar que 1880, el año de la «gestación» de *Aurora*, fue un período especialmente doloroso para Nietzsche, aunque intelectualmente fecundo. Significativamente relaciona su situación de enfermedad como un nuevo «cuidado de sí»: «Nunca he sido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermas y más dolorosas de mi vida: basta mirar *Aurora*, o *El viajero y su sombra*, para comprender lo que significó esta “vuelta a mí mismo”: ¡una especie suprema de *curación!*...»¹⁵.

«LIBERARSE DE» LA MORAL, «LIBERAR» LA VIDA

A fin de describir la «segunda transformación del espíritu», Zarathustra desarrolla la imagen de una lucha en un solitario desierto entre un león que pretende conquistar su libertad, su «yo quiero», y un dragón que representa la obligatoriedad categórica del «tú debes». Una lucha entre un nuevo futuro desconocido y un pasado que se resiste a reconocer su contingencia valorativa: «Todos los valores han sido creados, y yo soy —todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún «yo quiero!»!»¹⁶. Del mismo modo, antes de *Aurora*, bien desde la figura del *Freigeist*, bien desde la reivindicación intempestiva, el pensamiento de Nietzsche buscaba o bien cuestionar la sutil inercia que permitía a valores ya «muertos» poder seguir malviviendo, o bien analizar cómo el «valor de lo normal» se remitía en última instancia a valores muy poco nobles y «santos»:

En otro tiempo el espíritu amó el «Tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho, incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor; para ese robo se precisa el león¹⁷.

Desde este planteamiento queda claro cómo Nietzsche buscaba acceder precisamente a una consideración *extra-moral* de la verdad, la mentira y el conocimiento: admitir que la no-verdad es condición de la vida significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; «y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal»¹⁸. De ahí que esta intempestiva crítica de la

moral pregunte si, en el desarrollo del espíritu, lo que anda en juego es, no tanto la cuestión de la salvación del hombre en su encuentro último con el planteamiento moral de la verdad cuanto la elevación del *cuerpo* y de su voluntad a una forma superior de vitalidad.

Antes de entrar más en detalles, creo necesario y oportuno relacionar la crítica de la moral con el planteamiento «médico-cultural» de las *intempestivas* y de GT. Ya en sus primeros escritos Nietzsche consideraba que sólo después de que el espíritu de la ciencia quedara conducido hasta sus límites y de que su pretensión de validez universal fuera definitivamente aniquilada por la demostración de dichas fronteras, sería *quizá* lícito abrigar futuras esperanzas en un nuevo renacimiento trágico. En este sentido, la crítica nietzscheana de la moral no puede así separarse de su temprana polémica con esa figura denominada «platonismo»¹⁹. La crítica del valor de la verdad y el esclarecimiento genealógico de las «razones» de la sumisión de la ciencia y de la filosofía a «lo verdadero» en UWL tampoco respondían a otra intención. No es tampoco casual que, paralelamente, en un escrito más crítico-cultural como SE, la tercera *intempestiva* dedicada a Schopenhauer, Nietzsche cuestionara el modelo «objetivista» del conocimiento científico de los «sabios». Aquí observa que es necesario criticar esa actitud de «pureza» aparentemente «extrahumana» o «sobrehumana» del cientificismo en tanto es urgente plantear la relevancia y función del saber científico en relación con el conjunto de la cultura. De este modo no hay que entender la postura nietzscheana como una declaración *contra* el dominio del conocimiento sobre la vida, sino como una constatación de que el conocimiento (del científico, del sabio, del filósofo tradicional) ha dejado ya de tener *derecho* a hacerse cargo del problema de *la vida* y de los valores. La «lucha» contra la moral del «león» en el «desierto» simboliza este planteamiento: desvalorizar esa «búsqueda de nada» que sigue calumniando el mundo y la vida. Por eso, al plantear la cuestión central del valor de la verdad o de *la moral* para la vida, Nietzsche no va a abandonar la importante dimensión de construir un futuro ni va a esquivar la novedosa dimensión *crítica* de su discurso. Aunque el problema ya se adelantaba en las *intempestivas*, la novedad de *Aurora*, como en MAM, es que

el problema crítico comienza ahora a afectar de lleno a la cuestión del sentido y del valor. Dicho esto, se comprende por qué, desde su temprano análisis en GT, el elemento *patológico* de nuestra decadencia, de nuestro nihilismo, no puede ser ya consecuentemente subsanado *terapéuticamente* mediante una justa apreciación de los déficit cognoscitivos de nuestra modernidad. Ese espacio ha quedado definitivamente agotado con su formulación de *la muerte de Dios*. Por esta razón el elemento *patológico* del nihilismo ha de ser abordado desde una interrogación diferente —«subterránea» (prólogo M)—, y, por tanto, más atenta al juego corporal de las fuerzas en conflicto que al marco moral de legitimación. Dicho brevemente: la «superación» de este nihilismo implica impedir que el «presente» viva *a costa del futuro*:

Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* —y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...] un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda [...] ¿Qué ocurriría si en el «bueno» hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo?... ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen una *potencialidad y una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?²⁰

De esta transformación de los límites de la crítica se deduce a su vez que toda formulación que conciba el elemento *patológico* de nuestra modernidad en los términos estrictos de *legitimidad* permanece *todavía* aferrada a ese límite moral de problematización. Recuérdese en este sentido la diferenciación nietzscheana entre el «predicador de la moral» y el «médico de la cultura». Naturalmente, esta profunda «sospecha» introducida por la crítica de la moral (¿Y si la moral fuese *el peligro de los peligros*?) conlleva una renovación de lo entendido filosóficamente hasta ahora por sospecha y nos introduce de lleno en un ámbito *vital* no sólo difícilmente transitable desde nuestras categorías habituales de pensamiento, sino además difícilmente *querido*. Si en el primer aforismo de MAM ya se nos avisaba de la orientación «deshumanizada» (*entmensch*) de practicar un análisis relativo a las

cuestiones de «origen y de principio» (*Herkunft und Anfang*) frente al «origen milagroso» (*Wunderursprung*) buscado por la metafísica, lo que resulta determinante en el nuevo planteamiento genealógico surgido a partir de *Aurora* es que, en la medida que intenta trazar una genealogía de los modos de formación de las identidades ideales, la horadación de este terreno también conduce a un inquietante cambio de perspectiva: *con la comprensión del origen, se incrementa su ausencia de significación*, mientras que «lo próximo» muestra toda su riqueza de sentido (M 44).

Un cambio radical de *óptica* que es inseparable de cierta transformación de la experiencia histórica (M 1, 44, 95, 340, 457). En MAM Nietzsche vinculaba esta idea con lo que llamaba la «congelación» de las ideas mediante «el martillo del conocimiento histórico», uno de los conceptos clave para entender el sentido de la genealogía. Lo que parece relevante en esta dimensión casi «pictórica» son las similitudes entre el concepto de genealogía como análisis histórico-lingüístico y el concepto de *naturaleza* empleado, como si el genealogista quisiera distinguir una historia *humana* (sujeto) y una historia *natural* totalmente «deshumanizada». El concepto de *Erfrierung* («congelación») alude a este segundo tipo de historia: «¡qué fríos y extraños son los mundos que nos descubren las ciencias [...], todo es un nuevo mundo descubierto *salvajemente extraño...* ¡Qué gran contradicción (*Widerspruch*) con nuestra sensación (*Empfindung*)!»²¹. El primer aforismo de *Aurora* indica esta preocupación:

Racionalidad retrospectiva. Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata. ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente?²²

Al hilo de esta «historia de la génesis», como se anuncia en el prólogo de *Aurora*, la exploración «subterránea» nietzscheana —¿se entienden ahora sus palabras: «no soy un hombre, sino dinamita»?— trata de sacar a la luz el profundo desnivel de la cultura *moral*, restituyendo a este suelo hasta ahora silencioso, aunque no tan ingenuamente inmóvil, sus rupturas, su inestabilidad, sus grietas. Obviamente, dicha «contradicción» refleja la propiedad genealógica de mostrar cómo los valores de una cultura *proceden*

paradójicamente de lo que ésta niega con tanto empeño. Por esa razón eliminar el «olvido» es siempre una tarea altamente reprobable que choca con el rechazo explícito²³. Lo que encuentra el viaje genealógico fuera de la historia y del tiempo son los escenarios «olvidados» y las fuerzas que se han apoderado en un determinado momento de un concepto o de un significado; *espacios* que, de algún modo, quedan *congelados* desde este ángulo que interroga sobre la «procedencia» vital —el *woher?*— de las valoraciones. Subordinando la filosofía a la nueva «psicología», Nietzsche intenta en *Aurora* hacer visibles las intensidades, afecciones o *fuerzas* escondidas *detrás* de las intenciones, los ideales o los sentidos. No existe, pues, en el análisis de los valores la lenta curva de una evolución, sino diferentes escenas en las que se han representado diferentes papeles, diferentes *tipos*:

De toda moral se ha solido decir siempre: «hay que conocerla por sus frutos». De toda moral, yo digo: «Es un fruto por el cual conozco el *terreno* donde crece»²⁴.

Por todo ello, la perspectiva histórica aquí desplegada, genealógicamente entendida, realiza una experiencia *abismal*; «mas a quien se detenga en esto una vez y aprenda a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: —se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad...»²⁵. La sensibilidad del genealogista y su atención flotante, «suspendida», es capaz de percibir los matices, transiciones, las «particularidades» no recogidas bajo un elemento común. Por ello ha de estar atento a las rupturas, discontinuidades y transformaciones que inundan el devenir histórico, los cambios menores, los contornos sutiles... La mirada genealógica, en definitiva, no se reconoce, se «disocia». Puede también que, incluso, la honestidad del historiador carezca de palabras o se quede simplemente «muda» (M 457) ante la revelación de esta policromía moral, ante estos «paisajes». De ahí la importancia de la prudencia en esta metodología, «su carácter silencioso»²⁶.

«Pintor», por así decirlo, de esta *historia natural*, el «ojo» nietzscheano no se mostrará en *Aurora* tan interesado en *negar* la moral cuanto en desplegar más bien las distintas escenas y juegos que rompen la identidad del concepto para así «hacer visible» todos los «ritmos» y fuerzas que

desaparecen en el manto del tiempo y de la memoria. Lo que Nietzsche denomina la «fábrica del ideal» tiene que ver con esta inédita dimensión visual, casi «espacial». Los colores, las luces y matices con los que Nietzsche describe a «tipos» como San Pablo —espléndida la «pintura» del aforismo 58—, Pascal, Lutero, Schopenhauer, o el «pueblo alemán» son cuadros difícilmente perceptibles dentro de los límites de la psicología moral, más atenta a las antítesis, las brusquedades, las exageraciones... En realidad, la psicología nietzscheana revela toda una experiencia de «disociación» expresada brillantemente en su «fábrica del ideal»: «—¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para alcanzar la victoria?... No hay en esto nada extraño: todas las cosas largas son difíciles de abarcar con la mirada»:

—¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?... ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller. Espere usted un momento, señor Indiscreción y Temeridad: su ojo tiene que habituarse antes a esa falsa luz cambiante... ¡Así! ¡Basta! ¡Hable usted ahora! ¿Qué ocurre allá abajo? Diga usted lo que ve, hombre de la más peligrosa curiosidad [...]»²⁷.

Esta labor «subterránea»²⁸ indica que el combate de Nietzsche contra la moral en *Aurora* no constituye una *alternativa* al planteamiento moral, sino propiamente su autodestrucción. De ello también se deduce que la radicalidad de su crítica («no apta para todos») queda «imposibilitada» desde los antiguos parámetros tradicionales de valoración y enjuiciamiento: «El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual, una verdadera catástrofe. Quien hace luz sobre ella es una *force majeure*, un destino —divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive antes de él, se vive después de él»²⁹. En este sentido hay que entender la célebre frase *Dios ha muerto* como definitiva conciencia del «agotamiento» de la estructura *ontoteológica* que ha dominado nuestra cultura occidental, un marco de valoración que hoy es ya incapaz de alumbrar con su «luz».

De esta manera, la «mirada *no castrada*» del diagnóstico intempestivo comenzaba a desarrollar una pregunta relativa al *sentido* y al valor de la verdad (¿qué *significa* el «valor de verdad» dentro de los valores?) destituyendo a ésta de sus prestigios no sólo como valor fundante del

discurso filosófico, sino también como *único* marco de determinación de los valores dentro de un entramado cultural. Esto también indicaba, en efecto, que el problema de la «decadencia» cultural no podía ser ya enjuiciado en términos estrictamente *cognoscitivos*. En este sentido la «voluntad de verdad» no podía ser calificada simplemente con el predicado de «falsa» o «ideológica». Rechazar el valor de la moral como «falsedad» es absurdo desde una óptica que comienza tímidamente a *juzgar* la verdad desde la óptica de la vida y no el «valor» desde un punto de vista ontológico. Esta posición de subordinación de la temática epistemológica dentro de la problemática *moral* puede percibirse claramente en este fragmento:

Profundamente desconfiado ante los dogmas de la epistemología, me gustaba asomarme a tal o cual ventana, pero me cuidaba mucho de detenerme mucho tiempo delante de tales dogmas, pues me parecía perjudicial. —Finalmente, solía preguntarme si un instrumento *podría* criticar su propia eficacia. Así llegué a la conclusión de que el escepticismo epistemológico o el dogmatismo no se habían jamás desligado de una motivación más profunda y que todo ello adquiere un valor secundario tan pronto como uno considera lo que nos *obliga* a adoptar tal ángulo de visión. [...] Mi tesis fundamental: tanto Kant como Hegel o Schopenhauer —tanto la actitud escéptico-epojística, como el historicismo o el pesimismo tienen un origen *moral*³⁰.

Por otro lado, esta extraña interrogación tampoco puede comprenderse como *inaugural*. La mirada de Nietzsche en *Aurora* no es por esta razón una mirada virginal ante un mundo inédito en el que haya que comenzar a establecer su sentido, sus verdades y sus valores, sino un «vuelo crepuscular» en un mundo que necesita urgentemente pasar por la criba de la crítica sentidos, valores y verdades bajo una situación de *interregno* (M 453).

SENTIDO Y LÍMITES DE LA CRÍTICA DE LA MORAL

Después de haber bosquejado a grandes rasgos el desmantelamiento nietzscheano de la moral, puede parecer sorprendente que la mejor definición de este proceder sea precisamente la de un nuevo «moralista». Una apreciación más ajustada y libre de prejuicios de esta problemática nos conduce, sin embargo, a un desplazamiento del sentido de dicha función

que puede muy bien precisar las preocupaciones de Nietzsche a lo largo de los cinco libros que componen *Aurora*:

Immoralista.— Es preciso que hoy en día los moralistas dejen que se les considere immoralistas, dado que disecan la moral [...] Lamentablemente, los hombres siguen considerando que el moralista ha de ser, en todos los actos de su vida, un modelo que sus semejantes deben imitar: le confunden con el predicador de la moral. Los moralistas de antaño no disecaban lo suficiente y predicaban demasiado: a ello se debe esa confusión y esa consecuencia desagradable para los moralistas de hoy³¹.

Es decir, Nietzsche se define como «inmoralista» —a los ojos de la moral dominante— o como nuevo «moralista» en tanto busca pensar los problemas tradicionales partiendo de sus preocupaciones acerca de los límites y del valor de la moral. Un interés, por otro lado, que, aunque no comienza exactamente en *Aurora*, sí puede decirse que adquiere aquí un sentido profundamente original en su vertiente genealógica. Ante todo, Nietzsche insiste en no confundir al «predicador de la moral» con el investigador analítico de ésta. Una «disección» centrada en la emergencia (*Entstehung*) —como investigación histórico-genética— del «ideal» y que no puede entenderse sin sus claves fisiológicas, así como sin la profunda y radical sospecha histórica que introduce la temática filológico-lingüística sobre las concepciones filosóficas tradicionales, por ejemplo la duda ante la existencia de las antítesis entre valores, prejuicio típico de lo que va a denominar *dogmatismo* filosófico. Por eso, su apuesta por la «filosofía del futuro» adopta como uno de sus ejes fundamentales la sospecha ante la distinción «verdad»-«falsedad», tal y como ha sido definida por la filosofía carente de «conciencia lingüística». Bien pudiera ser que esta «perspectiva» no fuera otra cosa que una perspectiva valorativa superficial e «inconsciente», una cuestión ya no defendible si atendemos a otros estratos hasta ahora descuidados. Precisamente ésta será la tarea que debe ser realizada por un nuevo género de filósofos *experimentales*: poner en cuestión estas distinciones, así como ampliar «de manera tentativa» el ámbito de la interrogación tradicional. No me resisto, pese a su extensión, a citar las «escandalosas» palabras de Nietzsche o la conciencia de «imposibilidad» de su discurso ante su necesidad de depurar los «prejuicios» de la filosofía

dogmática o metafísica que ha triunfado hasta ahora. Un texto este tremendamente significativo para entender su posición crítica con la valoración moral, cuyo estilo altamente interrogativo e hipotético muestra, a la vez, las dificultades de su escritura: una cierta opción de lenguaje que se reivindica como *experimental*:

¿Cómo *podría* una cosa surgir (*entstehen*) de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña es un loco, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio* —no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí» —, «*ahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» —Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo oculto (*Hintergrund*) de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*. Ni siquiera a los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo: aun cuando se habían jurado *de omnibus dubitandum* (dudar de todas las cosas). Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores³².

Habla, pues, aquí un discurso cercano a la locura (M 107), propio del pensador del «quizás», estilo *imposible* a los «ojos de rana» metafísicos. Alguien que aceptará la ambigüedad y el parentesco de los valores hasta ahora considerados opuestos y, por tanto, no preocupado tanto en olvidar, disimular o superar esta incómoda paradoja como en «habitarla» y cultivarla con una nueva «reja de arado» —en realidad hasta ahora un lugar inhóspito—. Creo asimismo no exagerar al decir que este texto resume y formula con gran exactitud el contenido de todo el trayecto genealógico desde MAM a M. Un planteamiento genético que, en virtud del problema crucial del nihilismo, parece surgir, en primer lugar, del agotamiento de unos determinados límites (el límite *moral*) y del comienzo de un «nuevo derecho de preguntar», lejano ya de las antiguas fronteras y

delimitaciones entre la filosofía y otros saberes. Un texto, además, que parece tener un pie en el interior de ese *límite* moral (como propia «autosupresión» de la moral) y otro pie *más allá de él* (en tanto paso hacia la *Umwertung*). Por definición dualista y, por tanto, *moral*, el pensamiento metafísico no puede bajo ningún concepto admitir la propuesta de una génesis *mutua* entre lo ideal y lo sensible, el ser verdadero y la apariencia, el reposo y el movimiento. Atrapado y «encadenado» (recuérdese la famosa afirmación nietzscheana del «filósofo atrapado en las redes del lenguaje») a un modo de pensar antinómico, el «filósofo» tradicional no puede dejar de engañarse sobre la naturaleza de los problemas y de la reflexión sobre el *valor*. Esto era precisamente lo que ya indicaba su postura *extramoral* ante la oposición verdadmentira en la crítica lingüística de UWL. Adoptar un punto de vista *extramoral* ya aquí suponía cuestionar la supuesta irreductibilidad de la lógica tradicional de los opuestos, una *modesta* visión que ahora se enriquece desde una propuesta de «filosofía histórica» (no mero «historicismo») atenta a disolver la pretendida superioridad de esas «exageradas», «populares» y «pesadas» perspectivas trascendentes —sin duda aquí Nietzsche adelanta su propuesta de «jovialización» del conocimiento— desde las que el pensamiento metafísico *interpreta* lo existente.

Efectivamente, no puede dejar de desconcertar al filósofo tradicional esa «indisciplinada» declaración de que la «verdad» y el «error», el «conocimiento» y la «ignorancia», la pureza de la verdad y la impureza del deseo, no deberían ser entendidos ya como *opuestos*, sino más bien como *profundamente* «emparentados», como puntos de un, hasta ahora en absoluto estudiado, *continuum*. Un terreno inaudito que, a pesar de su radical *exterioridad*, no deja por otro lado de *ampliar* la temática filosófica tradicional. Muerto el límite moral, la supuesta *imposibilidad* de estas preguntas adquiere así un nuevo sentido. Una ampliación que es posible a través de una apertura a la *otredad*: «El demonio posee perspectivas amplísimas sobre Dios, por ello se mantiene tan lejos de él: —el demonio, esto es, el más antiguo amigo del conocimiento»³³.

Por todo ello, lo interesante de las interrogaciones nietzscheanas en el texto arriba citado es su intento de proporcionarnos un análisis no *metafísico* de la metafísica, una «problematización» *no moral* de la moral. Según Nietzsche, lo que no está en absoluto claro es por qué *debemos* dar por sentado e incuestionable el presupuesto genuinamente metafísico de dos órdenes opuestos, uno «sensible», otro «suprasensible». Una estructura que, además, comporta «engañosamente» el rechazo del primer orden, el «sensible» como algo plebeyo, «seductor», «bastardo» e «impuro», como una dimensión, en suma, profundamente *enferma*.

Así, «en primer término», el examen *crítico-químico* propuesto por esa mirada histórica sin miramientos ni prejuicios agudiza las contradicciones y ambigüedades del tratamiento metafísico de los problemas, ese tratamiento cuyo modelo paradigmático es el optimismo teórico socrático caracterizado por conceder al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ver en el «error» el mal en sí. Una apreciación polémica, pero, por otro lado, «en segundo término», ininteligible sin el trasfondo crítico-lingüístico y el tratamiento *médico* del problema del nihilismo. Pues, como puede observarse en *Aurora*, Nietzsche no hace sino «desestabilizar» ese casi único «centro de gravedad» de la existencia que desde la figura de Sócrates había sustituido la vida por el conocimiento teórico como principio determinante del valor. Una crítica, paralelamente, que se comprende, por el contrario, como eficaz en la medida que llega a mostrar la «bastarda» filiación de elementos a simple vista antitéticos. La crítica al altruismo en *Aurora* puede servir de ejemplo. A la luz de la apreciación del valor absoluto del «altruismo», por una parte se reduce el egoísmo a lo más «bajo» y «miserable». Pero, paralelamente, se esconden todas las posibles diferencias de grado, es decir, toda posible «contaminación» y «parentesco» entre las dos esferas, pues desde la hegemonía de la perspectiva moral pasan a ser observadas desde dos orígenes completamente *distintos*.

Hay que resaltar, por tanto, que se trata de una crítica y de una interrogación que simultáneamente es *interna* a lo criticado, pero también — lo que es más significativo — *externa* a él. Si bien se comienza denunciando la metafísica en nombre de sus propios criterios, colocando la voluntad *moral*

de verdad en contradicción consigo misma, al mostrar que traiciona su ideal de pura objetividad en beneficio de determinados intereses y de una interpretación moral de la existencia, no es menos cierto que, paralelamente, revela la contradicción de la propia moral, observándola como una *sintomatología* y *tipología* vital que se ha de interpretar. Es justo en este terreno «pluralista» donde la «moral» viene determinada por «las fuerzas» en afinidad con la cosa. Un doble movimiento³⁴ que, por ello, en su primera parte, es primordialmente «destructoro» y, en su segunda, más *médico-cultural* o «evaluativo». Labor esta última propia del *moralista* que precisamente es resaltada en el imprescindible prólogo a la GM. Aquí, al realizar un retrospectivo balance de su empresa crítica, el propio Nietzsche destaca que, en el fondo, lo que a él le interesaba entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral: lo que le interesaba era en realidad el *valor* (un valor que ahora va a ser ya *extramoral*) de la moral. Ajeno ya a esa filosofía indiferente al tema del valor y del sentido, su ubicación en esta *exterioridad* no era gratuita o meramente «destructora» (M 103), ya que se proponía aclarar el valor de la moral desde la vida y sus contradicciones, desde sus luchas, desde la *realidad*, esto es, desde *la moral realmente vivida*:

Esto fue suficiente para que, desde el momento en que se me abrió tal perspectiva, yo buscase a mi alrededor camaradas doctos, audaces y laboriosos (todavía hoy los busco). Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos ojos, el inmenso lejano y tan recóndito país de la moral —de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida—: ¿y no viene esto a significar casi lo mismo que *descubrir* por vez primera tal país?³⁵

Un territorio, efectivamente, «inhóspito», «subterráneo», que abre la puerta a la colaboración con otros «saberes», lo cual también suprime la autosuficiencia y autonomía de cada uno de ellos. Una búsqueda de las condiciones valorativas que necesariamente se tendrá que encontrar ahora con otras «investigaciones» no estrictamente filosóficas (en tanto discurso fundador de un «origen»³⁶). Doble movimiento, además, que es, en parte, *interior* al proceso «nihilista» y que, en cierto modo, también intenta ser ya *exterior* a él, pues no se interesa ya por la *refutación* o la negación de los

avatares del nihilismo, sino más bien por la comprensión última (tipológico-sintomática) del enraizamiento vital y corporal de las diferentes valoraciones vitales. Una ambivalencia que, asimismo, también muestra un determinado «agotamiento» (el de los límites de la ontoteología moral) y un nuevo «nacimiento» filosófico. El mejor ejemplo de ello se observa al final del primer tratado de GM, donde Nietzsche invita explícitamente a solucionar *el problema del valor* y determinar así la jerarquía de los valores: «La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de valores, esta o aquella “moral”? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta “¿valioso *para qué*”? nunca podrá ser analizada con suficiente finura»³⁷. Insistiendo en esta idea del «viaje», no es casual que se compare esta nueva *mirada* experimental a la moral con una navegación por el «mediterráneo ideal» (*la gran salud*), ni al historiador como un «nuevo Colón» a la búsqueda de «mundos no descubiertos». Aquí ha de entenderse el profundo significado de la metáfora de la «aurora». Por eso no se comprende correctamente a Nietzsche cuando se aprecia su trabajo filosófico como mera clausura de la modernidad desde el ángulo de los límites morales y se desestima su trabajo inaugural e inédito como nuevo crítico y *moralista*:

¿Cómo es posible que no haya encontrado a nadie, ni siquiera en los libros, que se situase en esta posición [...]? Visiblemente hasta ahora la moral no fue problema, sino más bien aquello en que venían a ponerse de acuerdo unos con otros después de toda la desconfianza, discrepancia y contradicción, el lugar santificado de la paz, donde los pensadores descansaban incluso de sí mismos, tomaban aliento y surgían de nuevo. No veo a nadie que se haya atrevido a hacer una crítica de los juicios morales [...] Apenas he encontrado escasas piezas sueltas para conducirlo a una génesis de estos sentimientos y valoraciones (lo cual es algo diferente a una crítica de los mismos y aún más diferente de una historia de los sistemas éticos)³⁸.

La novedad histórica de esta *problematización* crítica (genealógica) de la moral es reconocida así por Nietzsche en unos términos bastante diferentes del relativismo historicista o de la «historia» genética —todavía dependiente del marco de la problematización moral— del naturalismo inglés. Esto es lo que también va a llamar «la historia *oculta* de la filosofía, la psicología de sus grandes nombres». De hecho, «La psicología habida hasta ahora ha naufragado en este punto: ¿y no habrá ocurrido esto principalmente porque

ella se había colocado bajo el dominio de la moral, porque ella misma *creía* en las antítesis morales de los valores, y proyectaba tales antítesis sobre la visión, sobre la lectura, sobre la *interpretación* del texto y del hecho? — ¿Cómo? ¿Sería el “milagro” tan sólo un error de interpretación? ¿Una falta de filología?»³⁹.

Esto quiere decir también que una «buena interpretación» por parte de esta «psicología», además de cuestionar el carácter necesario y universal de las interpretaciones, como en el caso de la «interpretación moral», mostrando las diferencias bajo la incondicionalidad de la identidad, ha de ser capaz de «evaluar» *de otro modo* entre las distintas interpretaciones. Una crítica «psicológica» que, en su estricto momento teórico, puede proporcionar el *instrumento* indispensable de la *Umwertung*, pero que por sí misma no basta para tal empresa, puesto que el problema del origen vital o, si se quiere, lingüístico-fisiológico, de nuestras valoraciones morales y de nuestras tablas de valores no coincide exactamente con este nivel crítico. Nietzsche, como subraya en *Aurora*, considera tremendamente importante la penetración crítica en este *putenda origo* para producir una reacción de «desvalorización», pero también cree absurdo, obviamente, desde estos nuevos parámetros críticos, considerar que la moral pueda ser objeto de *refutación*. Aunque se pueda refutar un juicio mostrando su carácter condicional, su necesidad de seguir conservándose no queda por ello impugnada. «Erradicar los falsos valores con razones es como erradicar el astigmatismo de los ojos de un enfermo. Uno debe comprender la necesidad de su existencia, ya que son consecuencias de causas que no tienen nada que ver con razones»⁴⁰. Pese a ello, la *imposibilidad* de refutar el marco valorativo de la moral no implica necesariamente la imposibilidad de su crítica. Efectivamente, Nietzsche comprende su «psicología» a la luz de la consumación del planteamiento del nihilismo, pero también va en realidad más allá de él en la medida que también trata de apuntar indirectamente *contra* el proceso vital por el que surge la «ficción» metafísica del «mundo verdadero», esto es, en cuanto expresión sintomática de una determinada «voluntad» *decadente* de valoración. En este sentido, Nietzsche utiliza términos diferentes como *realidad* y *ficción*, entendiendo el primero, como es

obvio, de un modo diferente a la «correspondencia con los hechos». La revalorización del modelo cognoscitivo de Tucídides (M 168) y, en general, de toda la cultura «sofista» frente al «idealismo» platónico en *Aurora* expresa este interés nietzscheano por *lo real*.

Este puro *mundo de ficción* se diferencia, con gran desventaja suya del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad mientras que *aquél* falsea, desvaloriza, niega la realidad. Una vez inventado el concepto «naturaleza» como anticoncepto de «Dios», la palabra para decir «reprobable» tuvo que ser «natural», —todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el *odio* a lo natural (¡la realidad!), esa expresión de un profundo descontento con lo real... [...] ¿quién es el único que tiene motivos para *evadirse*, mediante una *mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa una realidad *fracasada*... La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: tal preponderancia ofrece, sin embargo, la fórmula de la *décadence*...⁴¹

Parece como si Nietzsche quisiera en este texto desplazar el sentido de «verdad» y «mentira» en sentido *moral* a un sentido ya definitivamente *extra-moral*. Por otra parte, el continuo uso de cursivas y entrecomillados no es en absoluto casual en un planteamiento que tiende a *desplazar* los sentidos habituales por otros. Desde este punto de vista «subterráneo», «psicológico», la *falsedad* de la óptica *moral* reside en ofrecer una imagen supuestamente «desnaturalizada» de las fuerzas e interpretaciones, así como en ocultar su carácter polémico y conflictivo. Una maniobra que a menudo es llevada a cabo de manera encubierta por la «fetichización» lingüística. Este pretendido «ideal», por supuesto, no es «neutro», ni siquiera *inocente*: «No se dice “nada”: se dice, en su lugar, “más allá”; o “Dios” o “la vida verdadera” [...]»⁴². Digámoslo brevemente: cualquier «significado» o «ideal» remite a un concreto espacio *físico* de lucha, a una confrontación en la que se desarrolla el carácter *relacional*, espacial de las fuerzas. Frente a la calurosa o tibia «temperatura moral» del origen, el «frío» y «seco» estilo reclamado genealógicamente expresa continuamente la necesidad de *traducir* el «ideal» a la *realidad*, mostrar su «materialidad», su «contenido retóricoemocional», devolver el «significado» a las fuerzas que se «apoderan» de él. «Las morales, en definitiva, no son más que un *lenguaje mímico de los afectos*»⁴³.

UNA NUEVA VIRTUD: LA HONESTIDAD DE LA «PASIÓN DEL CONOCIMIENTO»

De este modo, trágicamente consciente de su *fatalidad* como primer pensador «consumado» del nihilismo, la posible grandilocuencia de Nietzsche al tratar el problema de la verdad sólo se explica desde su propio reconocimiento de indiscutible condición de punto y aparte dentro de la historia del pensamiento occidental y como incómoda encrucijada cultural. Extraordinariamente sensible y atento espectador de un mundo progresivamente desvelado en su, pese a todo, bella «impureza» y desprovisto de todo *amor* que no fuera la inmediata satisfacción del egoísmo «débil» e irreflexivo, llama la atención cómo su pensamiento aborda una actitud resistentemente *heroica* frente al importantísimo problema de la moral. «Conocimiento es dolor», dice Nietzsche en MAM citando los famosos versos de Byron⁴⁴. Y es que, ¿por qué la verdad debe estar referida necesariamente al Bien? Todo el continuo alegato nietzscheano en favor de la «crueldad» cognoscitiva expresa la necesidad de abordar con honradez el peligro de que la humanidad se sienta herida al contacto de la verdad reconocida, esto es, del *error* comprendido.

A la luz de lo visto, podría parecer que si la identificación metafísica del Ser con lo «verdadero» y lo «bueno» introduce una singular inversión por la que la vida pasa a depender del conocimiento como «valor absoluto» y en esa medida pasa ésta a «sacrificarse» por este amor absoluto a la verdad, Nietzsche optaría por «devolver» a la vida esos atributos malgastados. Si hasta el momento la verdad ha representado un valor absoluto y la vida un valor relativo, ahora la vida puede constituirse como el valor absoluto. Sin embargo, la relación conocimiento-vida es una cuestión mucho más amplia y complicada de lo que apunta cierta literatura secundaria. A primera vista parecería que lo que reivindica Nietzsche es una relación con el ámbito vital no sacrificada por el interés por la verdad a cualquier precio. De este modo, se destacaría una determinada inversión de no pocos alcances en la plena continuidad intelectualista entre teoría y práctica: cuando en lugar de observar el problema del conocimiento como mero instrumento práctico con interés en controlar y predecir los fenómenos, éste se identifica y

reclama valor absoluto, la vida pasaría fatalmente a depender ahora del conocimiento. A la luz de esta inversión se reconocería la necesaria devaluación a la que han sido sometidos los intereses vitales. Ciertamente, en *Aurora*, Nietzsche habla de una «honradez» a toda costa y de un «sacrificio vital del conocimiento», como si quisiera dar testimonio de que es en cierto modo en el singular nombre de *una cierta verdad* por lo que puede denunciarse la «mentira de la moral»⁴⁵. Toda su llamada a una «genealogía de la moral» así reclama a «animales valientes [...] que se han educado para sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral... Pues existen verdades tales»⁴⁶.

Un duro servicio a la lucidez, en suma, este de la crítica a la moral que no deja de arrastrar consigo una radicalizada «actitud moral»⁴⁷. Como se destaca en el prólogo de *Aurora*, Nietzsche reconoce que su libro está sometido a un «imperativo», que en él todavía habla un severo «deber», en cuanto él es un «ser de conciencia». Porque frente a una verdad configurada desde las categorías del «idealismo», su falta de *veracidad* y su debilitada voluntad de conocimiento, Nietzsche parece radicalizar el elemento trágico de una veracidad «a toda costa». O Reboul, por ejemplo, identifica este paso como kantiano, conectando la probidad intelectual nietzscheana con el «atrévete a saber» del escrito *Was ist Aufklärung?* Para ambos la oposición fundamental no sería simplemente ya la oposición de la verdad al error, sino de la verdad a la *mentira*, concebida esta última como una «voluntad de no querer ver lo que se ve». Esta consideración de la verdad como «acto» ofrecerá interesantes posibilidades como veremos en el análisis foucaultiano de la *Aufklärung*. En palabras de Reboul, lejos de un posible «desinterés», «lo que distingue la veracidad de la mentira, es la calidad, la grandeza de los instintos que son su motor: el instinto aristocrático de valentía contra la cobarde prudencia plebeya, la libre afirmación dionisiaca contra las negativas del resentimiento»⁴⁸. Como se recordará, ya en el primer aforismo de MAM, Nietzsche avisaba de la tendencia «deshumanizada» derivada de preguntar históricamente sobre «procedencia y comienzos»:

Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora a la *mentira* se la ha venido llamando verdad.—
Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad⁴⁹.

Ciertamente, el problema del nihilismo provoca que la filosofía, por un lado, deba concebirse, paralelamente a esta reivindicación *experimentalista*, como ejercicio continuo y vital. Una actitud que no pocas veces será considerada «malvada» (M 432). Pero, al mismo tiempo, no debemos dejar de destacar que para Nietzsche el «descubrimiento» interesado de la verdad implica una obvia contradicción con los mismos presupuestos tradicionales que la mantenían. El ascetismo del filósofo (renuncia al interés) se desvela «psicológicamente» como una manera sutil, «sublimada» de servir a turbios intereses. El servidor de la *verdad*, es, en realidad, un servidor de la *mentira*. En la medida que el sentido de la verdad y la «pureza» de la moralidad del deber de no mentir se revelan como lo opuesto, el problema de la verdad ha de legitimarse ante otro tribunal. Y al reclamar el problema de la *justicia*, este tribunal no puede ser el criterio de conservación o el «consuelo» de la especie: para Nietzsche la vida ya no puede suponer un argumento concluyente. La verdad no «cura», no «consuela», es dura, amarga, *fría*. Restando «temperatura moral» a la cuestión de la verdad, es decir, interrogándola *extramoralmente*, Nietzsche renuncia de entrada a cualquier contenido «emocional» o terapéutico, por considerarlo «narcótico» (M 424).

Por eso, el problema que Nietzsche plantea significativamente en *Aurora* al distinguir entre la creencia «eudaimónica» en la verdad y la locura del *fiat veritas, pereat mundus* es saber si es lícito sacrificar la humanidad en aras de la verdad, entendiendo esta *verdad*, como un «sacrificio» del individuo que la intenta enunciar, *pese a todo*, delante de un «tribunal» más *elevado*. En ese *a pesar de*, su posición es inflexible y radicalmente «ilustrada», *moderna*, aunque se niegue a identificar de modo pragmatista el criterio de verdad con la «felicidad» o con sus consecuencias «agradables». Una actitud que es llamada por Nietzsche la «reconquista de la gran pasión del conocimiento». Siendo honestos, se debe reconocer que son muy pocos los que en realidad *sirven* a la verdad, porque sólo son pocos los que poseen la pura voluntad de

ser justos y, menos aún, la *fuerza* de *poder* ser justos. De hecho, el hombre *justo* «quiere la verdad pero no sólo como el conocimiento frío y sin consecuencias, sino como la jueza que ordena y castiga» [...] «es indiferente al conocimiento meramente “objetivo” y sin consecuencias [...], quiere la verdad, pero no como la posesión egoísta del individuo, sino como la santa autorización para poder desplazar y cambiar de sitio todos los mojones fronterizos de las propiedades egoístas. La verdad, brevemente, como tribunal del mundo, pero de ningún modo como presa atrapada y placer del individuo cazador. Sólo en la medida en que el veraz posee la voluntad incondicionada de ser justo hay algo grande en ese anhelo a la verdad que, en todas partes, es glorificado irreflexivamente»⁵⁰.

En verdad, desde las elevadas y gélidas alturas de la verdad trágica, Nietzsche no puede necesariamente dejar de sentir insatisfacción ante los restantes criterios de verdad. Mantener y «conservar» la vida no es desde esta —quizá— excesiva *altura* un argumento para una veracidad a cualquier precio como la suya. Recordemos cómo en GT, el carácter mefistofélico nietzscheano alababa precisamente la figura de Edipo por ser un símbolo transgresor representante de esa «sabiduría trágica» enfrentada a la vida y peligrosa para la existencia humana⁵¹. En esta oposición verdad trágica-verdad vital reside fundamentalmente la diferencia con el pragmatismo. Ahora bien, si es repudiado todo este «idealismo», ¿cuál es el *nuevo* criterio que se ha de adoptar desde el «insuperable» nuevo marco del nihilismo? La propia vida. Como dice de manera significativa —y esto le alejaría de toda postura eudaimonista o pragmatista para centrarse en otros aspectos directamente *filosóficos*: «El pensador es ahora aquel ser en el que luchan el impulso a la verdad y los errores que mantienen la vida.» Una actitud ajena, desde luego, a las ilusiones «humanistas» y que lleva consigo cierto encarnizamiento en «la curiosidad por saber»⁵²:

La vida puede ser un experimento del que busca conocer. No la considero como deber, ni como fatalidad, ni como engaño. Para otros el conocimiento mismo puede ser algo distinto, por ejemplo, un lugar de descanso, o un entretenimiento o la ociosidad; para mí es un mundo de peligros y victorias en los que los sentimientos heroicos tienen también sus lugares de baile y sus campos de batalla. *La vida es un medio para el conocimiento*⁵³.

Aquí radica el centro del «vitalismo» nietzscheano. Como destaca muy bien Deleuze, utilizando términos kantianos («conocimiento» y «pensamiento»), el nuevo impulso que tiende al conocimiento más allá de la moral se ve obligado incesantemente a abandonar el terreno en el que el hombre suele vivir y a lanzarse *hacia lo incierto*. Una nueva conexión entre conocimiento y vida en donde el impulso que quiere realizar la experiencia vital se ve obligado a buscar eternamente y «a ciegas» un nuevo lugar en el que establecerse. En otras palabras: la vida siempre «supera» los límites *morales* que le fija el conocimiento, pero el pensamiento, al mismo tiempo, logra superar los límites que le fija una vida concreta⁵⁴:

Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia —de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de «verdad» que soportase, o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada⁵⁵.

Frente al dominio moral de la verdad, Nietzsche no se cansará de demandar la necesidad de una nueva «crueldad cognoscitiva», signo inequívoco de esa renovada «maldad» mefistofélica del conocimiento que busca en el filósofo honrado. «Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber»⁵⁶. De aquí esa llamada a la «pasión del conocimiento» y al sacrificio en aras de una «veracidad» que no es otra cosa que un «sacrificio» por el conocimiento del «sujeto» que «conoce»: «¿No van hermanadas la pasión y la muerte? Sí, odiamos la barbarie, todos preferimos que se dirija al ocaso la humanidad antes de que retroceda y se pierda el conocimiento. Y, finalmente, si la *pasión* no hace perecer a la humanidad, ésta perecerá por *debilidad*. ¿Qué se prefiere? Ésta es la gran pregunta: ¿queremos un fin en el fuego y en la luz o en la arena?» (M 429).

HACIA UN NUEVO «TEMPERAMENTO»