



**Máster Universitario en Estudios
Avanzados en Filosofía**

**La crítica de la modernidad
desde Nietzsche**

Deconstrucción y construcción de un sendero

Pablo Frontela



ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN Y ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN	6
I. Introducción y objetivos	6
II. Metodología	8
III. Estado actual de la cuestión	9
PARTE I: CRÍTICA DE LA MODERNIDAD	11
I. Introducción	11
II. Hacia una crítica de la Modernidad	14
II.1. La esencia de lo moderno: cientificismo, metodología y razón <i>pura</i>	17
II.1.1. Contra la nueva teología de la Modernidad	17
II.1.2. El procedimiento <i>filológico</i>	21
II.1.3. La ciencia como «problema»: hacia un final <i>trágico</i>	22
II.1.4. La superación de la Modernidad	24
II.1.5. Hacia la emancipación del mundo mecanicista	25
II.2. La historia, un relato de culpa	29
II.2.1. La historia como potencia hermenéutica: el servicio a la vida	29
II.2.2. La historia desde la filosofía: hacia la «inocencia del devenir»	31
II.2.3. La historia como «problema»	34
PARTE II: LA RESPUESTA MORAL	39
I. Introducción	39
II. La <i>naturalización</i> de la moral	43
II.1. Al cobijo de la ciencia natural	46

II.1.1. El agotamiento del kantismo y el impacto de Darwin	46
II.1.2. Nietzsche, lector moral de Hobbes y de Darwin	49
II.1.3. La moral, una cuestión de prioridades culturales	52
II.2. El largo camino de la crítica	53
II.2.1. Una crítica con historia	53
II.2.2. La genealogía como tarea histórica	55
III. La dimensión fisiológica	57
III.1. Un nuevo paradigma	60
III.1.1. Filosofar desde el cuerpo	60
III.1.2. Hacia la transvaloración	63
III.2. Un nuevo sujeto	63
III.2.1. Pasiones, cultura y naturaleza	63
III.2.2. La moral como «problema»	65
III.3. Recuperación del ser humano	67
III.3.1. Respuesta a Sócrates	67
III.3.2. La libertad del azar: habla el inmoralista	69
III.3.3. El sentido de la tierra	70
CONCLUSIONES	73
Bibliografía	78

*Nietzsche, la grande y fatídica figura que
ha transformado de modo esencial la crítica del
espíritu subjetivo de nuestro siglo*

(H.-G. Gadamer)

INTRODUCCIÓN Y ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

I. Introducción y objetivos

Durante la centuria decimonónica se cuestionaron críticamente los sistemas filosóficos, su validez, su vigencia y, por último, su fundamento. Este escepticismo acabaría demoliendo, a lo largo de la segunda mitad de dicho siglo, estas construcciones omniabarcadoras. Con la caída de estos *farraónicos* proyectos, que reflejaban paradigmáticamente las pretensiones de la modernidad, las nuevas generaciones de filósofos renunciaron a los sueños que habían conformado el pensamiento europeo durante los últimos tres siglos.

Muchos son los nombres asociados a este sentir de desconfianza respecto, en último término, de la certeza metafísica. Sus combinados esfuerzos sacaron a la luz todos aquellos mecanismos que habían operado subrepticamente sobre la conciencia moral de Occidente con el fin de mostrar la esterilidad que subyacía esencialmente a una filosofía de siglos: el corrosivo «nihilismo».

Sabedores de la imposibilidad de apresar plena y satisfactoriamente en un proyecto de las especificaciones del nuestro la sibilina finura con la que dichos teóricos construyeron todo el pensamiento de un siglo tan prolijo y fecundo, el trabajo que nos ocupa pretenderá examinar las claves de la crisis finisecular tal como ésta fue particularmente suscitada desde la denuncia del advenimiento del nihilismo por Nietzsche.

Lejos de presentarlo como la reacción de un pensador antimoderno anhelante de otros tiempos, entenderemos que el prisma nietzscheano es el característico de un autor decidido a discurrir por el itinerario definitorio de la filosofía moderna, sin temer los sinuosos meandros, en ocasiones incómodos y crueles para la vanidad de nuestra especie, que pudieran llegar a presentársele al individuo de este momento. Así, su cáustico juicio no buscaría poner fin al discurso filosófico abierto desde los tiempos cartesianos, sino, en verdad, subordinarlo ante sus propias máximas escépticas. El distintivo celo por la razón que impregnase cada una de las obras de Nietzsche consiste menos en el empeño por socavar *los sueños de la luz* que en el esfuerzo por llevar la luminosidad allí donde quedaban rincones todavía sujetos al *oscurantismo*. Oscurantismo éste que los considerados espíritus «más optimistas» de tal momento se esforzaron en negar en beneficio del desbocado «progreso» científico-técnico y del «perfeccionamiento» moral en la historia del ser humano.

Entendemos que con Nietzsche se abre una grieta que lo distingue de la tradición filosófica precedente. A lo largo del trabajo confiamos en poder mostrar que tal veta no es una fractura en verdad tan dramática; en las siguientes páginas Nietzsche no será un pensador que busque deponer el sueño de la modernidad, sino, más bien, la crítica y juiciosa voz de la propia modernidad.

Se ofrecerán claves que inviten a ver la denuncia de la razón no como un ataque contra ésta, sino contra los juicios dogmáticos que de ella hicieron una institución no sujeta a cuestionamiento y autoevaluación. Trataremos de mostrar cómo este carácter sagrado de la razón ha terminado inca-

pacitando la disposición crítica de los sujetos modernos, insertándolos en una realidad que ha meca-
nizado la existencia.

Según avancemos en la lectura habremos de percibir que la crítica de Nietzsche de la razón moderna apunta, en realidad, al método científico; la metodología moderna devoraría a la modernidad. Esta metodología moderna aglutinaría tanto la actividad científica como la configuración de las conciencias europeas. Así habremos de mostrar la íntima relación entre la actitud científicista epocal –aquella que preconiza encarecidamente el método científico– y la situación psicológica de los individuos occidentales, subordinados a una moral trazada desde la dimensión de estos oscurantismos.

Desde la epistemología a la filosofía moral, nuestra revisión deberá considerar holísticamente los diversos órdenes que confluyen en el curso de la racionalidad europea moderna. Por lo tanto, la crítica del conocimiento será el primer momento de nuestra reflexión y la abrirá a siguientes consideraciones, de carácter no científico, mas no obstante racional. Ello atestiguará el erróneo enfoque que de la razón tuvo esta etapa del pensamiento. Desde Nietzsche, podremos afirmar que la ciencia no es la actividad constitutiva de la razón, sino uno de sus tantos modos de despliegue.

Emancipar a la razón de las formas de la ciencia moderna tendrá como correlato la liberación del pensamiento de las categorías metafísicas que lo han determinado en términos objetivos. Acabadas las justificaciones esencialistas deberá buscarse una nueva legitimación para los juicios, la cual Nietzsche encuentra en la fuerza de la interpretación. Una filosofía protohermenéutica que atisbamos en el pensador alemán hace de la actividad valorativa un juego de eterno crear que se ajustará a la nueva realidad trazada por el nihilismo.

En definitiva, desde la pistas de Nietzsche perseguimos descubrir el objetivismo metafísico de la racionalidad científicista moderna; a continuación, denunciadas las ilusiones y falsedades sobre las que descansaba este sistema, el fenómeno del nihilismo se habrá de presentar como una consecuencia inevitable de la modernidad; como respuesta a este agónico acontecimiento europeo, esbozaremos la alternativa de las claves hermenéuticas de la filosofía nietzscheana, que parte de la vida como centro valorativo de todo acontecimiento; finalmente, todo esto nos abre al momento conclusivo del trabajo, donde profundizaremos en las claves de reconstrucción de la moral desde la realidad psicológica de un sujeto hermenéutico inserto irremediabilmente en el perspectivismo y el relativismo. La deconstrucción de la moral de la tradición europea deberá ajustarse paralelamente a una descomposición del sujeto *normal* moderno, de manera que de la emancipación de los criterios metafísicos y teológicos en torno a los cuales basculó la ética se colegirá inmediatamente una reconceptualización del individuo. Así, el proyecto de reforma moral de Nietzsche, punto final de su crítica de la modernidad, deberá leerse como un esfuerzo antropológico de reapropiación de la propia existencia extrañada durante tantos siglos en ídolos que al golpearlos con el martillo, de su tañido resuena tan sólo vacío¹.

¹ Cfr. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pág. 32: «Hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo* y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire».

II. Metodología

El trabajo toma como hilo conductor la idea del colapso de la metafísica y de la imposibilidad de sus justificaciones. Por ello habremos de explicar las implicaciones que este fenómeno comporta. Desde esta idea clave iremos desgranando los diferentes acontecimientos derivados de ella, recorriendo someramente los grandes momentos de la modernidad.

Se concederá especial importancia a dos líneas en cuestión, la ciencia y la moral, pues en ellas se abre y se cierra el círculo de la sospecha nietzscheana. Desde la tesis de partida de nuestro trabajo desgranaremos analíticamente cada una de estos dos tópicos para detectar cómo se filtró la impronta metafísica desde comienzos del momento moderno. La intención de esto será mostrar cómo instancias tan aparentemente lejanas como la epistemología y la filosofía moral convergen y se complementan en sus diagnósticos, los cuales responden a la misma sintomatología: el anhelo de certeza y objetividad.

Se comenzará con la crítica de la mentalidad científica para deconstruir las claves sobre las que se articuló la racionalidad moderna. Una vez hecho esto, se abordará en la segunda parte el universo moral. El recurso del cual nos valdremos para lograr una armonía entre ambas mitades será un imperativo que encontramos en *El nacimiento de la tragedia* y que recorrerá toda la producción del autor: servir a la vida.

El estudio crítico de la ciencia y la disección de la moral se concilian en el concepto de «costumbre», que se nos presenta cual bisagra para saltar de un campo a otro. Y es que la revisión de la cultura científica de la modernidad terminará con Nietzsche reclamando que el conocimiento deje de ser tomado como un fin en sí mismo y quede, en su lugar, subordinado a la vida en aras de mantenerla y dignificarla. Advertencia a la que llegaremos desde la «historia», de cuyo estudio se recuperan los ecos clásicos de un pasado no subordinado a la metafísica. Este pasado nos ofrece las claves para una existencia no basada en la verdad ni en la objetividad; así se logra el salto a la moral: el conocimiento de un momento pretérito donde no se apelaba a más instancias que la propia vida permite reflexionar sobre la situación de dependencia y esclavitud intelectual que aflige al sujeto moderno. La historia sirve de motivadora inspiración para quienes reflexionan desde la experiencia del nihilismo. Se explica así que el problema de la historia sea abordado en las dos partes: la historia como ciencia primero y después, la moral como un acontecimiento histórico. Con esto la costumbre se presentaría entonces como el mecanismo a través del cual se inculcó a las gentes europeas una conciencia de deuda y culpa que tergiversó el mensaje de la historia; el horizonte prope déutico de la historia como testigo de un momento no metafísico al servicio de la vida se vio cercenado por el espíritu objetivista de la racionalidad científicista moderna.

Así, la crítica de la ciencia debe concluir a nuestro entender en una reconsideración de la subjetividad decimonónica que quede libre de metafísica y evocaciones suprahistóricas. La costumbre debe ser dejada atrás; para ello nos valdremos de las enseñanzas proféticas de Zaratustra, quien vaticina la llegada de un tiempo nuevo.

Por supuesto las tesis de la disolución de la metafísica por un lado y la del mandamiento de *El nacimiento de la tragedia*, por otro, se suceden a lo largo de un proceso deductivo que comienza en la misma noción de racionalidad y culmina en la esperanza de la transvaloración, sugiriendo y desarrollando multitud de nuevos conceptos, como «trágico», «ideal ascético» o «fisiología». Todos ellos insertos en esta lógica que apunta a la renovación de los espíritus occidentales una vez depurados de los fantasmas de la mente.

Con todo, durante el trabajo se tratará de arrojar luces a propósito de la crítica de Nietzsche de la modernidad. Su actitud hacia la ciencia, su disposición trágica ante el mundo, la disolución del «yo» moderno como resultado de la pérdida del optimismo en la historia tras el colapso del faro escatológico que lo guiaba. Éstas serán algunas de las claves metodológicas que conducirán nuestra reflexión.

El presente trabajo centrará su foco en la crítica que llevó a término Nietzsche de la modernidad europea. Para ello nos valdremos de los axiomas de la modernidad misma con el fin de continuar el testigo kantiano y ejecutar la definitiva crítica, a saber, una suerte de *crítica de la crítica* de la razón. Con ello se espera lograr una aproximación a la lectura que hiciera Nietzsche de la concepción que de la «razón» se mantuvo en el período moderno en aras de mostrar los sofismas y fantasmas en torno a ella contruidos.

III. Estado actual de la cuestión

Al abrigo del seductor proyecto inconcluso del filólogo alemán encontramos claves que nos invitan a ver la modernidad filosófica como un relato inacabado, una narración cuyas reminiscencias resuenan aún hoy vigentes y cuyas enseñanzas se ofrecen tanto como elementos desde los que analizar el presente como vías de resolución de los problemas contemporáneos de nuestras sociedades, las cuales arrastran en su decurso las dañinas consecuencias de la «muerte de Dios», contra las que quiso Nietzsche prevenir a la posteridad.

Cansados contemporáneamente del éxtasis que supusieron los *años postmodernos*, donde la sentencia de Feyerabend del «todo sirve» parecía regir las conciencias de los pensadores, más afines en aquel entonces a la imaginación fabuladora que al escrutinio filosófico, percibimos la necesidad de recuperar las motivaciones modernas. Sin embargo, tras los exámenes más recientes de la modernidad, con los ecos de las conclusiones frankfurtianas advirtiendo de los riesgos de una caracterización tan estrecha y dogmática de la razón como imperase en el pasado, el sueño de las luces de la modernidad es repensado; se rescatan los ideales modernos al tiempo que se defenestra la tortuosa empresa de hallar unos fundamentos sólidos e imperturbables.

El calificativo de «líquida» acuñado por Bauman para ilustrar el peculiar carácter de esta segunda etapa de la modernidad occidental, donde las aspiraciones emancipadoras bajo la libertad y la igualdad son pensadas desde la experiencia de defundamentación decimonónica del nihilismo, se remite genealógicamente al momento finisecular antes aludido. La actualidad de Nietzsche pasa, entre otras temáticas, por presentarse como una estrategia para estos nuevos tiempos. La experiencia

del nihilismo, lejos de privar a la humanidad de un sentido y una dirección en el obrar, la introduce en la infinitud de un mundo desprovisto de un orden velado donde el sujeto toma finalmente radical conciencia de su autonomía, la cual –consecuencia a su vez de la finitud de la existencia– se presenta solapada con la interpelación entre individuos tan semejantes como diferentes.

Aceptamos con Lyotard que ha llegado el fin de los grandes relatos, que el tiempo de las elucubraciones sistemáticas que encerraban en sí mismas la complejidad de todo cuanto existía expiró. Las aspiraciones idealistas al modo de Fichte, de Hegel o incluso del propio Marx han perdido su correlato contemporáneo; la solidez de estas arquitecturas es impracticable en el movedizo suelo de la liquidez de nuestro paradigma vigente. Se renuncia, en definitiva, al gran relato objetivista de una primera etapa de la modernidad en beneficio de un segundo cuyas bases y premisas, cualitativamente más menesterosas y humildes, y por ello mismo realizables, contemplan la realidad como un proyecto sin término en el que se suceden las interpretaciones de sentido.

Resulta sumamente sugerente al respecto el último libro de Vattimo, *Della realtà*, publicado en 2012², donde el filósofo italiano se interroga a propósito de un fundamento moral en Nietzsche. Jugando con la aparentemente aporética paradoja de hallar una justificación para quien renunciara a todo hecho en favor de las interpretaciones, Vattimo parece apuntar la existencia de un núcleo sólido e indubitable en el pensador alemán, que pasa por el constante flujo de relaciones recíprocas entre los sujetos, alimentándose entre sí en una confluencia de voluntades de poder. Las conclusiones que pueden extraerse de la lectura de Vattimo son fascinantes; a nosotros se nos insinúa como meta de la reforma nietzscheana la emancipación de las individualidades europeas para constituir un nuevo espacio de concordia racional atravesado por un primitivo principio hermenéutico de alteridad.

La aportación de Vattimo ha contribuido a la vivificación de los estudios sobre la lectura crítica de la modernidad por parte de Nietzsche. La posibilidad apuntada de un fundamento último en el pensamiento moral del autor del *Zarathustra* ofrece nuevas alternativas para la investigación. Lejos de las consideraciones heideggerianas según las cuales en Nietzsche se consuma la metafísica moderna del valor, la pista del filósofo italiano nos permite trazar un hilo con Gadamer y su proyecto hermenéutico. Desde este prisma, a los estudios sobre Nietzsche se les invita a compararlo con las corrientes contemporáneas, rescatando elementos cuya fuerza ofrece soluciones a los problemas contemporáneos.

Al destacarse un fundamento moral de carácter hermenéutico se está reivindicando un procedimiento abierto a la pluralidad y a la fusión de posiciones y trayectorias. Así, la erudita tarea de inspeccionar el núcleo ético de Nietzsche se convierte en un estudio transversal cuyos ecos se dejan notar en la antropología filosófica actual, concluyendo en las tesis de Bauman sobre el carácter líquido de la modernidad y sus sujetos, mas también para la filosofía política; el encomio de la «gran política» puede ser leído como una aproximación a teorías de la democracia como el pluralismo de Dahl o el consenso entrecruzado de Rawls, paradigmas en los cuales se renuncia a disposiciones objetivistas, en favor del diálogo, sólo posible desde el hermenéutico rasgo humano de la alteridad.

² Hay edición española: Vattimo, G., *De la realidad*, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013.

PARTE I: CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

I. Introducción

El *leitmotiv* que dio forma a la filosofía del siglo XX fue la hipótesis de la crisis finisecular de la centuria decimonónica. Los ecos de las distintas denuncias de la segunda mitad del llamado siglo de las revoluciones se extendieron durante décadas hasta la definitiva teorización de su problemática por Martin Heidegger primero, y, después de éste, por las prolijas direcciones derivadas de la prolífica obra del genial pensador alemán. Nos referimos a la reconceptualización de un mundo que, sabedor del fin de su sustento metafísico, hubo de renunciar al vasto sueño moderno de certeza.

El abordaje del problema de la toma de conciencia del engaño de la metafísica de un modo tan directo se nos antoja abrupto, tosco y grosero por igual; demanda un examen *genealógico* que arroje luz no sólo sobre las consecuencias de este fenómeno, sino que sea capaz también de esclarecer las causas y mecanismos que contribuyeron al desarrollo histórico de tal tradición, así como las estrategias metodológicas y teóricas para enfrentar esta novísima situación, característica y definitiva de un concreto momento epocal dentro de Occidente.

Las dimensiones de esta empresa, cabe esperar, desbordan las pretensiones de este trabajo, pues nos obligarían a rastrear las muchas direcciones que orientaron al pensamiento moderno maduro en su denuncia de los fantasmas que nublaban el prudente juicio del hombre. Así el esfuerzo pascaliano por mostrarnos que la naturaleza humana no podía reducirse a la estrechez cartesiana de la *res cogitans* ni a la simple imagen corporalista de Hobbes³; la sapientísima reflexión ético-política de Spinoza, donde se presenta un anhelo de concordia únicamente posible cuando la comprensión, y no la burla ni el llanto, de las acciones humanas fuera el motor de la disposición en el mundo⁴; el sueño lockiano de una comunidad de hombres⁵ a la que habría de conducirnos la conciencia de un progreso virtuoso del ser humano; el giro materialista, por parte de aquella facción más escéptica –y a menudo olvidada– de la Ilustración francesa, del naturalismo hobbesiano⁶ a través del deísmo, donde acontecía una nueva forma de transfiguración de la naturaleza en términos que sintetizaban la

³ Cfr. Pascal, *Pensamientos*, § 110 (282), trad. de Carlos R. de Dampierre, en *Pascal*, Madrid, Gredos, 2012, pág. 375: «Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón».

⁴ Cfr. Spinoza, B., *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pág. 192: «Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría».

⁵ Cfr. Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, § 15, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pág. 45: «[...] afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política».

⁶ Cfr. Holbach, *Sistema de la naturaleza*, trad. de Nerina Bacerín, José Manuel Bermudo, Miguel Estapé y Alín Salom, Pamplona, Laetoli, 2008, pp. 517-518: «Ésta es la suma de las verdades que encierra el código de la naturaleza, éstos son los dogmas que pueden anunciar sus discípulos: son preferibles, sin duda, a los de esa religión sobrenatural que únicamente ha hecho mal al género humano. Éste es el culto que enseña esta razón sagrada, objeto del desprecio y de los insultos del fanático, que sólo aprecia lo que el hombre no puede concebir ni practicar, que hace consistir su moral en unos deberes ficticios y su virtud en unas acciones inútiles y a menudo perniciosas para la sociedad, que se ve obligado a buscar en un mundo ideal unos motivos imaginarios de probada ineficacia al desconocer la naturaleza que tiene ante sus ojos. Los motivos utilizados por la moral de la naturaleza son el interés evidente de cada hombre, de cada sociedad, de toda la especie humana, en todas las épocas, en todos los países y en todas las circunstancias».

esperanza de la promesa científicista con una antropología monista que se sabía limitada e incapaz de abarcar la totalidad de lo real; o el celeberrimo *juicio* kantiano de la razón⁷, hito de uno de los más maravillosos acontecimientos de la historia entera de la filosofía, sirven de ejemplo. Dichos itinerarios, pese a conformar líneas independientes, apuntaban a un final común toda vez que partían del mismo principio axiomático, a saber, la experiencia tangible de la finitud de la particular existencia. Se podría pensar que en estas actitudes modernas y dieciochescas comenzara la crítica de la metafísica, denunciada como un sistema falaz que no hizo sino contribuir al empobrecimiento de la realidad mundanal en favor de otra estrictamente intelectual, sustentada más en fe y creencias que en razones. «¡Hazañas y no razones, Sancho!», clamaba por los campos manchegos don Alonso Quijano.

Sin embargo, aún después de reconocer el inmenso esfuerzo de la modernidad en su tarea secularizadora del mundo, no parece suficiente la tarea emprendida por sus máximos exponentes. Y es que, como supo concretar Hegel con magistral lucidez, la mirada del horizonte filosófico *continuó deslizándose hacia lo divino*. Parece entonces pertinente considerar qué aspectos de las reflexiones antes presentadas, pese a su afán secularizador, mantienen y perpetúan el espectro metafísico. No en vano, del eclecticismo de estas peculiares incursiones nacerá por un lado el Idealismo alemán, cuya más reputada figurada será tomada como el *último* metafísico occidental y, por otro, el angustioso pesimismo de la voluntad schopenhaueriana, cuya metafísica termina por paralizar la existencia ante el dolor del mundo y la enajena en la esfera eidética de lo estético.

De este modo, merece una especial atención lo que Ricoeur bautizó tan agudamente bajo el rótulo de ‘escuela de la sospecha’, aquella que «dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud»⁸. Desde luego cualquiera de estos nombres daría para una infinidad de estudios que rebasan las humildes lindes de nuestro trabajo. Por ello nuestra atención se fijará en la tarea de Nietzsche, por considerarla la más corrosiva, abarcadora y ambiciosa, al entender que con él se abre una grieta que pondrá término al sueño del proyecto moderno, o bien, si se nos permite presentar tan rápidamente nuestro enfoque, defender que a través de sus textos nos habla la voz original de la modernidad, aquella que Kant supo escuchar, mas silenciosamente censuró en los últimos tramos de la *Crítica de la razón pura*⁹ y en la totalidad de la *Crítica de la razón prác-*

⁷ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, AXI-XII, trad. de Pedro Ribas, en *Kant I*, Madrid, Gredos, 2010, pág. 8: «[...] del juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente; es, por una parte, un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*.

No entiendo por tal crítica la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios».

⁸ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de Armando Suárez, México, Siglo XXI, 1970, pág. 32.

⁹ Nos referimos al momento en que el de Königsberg supera las posibilidades de su crítica postulando las *ideas* que después habrían de actuar como faro de la razón práctica. ¿Acaso hay realmente lugar en la fabulosa *Crítica de la razón pura* para un giro teológico? ¿Puede explicarse el actuar *como si* si no es desde un entramado teológico?

tica. Allí donde Kant pudo asentar definitivamente las bases para la consagración de la apropiación moderna de la realidad –del mundo y del sujeto–, terminó por ofrecer una nueva teodicea que fundamentaba la subordinación de la conciencia a un ideal absoluto y objetivo de verdad. De manera que el horizonte moderno, ya en su cénit conceptual, continuó dentro del prisma epistemológico del «platonismo», esto es, del desdoblamiento de mundos con la pertinente subordinación del aparente ante el eidético, regente y *auténtico*. La modernidad nació con el compromiso de librar a la humanidad de la tradición escolástica, que encerraba la conciencia en los márgenes del rigorismo teológico. Sin embargo, lo que nos mostrará Nietzsche es que la orientación tomada desde el siglo XVII fue, en realidad, otra muy alejada de sus motivaciones primeras. Así sucedió que la razón ocupó el púlpito, ahora vacío, de Dios y sufrió una inversión formal tal que en su afán por descubrir ‘la verdad’ se *teologizó*, al no comprender que esta difícil noción no podía apresarse en clave biyectiva ser humano-mundo, sujeto-objeto, pues la inmensidad de éste trascendía las capacidades de aquél.

El encomio nietzscheano pasa por hacer comprender, más a sus descendientes que a sus contemporáneos, que la racionalidad científicista sobre la que hundió sus raíces la modernidad era ineficaz en su explicación de los fenómenos humanos –incluso, como se tratará posteriormente, en los estrictamente naturales–, los cuales se expresaban dentro de una lógica «estética» cuyo *dramatismo* remitía a la voluptuosidad de un constante e irrefrenable cambio, incapaz de ser pensado desde el estatismo de un artificioso listado de categorías del entendimiento que presumía albergar las condiciones de toda experiencia posible. También experiencia moral. Ahondando en la veta abierta por Nietzsche, Foucault comprenderá que «en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objetos y tipos de saber»¹⁰. Es decir, que aquellos discursos tomados por verdaderos lo son tan sólo en virtud del ejercicio de dominación que en ellos subyace. De suerte que los *discursos verdaderos*, ya morales, ya científicos, son el reflejo de la concreta sociedad en que se inscriben y piensan, reflejando los particulares efectos de poder de la misma.

El filósofo alemán tratará de descubrir los sibilinos procesos que han rechazado la lectura estética del mundo en favor de la objetivista. En suma, si la tarea de la modernidad fue la de ofrecer un conocimiento fiable partiendo de la finitud de la racionalidad humana, concretada en el juicio de la razón, ¿por qué no se siguió la misma estrategia en el estudio de la dimensión humana, esto es, en la ética y en la antropología? Aceptamos con Vattimo que el impulso nietzscheano por superar el engaño de la metafísica no fue tanto teórico cuanto ético¹¹, en la medida en que trató de recuperar para el ser humano la *inocencia* de un devenir hasta entonces preso de los férreos grilletes de la racionalidad objetivista. La «muerte de Dios» no es más que la definitiva emancipación de los ídolos que un determinado tipo de discurso confeccionó a lo largo de la historia de Occidente; extirpada la teleología, depurado el horizonte humano de la culpa, asimilado el redentor mensaje de que «no

¹⁰ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 2010, pág. 15.

¹¹ Cfr. Vattimo, G., «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?», en Vattimo, G. (ed.), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 9-19.

existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos»¹², acontece el momento pendiente del programa moderno, la *crítica de la crítica de la razón* que desvelase la ficción de toda máxima moral y situase al sujeto en un horizonte radicalmente creativo, estético, *trágico*.

Nuestra pregunta es, por tanto, la siguiente: cuando Habermas percibe la Modernidad como «un proyecto inacabado»¹³, ¿no se trataría entonces de pensar, frente a la solidez *cuasikantiana* del frankfurtiano, la posibilidad de una concordia racional desde el prisma de una racionalidad finita y libre de trascendentalismos y fundamentos últimos?; ¿no podría consistir en la concreción, siempre contingente y falible, de una suerte de *modus vivendi* que, sabedor de la muerte de Dios, pensara por primera vez la existencia desde la órbita de un nihilismo no reactivo? A lo largo del trabajo se tratará de arrojar luz a propósito de la crítica de Nietzsche de la modernidad. Su actitud hacia la ciencia, su disposición trágica ante el mundo, la disolución del «yo» moderno como resultado de la pérdida del optimismo en la historia tras el colapso del faro escatológico que la guiaba, serán algunas de las claves metodológicas que conducirán nuestra reflexión.

II. Hacia una crítica de la Modernidad

Si tratásemos de advertir el giro definitivo en el pensamiento de Nietzsche donde se apunte ya hacia sus tesis de madurez, habríamos de posar nuestra mirada en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*, obra que culmina la revelación que, desde entonces, trazaría el curso de sus cavilaciones y consagraría su pesquisa contra la modernidad. En los trabajos aludidos, el filósofo descubre la potencia sin parangón de la hermenéutica, comprendiendo que la realidad, en todas las formas en que se haya conceptualizado, se reduce a una interpretación sobre otra. De modo que el sustrato desde el que sostendrá sus pensamientos no podrá ser ya un fondo indubitable, claro y distinto, sino otra interpretación. Nietzsche parte del anhelo de verdad, motivación de todo hombre moderno. Mas este faro conducirá a nuestro autor por una senda específica que terminará por mostrarle que esa misma verdad no es sino una máscara. Y este descubrimiento acaba convirtiéndose en una *verdad*, toda vez que se toma como máxima desde la que abordar filosóficamente todo acontecimiento. Al amparo de esta nueva luz, se comprende que «todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil»¹⁴. Luego como todo son interpretaciones, tan sólo disponemos de máscaras que se solapan entre sí en un misterioso juego que oculta aquello que pudiera ser una causa o principio último. Con todo, ha concluido la ilusión de una suposición definitiva; sólo una máscara que esconde otra distinta la cual, a su vez, desvela otra. La existencia queda reducida a un juego de máscaras, donde lo esencial de éstas es su vacuidad. Las máscaras están vacías, pues el contenido ha devenido superfluo, cediendo su prioridad al fenómeno mismo de la máscara y su función dentro del sentido trágico de la vida. Este vaciamiento de contenido es lo que ha introducido a Nietzsche en el revolucionario paradigma hermenéutico, al cual ha llegado tras per-

¹² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 108, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pág. 107.

¹³ Cfr. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz, 2013, pp. 9-33 y pp. 321-353.

¹⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 40, *op. cit.*, pág. 69.

cibir el origen discursivo de la existencia en detrimento del trascendental. Como significación última, la muerte de Dios es la comprensión de que la verdad –y su uso– no queda libre de fuerzas intelectualmente manipuladoras. Sólo a través de la muerte de Dios puede llegarse a la potencia hermenéutica nietzschiana, en la que no cabe una máscara original; el propio modelo de máscara es el calco¹⁵. No existen los sentidos últimos, no hay una relación ontológica entre las palabras y el mundo¹⁶, sino figuraciones. Puede entonces explicarse que «haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos»¹⁷. Mediante la tarea de conceptualización pudo apropiarse el ser humano de aquello que le resultaba tan ajeno y hostil como el mundo¹⁸. Nietzsche explicó este fenómeno con unas palabras cuyo rigor –tan sólo semejable a su belleza– hizo que el propio Heidegger, como él mismo reconociera, las grabara con fuego en su memoria:

Y por lo que hace a nuestro futuro, difícilmente se nos volverá a encontrar en la senda de aquellos jóvenes egipcios que por la noche vuelven inseguros los templos, abrazan las estatuas y quieren desvelar, descubrir, llevar a la luz clara absolutamente todo lo que con buenas razones se mantiene cubierto. No, ese mal gusto, esa voluntad de verdad, de «verdad a cualquier precio», ese delirio de adolescente en el amor a la verdad –nos provoca rechazo: somos demasiado experimentados, demasiados serios, demasiado divertidos, demasiado profundos, estamos demasiado quemados para ello... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad si se le quita el velo; hemos vivido demasiado para creerlo. Hoy es para nosotros una cuestión de decencia no querer ver todo en su desnudez, no querer estar presente en todo, no querer comprender y «saber» todo¹⁹.

Ante este yermo paisaje carente de verdad nos empuja Nietzsche. El propio filósofo es consciente de las implicaciones de este mensaje, al tiempo que asume la condena que muchos ligarán a su nombre por habernos introducido en una realidad salvaje e inocente que ya no puede presumir de gozar de un suelo inquebrantable:

Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, –de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita²⁰.

¿Qué era ese «algo monstruoso» al que se refería Nietzsche? ¿Cuál era esa inconmensurable crisis? Sin duda, el nihilismo. Vattimo señala que «la esencia de lo moderno se hace realmente visi-

¹⁵ Cfr. Nota 12.

¹⁶ Hay sin embargo, como señaló Foucault en *Las palabras y las cosas*, una relación semántica con el mundo por la cual las palabras vienen ideológicamente preñadas.

¹⁷ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2007, pág. 33.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pág. 25: «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; *las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son*; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han pedido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». (La cursiva es nuestra).

¹⁹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, trad. de Juan Luis Vernal, «Prólogo a la segunda edición», § 4, en *Nietzsche. Obras completas III*, Madrid, Tecnos, 2014, pág. 721,

²⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pág. 135.

ble sólo a partir del momento en que el mecanismo de la modernidad se distancia de nosotros»²¹. Lo cual se ha de poner en paralelo con el diagnóstico nietzscheano de que el hombre se aleja rodando desde el centro hacia la ‘x’. Con este alejamiento el hombre se separa del lugar donde se sentía seguro hacia un espacio de incertidumbre. La cuestión en este punto estriba en explicar el significado de ese ‘rodar’. La pérdida del centro es la confirmación de que el *pensamiento fuerte* es ya insostenible. Frente a la pretérita solidaridad entre el pensador y lo pensado, Nietzsche percibe una situación donde cabe perderse: el hombre ha llegado hasta su límite; un paso más, y podría extraviarse por completo. Este límite abrirá a un nuevo sentido, dramático y al que sólo puede llegarse desde dicho límite, a saber, «vivir sin valores»²². A la luz de Nietzsche y del posterior estudio de su pensamiento llevado a término por Vattimo, puede concluirse que la toma de conciencia de lo que significó la modernidad se hizo visible sólo cuando ésta colapsó y se agotó.

Con todo, de Nietzsche podría decirse tanto que fue el último pensador de la modernidad²³, como el único verdaderamente moderno, como el caudillo de un nuevo tiempo²⁴ si se quiere, como un personaje de imposible clasificación²⁵. A nuestro entender, son posibles todas estas hipótesis, de modo que nos sentimos cómodos en la *sintética* idea de que Nietzsche fue el último pensador de la modernidad en la medida en que llevó hasta sus últimas consecuencias la crítica moderna, siendo con ello el único moderno que se atrevió a ser moderno, y abriendo como consecuencia las puertas hacia un nuevo paradigma. El valor de su denuncia estriba, además, en su carácter intempestivo, o

²¹ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, trad. de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 2007, pág. 95.

²² Qué pueda significar la «vida sin valores» se tratará en la Parte II de este trabajo.

²³ Así Heidegger, al afirmar que «de ninguna manera podrá alcanzarse este aspecto auténtico si en el cuestionar no hemos comprendido a *Nietzsche como el final de la metafísica occidental*». Heidegger, M., *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, 2013, pág. 23. (La cursiva es nuestra).

²⁴ Otra vez Heidegger, cuando entiende que la filosofía nietzscheana supone la culminación de la metafísica occidental, lo cual termina suponiendo el agotamiento de las formas epistemológicas occidentales hasta entonces sostenidas: «la esencia incondicional de la subjetividad se despliega necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas*. Al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*. La expresión nietzscheana de la “bestia rubia” no es una exageración ocasional sino la caracterización y la consigna de un contexto en el que estaba conscientemente, sin llegar a captar sus referencias histórico-esenciales. [...] Pero ¿qué quiere decir entonces “final de la metafísica”? Respuesta: el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia. Esta inversión es llevada a cabo no sólo efectivamente sino también *a sabiendas*, aunque de manera diferente en ambos casos, en la metafísica de Hegel y en la metafísica de Nietzsche» (*Ibid.*, *op. cit.*, pp. 680-681). Haber acabado con la metafísica significa la apertura a un nuevo tiempo cuyo espectro conceptual suponga una novedad radical –no necesariamente antimetafísica– respecto del anterior, ya consumado: «hablar del final de la metafísica no quiere decir que en el futuro no “vivirán” ya hombres que piensen de modo metafísico y elaboren “sistemas de metafísica”. Aún menos quiere decir con ello que la humanidad en el futuro no “vivirá” ya basándose en la metafísica. El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su “resurrección” bajo formas modificadas; éstas dejarían a la historia en sentido propio, a la historia ya pasada de las posiciones metafísicas fundamentales sólo el papel económico de proporcionar los materiales con los que, correspondientemente transformados, se construirá de “nuevo” el mundo del “saber”». (*Ibid.*)

²⁵ Tan oscuros como múltiples se suceden pasajes donde nuestro autor rechaza las formas modernas de filosofía. Cfr. Nietzsche, F., *El Anticristo*, § 1, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pág. 31: «¡Preferible vivir en medio del hielo que entre virtudes modernas y otros vientos del sur!».

A este respecto Löwith incide en la idea del carácter intemporal de Nietzsche cuando defiende que «como último admirador de la “sabiduría” fue también [Nietzsche] un amante de la *eternidad*». Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de Emilio Estiú, Madrid, Katz Editores, 2008, pág. 248.

Nuevamente recuperamos las consideraciones de Löwith, las cuales vuelven a apuntar al difuso carácter de la filosofía de Nietzsche y a su difícil caracterización en un momento determinado de la historia del pensamiento: «en tanto *filósofo* de nuestra época, fue al mismo tiempo *contemporáneo* y *extemporáneo*». *Ibid.*

sea, en la validez de la misma más allá de una frontera cronológica férreamente establecida. En conclusión, nos quedamos con la invitación reflexiva de Löwith al respecto:

El abismo que separaba para siempre la filosofía anticristiana de Nietzsche de la teología filosófica de Hegel, y el “martillo” de Nietzsche de la “especulación” hegeliana, fue traspasado por los discípulos de Hegel mediante el puente de una serie coherente de rebeliones contra la tradición cristiana y la cultura burguesa. Hegel y Nietzsche están respectivamente en el comienzo y en el fin de dicho puente, y la cuestión consiste en saber si, más allá de Nietzsche, queda todavía algún camino transitable²⁶.

Ahora, tras todo lo dicho en este último párrafo y sus aclaraciones, creemos posible atribuir a Nietzsche la caracterización que arrojó Vattimo de la época moderna en una de sus obras: «la definición de la modernidad como la época en la que el ser moderno es el valor básico no es una definición que la propia modernidad pueda dar de sí misma»²⁷. Y así ocurrió, pues al propio Nietzsche no le fue lícito considerarse moderno: «tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma»²⁸.

II.1. La esencia de lo moderno: cientificismo, metodología y razón pura

II.1.1. Contra la nueva teología de la Modernidad

En el «Ensayo de autocrítica» que redactó como reflexión retrospectiva sobre *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, preguntándose por el carácter científico de la filología clásica termina por interrogarse a propósito de la ciencia misma: «¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, pero aún, de dónde – toda ciencia?»²⁹. Pregunta que se comprende atendiendo al horizonte biográfico del autor; en los años del «Ensayo de autocrítica» piensa Nietzsche ya al modo del genealogista³⁰. Se trata, en último término, de una revisión de aquellas condiciones que hacen posible la ciencia y que la tornaron necesaria para nosotros con el fin de dar respuesta a la situación que determinó que la ciencia moderna se erigiera como la fuerza dominante de tal época, configurando con ello el marco conceptual de la cultura occidental. Nietzsche, el otrora jovencísimo catedrático de filología clásica, rescata el paradigma griego, enfatizando que si bien éstos disponían de los instrumentos –ya teóricos, ya matemáticos, ya mecánicos– para conformar una cultura

²⁶ *Ibid.* pág. 233. (La cursiva es nuestra).

²⁷ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, pág. 95.

²⁸ Nietzsche, F., *El Anticristo*, «Prólogo», *op. cit.*, pág. 29.

²⁹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, «Ensayo de autocrítica», § 1, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pág. 27.

³⁰ El «Ensayo de autocrítica» sería añadido en la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia*, fechada en el año 1886. Tan sólo un año después, en 1887, verá la luz *La genealogía de la moral*, donde la faceta genealógica se ve desplegada en toda su plenitud y potencia.

científica³¹, no lo hicieron. El proyecto genealógico esbozado someramente en el «Ensayo de autocrítica» busca responder al porqué ‘no’ de este suceso; explicar cuál era la peculiaridad griega para no divinizar la ciencia y negarle de este modo una beligerante regencia sobre todos los restantes ámbitos que constituían la existencia.

En la modernidad acontece este fenómeno en la medida en que en ella se identificaron la *racionalidad* y la *razón*. Sólo en la modernidad, como explica Bury con lucidez extraordinaria, pudieron imbricarse la ciencia y el avance tecnológico en clave de la etiqueta moderna del «progreso»³². En la modernidad hubo una reinención de las formas epistemológicas configurando el conocimiento desde las ecuaciones, recíprocamente análogas, ciencia-racionalidad, lógica-verdad. Estas duplas marcaban el abismo entre lo que Nietzsche llamó «conocimiento trágico» y el conocimiento moderno, esencial y exclusivamente científico.

La impronta trágica, antítesis de la racionalidad optimista³³, se caracteriza por «el *anhelo de lo feo*, la buena y rigurosa voluntad, propia del heleno primitivo, de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia»³⁴. Y así se pregunta Nietzsche si la tragedia pudo nacer «acaso del placer, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud demasiado grande»³⁵. En estas claves plantea el «problema» de la ciencia, señalando que cuando esta época de singular alegría tocó a su fin, «los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo, es decir, a la vez ‘más joviales’ y ‘más científicos’»³⁶. Análoga a su interrogación de aquello que en nosotros *quiere* la verdad es su pregunta por la *necesidad* que tenemos de ciencia. «Hablando en términos morales», sentencia, el científicismo tal vez fuera sólo «algo así como cobardía y falsedad»³⁷; «hablando en términos no-morales», «una astucia»³⁸. Sobre el optimismo moderno, del período ilustrado en particular, merecen especial atención las reveladoras anotaciones que ofrece Savater, destacando que «la beata autocomplacencia en los

³¹ Cfr. Nietzsche, F., *El Anticristo*, § 59, *op. cit.*, pág. 116: «todos los presupuestos de una cultura docta, todos los *métodos* científicos estaban ya allí, se había estatuido ya el gran arte, el incomparable arte de leer bien –ese presupuesto de la tradición de la cultura, de la unidad de la ciencia; la ciencia natural, aliada con la matemática y la mecánica, se hallaba en el mejor de los caminos, –*el sentido para percibir los hechos*, el último y más valioso de todos los sentidos, tenía sus escuelas, su tradición que duraba ya siglos!».

³² Cfr. Bury, J., *La idea del progreso*, trad. de Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pág. 62: «El verdadero objeto, por tanto, de la investigación de la naturaleza no es, como pensaban los griegos, la satisfacción especulativa, sino el establecimiento del dominio humano sobre la naturaleza; y Bacon consideraba que ello era posible, con tal de que se introdujesen nuevos métodos para afrontar los problemas».

³³ El optimismo racionalista moderno, no obstante, se aplicó únicamente al ámbito epistemológico; la conciencia moderna adoleció, en cambio, de un terrible pesimismo antropológico, como atestigua la larga lista de tratados relativos al *carácter egoísta* del hombre: Maquiavelo, Hobbes, Mandeville, Hume o el propio Kant.

³⁴ Nietzsche, F., «Ensayo de autocrítica», § 4, *op. cit.*, pág. 30.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* pág. 31.

³⁷ *Ibid.* §1, pág. 27.

³⁸ *Ibid.*

recursos del hombre y en su avance ininterrumpido y triunfal a lo largo de los tiempos, que ninguna evidencia contraria logra hacer flaquear»³⁹ es contemporáneamente la más severa acusación esgrimida contra la Ilustración.

Nietzsche termina el «Ensayo de autocrítica» recordando la danzarina y burlona ironía con la que Zaratustra anima a sus seguidores:

Levantad vuestros corazones, hermanos míos, ¡arriba! ¡más arriba!, ¡y no me olvidéis tampoco las piernas! Levantad también vuestras piernas, vosotros buenos bailarines, y aún mejor: ¡sostenednos incluso sobre la cabeza!⁴⁰.

Zaratustra invita a reír, mas tenemos que ser cautos si no hemos de convertirnos en las ovejas del comienzo de la segunda *Intempestiva*, las cuales olvidaron de qué reían⁴¹. La prevención se antoja clara: hemos olvidado, junto con la de la tragedia, la cuestión de la ciencia, que es la cuestión de la ciencia como tal.

Nietzsche, en su radical oposición al científicoismo, denuncia que la filosofía de la ciencia, y la filosofía en general, han planteado a lo largo de su longeva tradición erróneamente la reflexión sobre la ciencia, subordinando en consecuencia a la filosofía frente a la ciencia; lo cual se hizo dramáticamente patente en la modernidad⁴². El esfuerzo por distinguir la verdadera cuestión de la ciencia pasaba por diferenciar su dominio del filosófico para que esta disciplina se independizara de la ciencia, y no a la inversa. La preocupación por la recuperación de la identidad de la filosofía, iniciada con Nietzsche, es heredada y teorizada máximamente por Heidegger. El filósofo del ser advirtió que la actitud filosófica de la modernidad en cuanto a la ciencia resultaba terriblemente perniciosa, sosteniendo que en su subordinación al dominio tecno-científico reposaba el fin de la filosofía, el final de la filosofía *en* la ciencia. Nietzsche supo ver que la *secularizadora* modernidad estaba haciendo de la ciencia una nueva teología; ya Heidegger concluirá este pensamiento al lamentar, abandonando toda esperanza, que la ciencia era la nueva religión de nuestros días. Habrá que esperar, no obstante, a la tardía obra *La genealogía de la moral*, para toparnos con el paralelismo entre ciencia y religión. Nietzsche dedica la tercera sección a la crítica de los ídolos –ya teológicos, ya científicos–, donde saca a la luz los elementos que entre una y otra confluyen. Así se explica, prosigue el autor, que del modo en que un crítico de la religión era tildado de antirreligioso, toda crítica de la ciencia conllevaba la acusación de anticencia.

³⁹ Savater, F., «El pesimismo ilustrado», en Vattimo, G. (ed.), *En torno a la posmodernidad*, *op. cit.*

⁴⁰ Nietzsche, F., «Ensayo de autocrítica», § 7, *op. cit.*, pág. 37.

⁴¹ Cfr. Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 1, en *Nietzsche. Obras completas I*, Madrid, Tecnos, 2011, pág. 697: «Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose [...], atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al ser humano porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso la felicidad de éste –pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un día el ser humano le pregunta al animal: ‘¿por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?’. Y el animal quisiera responder y decir: ‘Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir’, pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el ser humano se quedó asombrado».

⁴² Ejemplo característico es, sin duda, la fabulosa *Crítica de la razón pura*, concebida so pretensión de extrapolar al ámbito filosófico la revolución científica culminada en Newton.

Frente a la modernidad que tomó la ciencia como faro, Nietzsche *emancipó* a la filosofía de la ciencia, haciendo de ésta una cuestión de aquélla, pues sucede que «el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia»⁴³. Con todo, se trataba de «*ver la ciencia con la óptica del artista*»⁴⁴. El filósofo alemán termina equiparando la ciencia y el arte, tomando como único criterio diferenciador la *honestidad*. Y es que el arte se presenta como una ilusión no hostil contra la vida⁴⁵, a diferencia del ideal de verdad de la religión o de la ciencia⁴⁶. Así pues, se ha de ver la ciencia desde el arte puesto que «la vida tiene necesidad de ilusiones, es decir, de tomar por verdades las no-verdades»⁴⁷.

Las ilusiones deben ser asumidas en la vida, en tanto y cuanto la verdad no siempre se muestra ventajosa para la vida; más aún, destacaba ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que algunas podían resultar hostiles e incluso destructivas⁴⁸. Pese a la juventud de este breve ensayo no abandonará la tesis mencionada. Ésta se verá continuada y madurada a lo largo su biografía intelectual, hasta que en *La genealogía de la moral* convendrá en sentenciar que la verdad puede teñirse con una máscara «simple, áspera, fea, repugnante»⁴⁹. Debe admitirse necesariamente «que *no es posible vivir con la verdad*; que la ‘voluntad de verdad’ es ya un síntoma de degeneración»⁵⁰. Y como no es posible vivir con la verdad, ha de acudir al socorro del arte, y por tanto tomar la ciencia como arte, como el sendero singular que nos salvará de sucumbir aplastados por la verdad. ¿Por qué el arte? No se trata de una consigna estética, sino existencial; «*tenemos el arte* para no perecer a causa de la verdad»⁵¹. Y dado que fisiológicamente nos vemos impelidos a procurarnos nuestra propia supervivencia, la ciencia ha de devenir arte; debe hacerse de ella «una defensa sutil obligada contra la *verdad*»⁵². En síntesis debe concretarse la consigna del «Ensayo de autocrítica» de tomarla desde el horizonte del artista, única veta para huir de la definición teológica de la ciencia, que es «la forma más reciente y más noble» del ideal ascético⁵³.

⁴³ *Ibid.* § 2, pág. 27.

⁴⁴ *Ibid.* pág. 28.

⁴⁵ Cfr. *ibid.* § 5, pág. 33: «[...] pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error».

⁴⁶ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos I*, 19 [43], Madrid, Tecnos, 2010, pág. 355: «*toda aspiración efectiva de la verdad llega al mundo por la lucha en torno a una convicción sagrada*».

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *op. cit.*, pág. 21: «El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos».

⁴⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, § 1, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011, pág. 40.

⁵⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos IV*, 16 [40] § 7, Madrid, Tecnos, 2008, pág. 682.

⁵¹ *Ibid.* § 6.

⁵² Nietzsche, F., «Ensayo de autocrítica», § 1, *op. cit.*, pág. 27.

⁵³ Cfr. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, III, § 23, *op. cit.*, pp. 214-215.

II.1.2. El procedimiento *filológico*

La crítica nietzscheana de la ciencia pasa por problematizarla, esto es, por abordar la ciencia como «problema». Sólo de esta forma se puede comprender que esta difícil cuestión desborda, y así debe hacerlo, las simples consideraciones metodológicas. No es erróneo afirmar que la modernidad concedió capital importancia al método; en último término, el suelo que fecundó a esta época no fue otro que los espíritus cartesiano y baconiano, cuyo rigorismo encadenó al pensamiento en tan estrechos márgenes que, acusará Nietzsche, lo llevará a perder de vista su original horizonte. Por el contrario, Nietzsche enfocará su examen al carácter *científico* de la ciencia, clave para ahondar en el curso de la racionalidad científicista moderna, para terminar ofreciendo un cruel retrato donde ilustra cómo ha mecanizado la vida de los sujetos contemporáneos. La tarea de la cuestión crítica de la ciencia, es decir, su problematización, resulta de la propia autofundamentación de la ciencia. Sólo en el momento en que comprende la desvirtuación de la reflexión científica acontecida en la modernidad puede Nietzsche superar el umbral metodológico para penetrar en el sustrato en el que hunde sus raíces este problema, a saber, la teoría de la cultura, adonde se apunta en el primer tratado de *La genealogía de la moral*.

Sin embargo, los problemas no terminan ni quedan resueltos cuando se haya rastreado la reducción de la historia de las ideas a una historia de conceptos y conceptualizaciones científicas. La crítica de la génesis de la ciencia no puede llevarse a cabo toda vez que nuestro proceder adolezca de una «carencia de filología»⁵⁴. El proceder filológico puede resumirse sencillamente mediante términos que, si bien no son propiamente nietzscheanos, sí proceden de autores –Heidegger y Gadamer– cuya deuda con el filósofo decimonónico fue siempre eterna: el heideggeriano *ejercicio de traer a la presencia* el «horizonte de precomprensión» epocal. Esto es de lo que somos advertidos por el filólogo-filósofo alemán, instándonos resolutivamente a cuestionar tanto nuestros presupuestos como a nosotros mismos. De la misma forma ha puesto de manifiesto la antropología cultural contemporánea –Lévi-Strauss, Geertz...– algo que Nietzsche ya había comprendido en su momento: pese a tratar celosamente de aplicar la más escrupulosa neutralidad en nuestros trabajos, siempre se fallará en su concreción.

En resumen, proceder *filológicamente* significa que, tras haber asumido la existencia de vetas en nuestro conocimiento, hemos de esforzarnos en conocer todo aquello que pasamos inadvertidamente en la práctica de la actividad epistémica y que, pese a nuestra ignorancia, condicionarán nuestras conclusiones. Esta actitud, definitoria y necesariamente, debe ir más allá del prisma científico; aún más, tendrá que aplicarse especialmente en la investigación de nosotros mismos. Efectuar la crítica de la *Crítica de la razón pura* como disposición no sólo epistémica, sino antropológica, consumir, pues, la tarea deconstructiva que Kant no se atrevió a llevar a sus últimas consecuencias.

⁵⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 47, *op. cit.*, pág. 80.

II.1.3. La ciencia como «problema»: hacia un final *trágico*

En su estudio histórico de la metafísica occidental Heidegger señaló que la crítica llevada a cabo por Nietzsche de la ciencia y de la lógica⁵⁵ era sustancialmente filosófica toda vez que no partió de la axiomática premisa moderna del valor intrínseco de la ciencia. La meditación en torno a la ciencia de nuestro autor encuentra su potencia en la originalidad de la misma, al plantear por primera vez dentro de la tradición moderna la cuestión de la ciencia precisamente como cuestión. Actuará *filológicamente* buscando sacar a la luz todos los prejuicios de su tiempo que de algún modo habían condicionado –desde los tiempos de Copérnico– la concepción de la ciencia y la reflexión filosófica de ésta⁵⁶.

El empeño nietzscheano es el de recuperar la cuestión de la crítica de la ciencia, llevar a término una filosofía de la ciencia *propiamente* dicha que sepa ver a ésta desde el prisma filosófico, y no científico. En síntesis, la ciencia como «problema». Develar el elemento crítico de la racionalidad científica. El proyecto de descorrer el «velo de Maya» para plantear «el *problema de la ciencia* misma –la ciencia concebida por vez primera como problemática, como discutible»⁵⁷ habría de ser la dinámica conductora de la ciencia y no un mero hito específico que hubiera de acontecer al ocaso de la modernidad.

Desde una sospecha que posteriormente vendrá a ser corroborada por Heidegger, Nietzsche confiesa sentirse el primero en «problematizar» la ciencia, en haber planteado la cuestión crítica de la ciencia, que supone aceptar la cuestionabilidad de la ciencia, o sea, de su carácter *científico*. Una

⁵⁵ Por lógica, entiéndase también ‘verdad’.

⁵⁶ Sobre el cambio conceptual que supuso en las conciencias europeas la ciencia copernicana resulta sumamente ilustrativa la ya clásica obra de Thomas Kuhn *La revolución copernicana*, especialmente el capítulo 7, «El nuevo universo». (Kuhn, T., *La revolución copernicana*, trad. de Domènec Bergadà, Barcelona, Ariel, 2009, pp. 296-337).

En el comienzo del capítulo se presenta el impacto de la ciencia galileana y, aún más, se apunta sugerentemente a la inversión paradigmática que este momento abrió, a saber, la subordinación de la filosofía ante la ciencia: «Kepler y Galileo acumularon pruebas impresionantes sobre el nuevo estatuto de la tierra como planeta en movimiento. El concepto de órbita elíptica y los nuevos datos reunidos gracias al telescopio sólo eran pruebas *astronómicas* en favor de una tierra planetaria. En modo alguno respondían a las objeciones *extra-astronómicas* que se les planteaban. Mientras quedaban sin respuesta, cada uno de estos argumentos, físicos, cosmológicos o religiosos, daban testimonio de la inmensa diferencia existente entre los conceptos de la astronomía técnica y los empleados en otras ciencias y en filosofía. A medida que se iba haciendo más difícil dudar de la innovación introducida en astronomía, más urgente se hizo la necesidad de efectuar ciertos ajustes en otros dominios del pensamiento». (*Ibid.*, pág. 296). El párrafo concluye con una última frase que nos sirve para comprender mejor el anhelo de certeza en la modernidad: «La revolución astronómica se mantuvo incompleta hasta que no se llevaron a cabo los ajustes indicados». (*Ibid.*). Y, en efecto, la disposición filosófica se vio ajustada. La filosofía buscó su propia *cientificación*, en aras de un rigorismo impropio de esta disciplina.

⁵⁷ Nietzsche, F., «Ensayo de Autocrítica», § 2, *op. cit.*, pág. 27.

y otra vez se jactó de haber expuesto una duda más radical que la de Descartes⁵⁸; de haber sido más crítico que Kant, o si se nos permite, *haber sido crítico realmente*, en la medida en que exigió que la reflexividad propia del proyecto crítico se dirigiera contra sí misma. Aquí se traza la línea fronteriza que distinguió a Nietzsche de la modernidad filosófica y, especialmente, de la Ilustración, pues entiende la absoluta necesidad de completar la crítica de la razón, esto es, de la concepción moderna de la racionalidad como tal. En una palabra, «autocrítica». Frente a la mecanización deísta de la modernidad Nietzsche se postula apologeta de la autocrítica, ya que «sin duda hay una veracidad más laudable en cada uno de los pequeños signos de interrogación que colocáis detrás de vuestras palabras favoritas y de vuestras doctrinas preferidas»⁵⁹. Así se entiende que el consejo último del «Ensayo de autocrítica» –dado, por cierto, por Zaratustra desde una sabiduría spinozista– sea «aprender a reír»⁶⁰. El crítico no deja de ser un hermeneuta, de suerte que su actividad crítica no puede obviar los prejuicios desde los que piensa –«horizonte de precomprensión»–; el crítico debe incluirse irremediablemente a sí mismo en su crítica. Algo que no hizo el criticismo kantiano.

La superación de Kant por Nietzsche es, por tanto, la realización última del criticismo, algo así como *autocriticismo*, o sea, la crítica de los supuestos tácitos. En esta actividad debe consistir la verdadera crítica filosófica. Su primer hito ha de ser el axioma ciegamente asumido por la modernidad filosófica: la crítica del sujeto. De este modo Nietzsche pone en duda la existencia de algo que piense, fundamento de la tradición. El celeberrimo *ego cogito*, la gran conquista del cartesianismo, se le antoja a nuestro autor un principio emergido de la nada, una suerte de *generación espontánea* del pensamiento nacido de la nada. Así puede Nietzsche diagnosticar, con la precisión del fisiólogo, el «vértigo» como sintomatología específica de la modernidad, en la medida en que dicho constructo se erigió sobre un terreno que tras el fango de sesudas meditaciones, cuya árida forma trataba de reflejar profundidad y grandilocuencia, no ocultaba más que vacuidad, un fundamento falaz en última instancia. Presentado el problema, Nietzsche anima a sus lectores futuros –confiesa que su tiempo no ha llegado aún– a continuar su «profunda sospecha». Se perpetúa *ad infinitum* el proyecto de crítica, pues el sofisma socrático de saber que no se sabe no nos libra de la ignorancia. La autocrítica se torna, en consecuencia, imprescindible, admitiéndose que el conocimiento de la duda, prosigue Nietzsche, no elimina la necesidad de cuestionar, como sí ocurría, en cambio, en la estrategia que siguió Descartes.

⁵⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos III*, 40 [25], Madrid, Tecnos, 2010, pág. 852 : «¡Hay que dudar mejor que Descartes!»), sostenía, al tiempo que nos hizo ver que «no hay certezas inmediatas: *cogito, ergo sum* presupone que se sabe qué es ‘pensar’ y, en segundo lugar, qué es ‘ser’» (*ibid.* 40 [24]). Concluye agudamente Nietzsche contra la *ingenuidad* cartesiana aseverando que «la fe en la certeza inmediata del pensamiento es una fe más, ¡y no una certeza!» (*ibid.* 40 [25]).

Esto nos invita a pensar que la escolástica hipótesis del escepticismo cartesiano no fue realmente el caso en la reflexión cartesiana. La indubitable verdad cartesiana, aquella que salvaba el abismo epistemológico entre certeza y verdad, no fue tanto un descubrimiento cuanto un velado axioma. Así, allí donde Descartes pretendía un radical escepticismo como medio para librarse de todo prejuicio heredado de la tradición, al tiempo que hizo de Dios garante epistemológico. ¿Dónde queda, entonces, el escepticismo en la introspección cartesiana? Nos sentimos más cómodos con la obvia herencia agustiniana de Descartes; ¿y si la modernidad, entonces, no fuera más que la renovación de un proyecto teológico? Así lo presintió Nietzsche: «es necesario decir a *quién* sentimos como antítesis nuestra –a los teólogos y a todo lo que tiene en su cuerpo sangre de teólogo– a nuestra filosofía entera» (Nietzsche, F., *El Anticristo*, § 8, *op. cit.*, pág. 37).

⁵⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 25, *op. cit.*, pág. 52.

⁶⁰ Cfr. Nietzsche, F., «Ensayo de autocrítica», § 7, *op. cit.*, pág. 38.

El mundo pierde entonces la verdad, lo cual pone de manifiesto el «conflicto trágico» emergido del «problema trágico de Kant»⁶¹: la existencia de la sociedad humana y de la cultura sólo pueden pasar por el arte, o sea, por la falsedad⁶² o la ilusión del arte:

Sin la no-verdad no hay ni sociedad ni cultura. El conflicto trágico. Todo lo bueno y bello depende del engaño: la verdad mata –más aún, se mata a sí misma (en cuanto reconoce que su fundamento es el error)⁶³.

Aquí nos topamos con el final trágico de la ciencia y del conocimiento. El proyecto crítico halla sus insuperables lindes cuando se topa y enfrenta con el autoconocimiento; todo esfuerzo crítico, en tanto que constreñido por el propio sujeto, se ve inexorablemente abocado a la distorsión, a las restricciones subjetivas. La crítica, con todo, no puede volverse contra el propio hombre. Así se explica que «el problema de la ciencia» no pueda ser pensado desde la propia ciencia; el iluminador apoyo del arte se antoja desde entonces imprescindible.

II.1.4. La superación de la Modernidad

Se trataba de dudar más radicalmente que Descartes, se trataba de poner en cuestión el poder de la duda para fundamentar el sujeto pensante⁶⁴. La cuestión de la ciencia, es decir, la cuestión fundante del conocimiento científico en Nietzsche supone, como ya se ha apuntado, llevar la crítica de Kant a umbrales insospechados –o perversamente velados– para *y por* el de Königsberg. En concreto, el rechazo de la legitimidad de todos los juicios sintéticos a priori⁶⁵. Frente a la investigación kantiana por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, Nietzsche inquiere «¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?»⁶⁶. A la luz del «conflicto trágico», comprende nuestro autor que tales «no deberían ‘ser posibles’ en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos»⁶⁷.

Si bien en la *Crítica de la razón pura* se pregunta Kant por la posibilidad de los juicios de la ciencia física, en modo alguno contempló el cuestionamiento de la ciencia misma. Kant fue, a ojos del pensador de Röcken, acríptico con la ciencia; una *petitio principii*, pues su propuesta de crítica se armaba admitiendo dogmáticamente como punto de partida la ciencia, que constituye aquello que

⁶¹ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos I*, 19 [104], *op. cit.*, pág. 369: «Ser del todo veraces –¡magnífico placer heroico del hombre en una naturaleza falaz! ¡Pero sólo es posible en términos muy relativos! Esto es trágico. ¡Tal es el *problema trágico de Kant!* Hoy el arte adquiere una dignidad completamente *nueva*. Por el contrario, las ciencias han sufrido una *degradación*».

⁶² Cfr. *ibid.* 29 [7], pág. 488: «el fundamento del hombre es mentiroso, porque es optimista».

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos III*, 40 [10], *op. cit.*, pág. 847: «Descartes no es para mí lo bastante radical. Cuando exige seguridad y dice ‘no quiero ser engañado’, hay que preguntar ‘¿por qué *no*?’».

⁶⁵ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 11, *op. cit.*, pp. 32-35.

⁶⁶ *Ibid.* pág. 34.

⁶⁷ *Ibid.*

Es pertinente acudir en este mismo libro al § 4, donde se anticipa la tesis de la no-verdad como condición para la vida. *Ibid.* pp. 25-26: «Admitir que la no-verdad es condición de la vida».

propiamente había de ser enfrentado por el filósofo. Nietzsche ansía hacer conscientes a los sujetos modernos de que durante la modernidad, y los contemporáneos de su centuria no iban a ser una excepción al respecto, se trató menos de un triunfo de la ciencia que del método científico⁶⁸. Las muchas acusaciones vertidas contra Nietzsche tratándolo de anticientífico se presentan ridículas en este trabajo, puesto que el halo de escepticismo que circunda su pensamiento no afecta a la ciencia, sino, en realidad, a *su* cartesianismo, a su *necesidad* de método⁶⁹. En el mundo clásico no hubo necesidad de ciencia, pese a contar con todos los instrumentos para gestar y desarrollar una cultura científica, pues los griegos no tuvieron entre sus filas a un Descartes. Sólo con Sócrates, una suerte de ascendiente del francés, pudo ocurrir la inversión de las formas antiguas; y la corrupción de la tragedia ática con Eurípides, quien la impregnó del «socratismo», de *optimismo*, de rigorismo metodológico y científicismo.

Que el espíritu de la época moderna pueda parcialmente concretarse en el triunfo del método científico sobre la ciencia mueve a cuestionar el método como tal; la tarea crítica de Nietzsche planteará la cuestión –más radicalmente que Descartes, más críticamente que Kant– de la posibilidad de cualquier conocimiento de los fundamentos filosóficos –epistémicos– de la ciencia –como arte–, concebidos desde el prisma de lo que llamó «arte». Tomada desde la óptica del arte, la ciencia consiste en una *techne*, esto es, un medio para construir lo que sea considerado como científico y lo que es, por tanto, verdad.

En tanto que arte, la ciencia queda reducida a un simple medio cuyo fin es procurar aquello que se tomará como «verdad científica». Esta idea toma especial consistencia en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, donde se establece una relación de dependencia entre el impulso por conocer –«voluntad de saber», dirá Foucault posteriormente– y la inclinación humanizadora y antropomórfica del *científico* con el mundo. Nietzsche ha terminado con esto de quebrar la esforzada tarea moderna de superación del abismo entre verdad y certeza, objeto y sujeto respectivamente, reconociendo que la verdad científica no responde a una correspondencia con el mundo como caso⁷⁰:

Toda la ciencia natural no es más que un intento por comprender al hombre, lo antropológico: aun más exactamente, por volver siempre, dando inmensos rodeos, al hombre. El hombre impelido hacia el macrocosmos, para decir al final: «tú eres finalmente lo que eres»⁷¹.

II.1.5. Hacia la emancipación del mundo mecanicista

Una de las claves teóricas sobre la cual se estructura y desarrolla *La genealogía de la moral* es el concepto –y crítica– del «ideal ascético». Al cuestionamiento del mismo dedica los dos prime-

⁶⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos IV*, 15 [51], *op. cit.*, pág. 646: «no es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia».

⁶⁹ Es justo recordar el nombre del filósofo de la ciencia Paul Feyerabend, tan celebrado como defenestrado, quien, rechazando la crítica de Nietzsche de la razón científica, defiende el escepticismo radical en nombre del espíritu crítico de la ciencia misma. Así *Contra el método* (Madrid, Tecnos, 1997) y *Adiós a la razón* (Madrid, Tecnos, 1984).

⁷⁰ Cfr. *Fragmentos póstumos I*, 19 [237], *op. cit.*, pág. 395: «El hombre, como medida de las cosas, es también la idea de la ciencia. Toda ley natural es, en última instancia, una suma de relaciones antropomórficas».

⁷¹ *Ibid.* 19 [91], pág. 366.

ros tratados de esta obra; el tercero es una esforzada tarea de desvelamiento de las formas que ha adoptado en el imaginario cultural contemporáneo tan camaleónico principio. El ideal ascético, que Nietzsche ya ha rastreado en la Antigüedad y en el Medievo, continúa aún extendiéndose contemporáneamente a lo largo de la centuria decimonónica, y «testimonio de ello sería toda nuestra *ciencia* moderna —esa ciencia moderna que [...] no cree más que en sí misma»⁷². La ciencia moderna, en su definición científicista, se presenta a ojos de Nietzsche como «*la forma más reciente y más noble*»⁷³ del ideal ascético. En la ciencia de la modernidad ocurre la definitiva realización del ideal ascético, lo que supone su *darse* más místico y velado:

La ciencia es hoy un *escondrijo* para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, *despectio sui* [desprecio de sí], mala conciencia, —es el *desasosiego* propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la *falta* del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria⁷⁴.

Nietzsche denuncia que la forma de que dispone el ideal ascético en su siglo XIX termina imponiendo en la realidad la modalidad mecanicista del método científico que condujo la actividad de las ciencias técnicas y empíricas; las ciencias adoptaron para sí la metáfora del reloj. Con todo, cabe leer la crítica del ideal ascético del mismo modo en que repudió el método. Y es que el mecanicismo que esencialmente arrastraba consigo el científicismo hizo de la ciencia un medio «de aturdirse a sí mismo»⁷⁵. ¿Por qué este deseo de turbación? «¡Con cuánta frecuencia —observa Nietzsche— ocurre que el auténtico sentido de todo esto consiste en cegarse a sí mismo los ojos para no ver algo!»⁷⁶. Los científicos contemporáneos han quedado retratados, dice Nietzsche. Puede extraerse de su comportamiento un *tipo ideal* que los caracterizaría como «*seres que sufren* y que no quieren confesarse a sí mismos lo que son, con seres aturdidos e irreflexivos que no temen más que una sola cosa: *llegar a cobrar conciencia*»⁷⁷. Ante la dogmática creencia de una fe, religiosa o científica, Nietzsche propone recuperar el espíritu de Montaigne con un renovado escepticismo⁷⁸. Nietzsche introduce inmediatamente después un segundo *tipo*, «los que conocemos»⁷⁹, los cuales, advirtiendo las cegueras de los hombres de fe y de los piadosos, desean superar a éstos. No obstante, no alcanzan a percibir que ellos mismos siguen cautivos del ideal ascético en su más basta manifestación, que es la fe en la verdad moral.

⁷² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, III, § 23, *op. cit.*, pág. 214.

⁷³ *Ibid.* pág. 215.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.* pág. 216.

⁷⁶ *Ibid.* pp. 215-216.

⁷⁷ *Ibid.* pág. 216.

⁷⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Aurora*, V, § 477, en *Nietzsche. Obras completas III, op. cit.*, pág. 664: «—A: ‘A otros el escepticismo moral general los deja malhumorados y frágiles, corroídos, carcomidos, casi consumidos, —yo, en cambio, me siento más valiente y saludable que nunca, recuperados los instintos. Cuando sopla un viento fuerte, se encrespa la mar y acecha un peligro que no es pequeño, es cuando me siento bien. No he nacido para gusano, aunque con frecuencia haya tenido que laborar y excavar como un gusano’. —B: Pero, entonces, ¡has *dejado* de ser un escéptico! ¡Puesto que *dices que no!* —A: ‘Y de ese modo he aprendido a *decir* de nuevo *que sí*’».

⁷⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, III, § 24, *op. cit.*, pág. 216.

La «incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, —es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*»⁸⁰. Es decir, con su «palurda» voluntad de verdad, el hombre de ciencia se presenta como el más fervoroso beato del ideal ascético.

Del problema del ideal ascético, de la creencia en la *verdad en sí*, nos advierte Nietzsche. La ciencia, como actividad humana, *demasiado humana*, parte también de una serie de creencias presueltas. Así recupera un pasaje de *La gaya ciencia* para defender que la ciencia parte de igual modo de un «horizonte de precomprensión»:

Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una *fe metafísica* —también nosotros los actuales hombres— del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...⁸¹.

Citamos además el pasaje aludido de *La gaya ciencia* desde el tratado original para advertir las semejanzas:

[...] aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*, —que incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que dios es la verdad, de que la verdad es divina...⁸².

Bajo el cálido amparo de estas reflexiones se recupera el valor de la crítica de la *Crítica de la razón pura*, de una duda más radical que la de Descartes. Desde este momento se muestra con cegadora claridad que «la voluntad de verdad necesita una crítica»⁸³. Páginas atrás se explicó la equiparación entre la ciencia y el arte desde el criterio diferenciador de la *honestidad*⁸⁴. La ciencia nunca podrá volver a ser honesta mientras persista bajo el yugo del ideal ascético y su voluntad de verdad. La ecuación que liga la ciencia con el ideal ascético y su voluntad de verdad se resuelve deshonestamente, pues nos conduce al nihilismo de la voluntad en tanto que hace del hombre un ser que «prefiere querer *la nada a no querer*...»⁸⁵.

Llegados a este punto es, sin embargo, crucial señalar que Nietzsche ni rechaza ni renuncia a la ciencia, como tampoco anhela el retorno a una legendaria Arcadia o a un mítico tiempo feliz. Como hombre moderno, no es ajeno a ella. De hecho, él mismo reconoce en *El nacimiento de la tragedia* escribir en nombre de la ciencia. Ahora bien, su novedad reside en su peculiar actitud que se resiste a plegarse ante ella y rendirle pleitesía; en un sentido kantiano, asume que la perspectiva críti-

⁸⁰ *Ibid.* pp. 218-219.

⁸¹ *Ibid.* pág. 219.

⁸² Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, § 344, *op. cit.*, pág. 860.

⁸³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, III, § 24, *op. cit.*, pág. 220.

⁸⁴ Cfr. Página 20.

⁸⁵ *Ibid.* § 28, pág. 233.

ca es la clave de la ciencia, pues sólo desde ella puede sentirse el hombre como un ser integrado en el mundo: «¡sólo nosotros hemos creado el mundo *que incumbe en algo al hombre!*»⁸⁶.

En el quinto libro de *La gaya ciencia*, escrito cinco años después del cuarto, será retomada la cuestión de la crítica de las convicciones, de los prejuicios como aquello que el espíritu científico habría de excluir. Mas «también la ciencia descansa sobre una creencia, no hay ninguna ciencia ‘sin supuestos’»⁸⁷. Ni podría haberla. Sin algo dado, sin suposiciones, no puede haber un punto de partida para la ciencia. Así lo radicaliza Nietzsche:

La pregunta de si la *verdad* es necesaria no sólo tiene que haberse respondido de antemano afirmativamente, sino que esa afirmación debe haber sido hecha de manera tal que exprese el principio, la creencia, la convicción de que ‘*nada* es tan necesario como la verdad y, en relación con ella, todo lo demás tiene un valor de segundo rango’⁸⁸.

Que *nada* sea tan necesario como la verdad y que lo demás sea secundario en comparación con ella significa que la creencia en el valor de la verdad es primaria. Esta toma de conciencia hace remitirse a una de las primeras y más longevas preocupaciones que inquietaron a Nietzsche, la «voluntad de verdad», que «podría ser una oculta voluntad de muerte»⁸⁹. En esta línea se atreve a anunciar «que aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*»⁹⁰, ya que la fe en la ciencia «*afirma de ese modo un mundo diferente* al de la vida, la naturaleza y la historia»⁹¹. La convicción que cimentó la ciencia pasaba por aceptar que la ciencia *como* ciencia gozaba de una capacidad que iba más allá de una expresión humanizada. He aquí la que es para Nietzsche la «creencia con la que ahora se dan por satisfechos tantos investigadores materialistas de la naturaleza, la creencia en un mundo que ha de tener su equivalente y su medida en conceptos humanos de valor, la creencia en un ‘mundo de la verdad’ al que se podría acceder de manera definitiva con nuestra cuadrada y pequeña razón humana»⁹².

Así puede Nietzsche sostener que «una interpretación del mundo ‘científica’ tal como vosotros [los mecanicistas] la entendéis, podría por consiguiente ser sin embargo una de las más *tontas*, es decir más pobres de sentido, de todas las posibles interpretaciones del mundo».⁹³ El objetivo central de Nietzsche, la diana en la que fija su demoledora mirada no son la ciencia ni la especial comunidad que pudieran comprender los científicos, sino el mandamiento fundamental de Ockham, tanto en su modalidad ilustrada, como moderna en general y crítica, al tiempo que didáctica:

⁸⁶ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, § 301, *op. cit.*, pág. 840.

⁸⁷ *Ibid.* § 344, pág. 859.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.* pág. 860.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.* § 373, pág. 887.

⁹³ *Ibid.* pág. 888.

¡Pero un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente *carente de sentido*! Suponiendo que se apreciara el valor de una música ateniéndose a la cantidad de ella que pudiera ser contada, calculada, llevada a fórmulas –¡qué absurda sería una apreciación «científica» tal de la música!– ¿Qué se habría concebido, comprendido, conocido de ella? ¡Nada, absolutamente nada de lo que en ella es propiamente «música»!⁹⁴.

II.2. La historia, un relato de culpa

II.2.1. La historia como potencia hermenéutica, la historia como servicio

Se puede afirmar sin riesgo alguno que la comprensión desde la que aborda Nietzsche la historia, en cuanto «ciencia del espíritu», supone una redefinición radical de la misma en tanto que se ve impelida hacia las *condiciones de posibilidad* del ser humano, a saber, la finitud y la contingencia. La remisión a estos caracteres humanos la empuja dentro del halo hermenéutico en que se inscribe la concepción antropológica nietzscheana. Así, la historia se antoja como un relato humano; pese a sus pretensiones de objetividad científica no puede escapar de las restricciones de la interpretación: toda representación supone un ámbito de prefiguraciones. Allí donde la historia era tomada como la infalible reconstrucción de los acontecimientos pretéritos para el mundo precrítico, la historiografía de prisma nietzscheano la percibe como un acto poético a través del cual el historiador se vale de tácticas conceptuales que representan –no reproducen objetivamente– datos. Con la realización última del criticismo viene a los ojos del historiador la revelación de que la historia no podría continuar siendo una ciencia rigurosa e infalible, sino un «relato» sujeto a la capacidad artística y creadora del historiador. De suerte que un hecho histórico queda preso del hechizo de múltiples estrategias interpretativas, diferentes modos de conciencia histórica, ninguna más válida en detrimento de las otras. Supo agudamente ver Foucault que la conciencia histórica quedaba inscrita dentro del modo lingüístico desde el que se configuraba el horizonte epistemológico. «La verdad de las cosas –dice Foucault– es inseparable de la verdad del discurso que inmediatamente la oscurece y la pierde»⁹⁵. Independientemente de aquello que pueda ser realmente la historia, todo intento de reconstrucción histórica goza de un elemento ficticio y poético. Así lo comprendió Nietzsche desde sus trabajos de benjamín, como en *El nacimiento de la tragedia*, donde arroja la tesis de que la historia, pese a la tentación de presentarla como «hecho», carece de neutralidad; se trata de un discurso que proyectan distintas teorías que confeccionan todo un círculo hermenéutico que se aproximan a una objetividad inalcanzable. Con todo, el relato histórico no puede superar las fronteras lindes del «relato».

Pese a la fuerza de *El nacimiento de la tragedia*, las cavilaciones más profundas y eruditas a propósito de la historia se hallan en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, la cual lleva por título *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, cerrando el círculo de problematización de la «conciencia histórica», al insistir en el carácter ficticio de sus reconstrucciones y rechazando la pretensión de identificar «historia» y «realidad». Como consecuencia de presentar la

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2008, pág. 21.

historia como un relato ficticio y dramático, Nietzsche, valiéndose de la genealogía, mueve a comprender que toda construcción científica se cimienta sobre un sustrato valorativo que convierte el significado de la experiencia científica en una experiencia estética relativa al marco epistemológico preconfigurado del que parte el sujeto. De todo esto resulta que el significado y el contenido científico son esencialmente estéticos y responden a la llamada de orden que exige la nueva conciencia de una experiencia definida por su asignificación y vaciedad de contenidos. La consumación del criticismo kantiano que tiene lugar en la obra de Nietzsche recupera una concepción de la racionalidad según la cual la ciencia pasa a ser vista desde la óptica del artista. Su anhelo de arte hará a Nietzsche retroceder al mundo antiguo y recuperar «el espíritu de la Antigüedad», que no es sino la lectura de la realidad en clave metafórica, repudiando el dogmatismo de adscripciones objetivistas.

Situémonos científicamente con respecto a la antigüedad, podemos entonces tratar de comprender lo pasado con ojos del historiador, o rubricar las formas lingüísticas de las obras maestras de la antigüedad, compararlas y, cuando más, restituir las a unas leyes morfológicas, al modo del naturalista: perdemos siempre lo admirablemente confirmador, y la fragancia genuina de la atmósfera antigua⁹⁶.

La dogmática descripción de la cosa en sí del hecho histórico es prontamente denunciada y abandonada por Nietzsche en favor de una hermenéutica metafórica de la historia, que a su vez se presenta al final del siglo XIX, tras el «crepúsculo de los ídolos», como la única posición alcanzable, y más aún, deseable. Como después desarrollará profundamente Husserl, Nietzsche se percató de que la ciencia de la historia hasta el momento ha sido positivista, monoteísta y *cristiana* en la medida en que entendió necesario el postulado de una verdad única, enterrando el juego interpretativo de máscaras que constituía el fondo esencial de la existencia. Al defender este giro contra el historicismo, Nietzsche busca rescatar, como decíamos, el «espíritu de la Antigüedad», que apuntaba al pliegarse de la historia ante la vida, de modo tal que aquella quedara al servicio de ésta. Y la historia sólo puede servir a la vida desde la comprensión hermenéutica, que hace las funciones de crítica de la cultura y de ejercicio valorativo de la propia existencia; el valor y juicio de un hecho histórico lo determina el presente que configura la manera de acercamiento «correcto» al pasado. En síntesis, desde el criticismo la historia no puede ser ya más una ciencia ortodoxa; lo pretérito deviene preso de la memoria, sometido al horizonte de presente desde el que se rememora. Si se quiere hacer de la historia una disciplina al servicio de la vida, como de ella hicieron los antiguos, se debe comprender desde un horizonte de constante reinención de lo acontecido, un eterno proceso de creación, pues el «hecho» se disuelve en la interpretación. Será la interpretación, perpetrada desde el dominio epistemológico del presente, la que establezca cuáles sucesos resultan significativos para el tiempo vigente. La pedagogía de la ciencia histórica que arrojan *El nacimiento de la tragedia* y los escritos filológicos apunta al relato histórico como la sucesión poética de narraciones nacidas del cielo creador del historiador, que se integran en un torrente de caracteres morales que responden a las exigencias del momento presente desde el que se contempla la liberación de una razón absoluta y objetiva que ha guiado escatológicamente la historia.

⁹⁶ Nietzsche, F., *Homero y la filología clásica*, trad. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995, pp. 52-53.

Pese a escribirse tan sólo dos años después, la segunda *Intempestiva* es una suerte de respuesta retrospectiva a *El nacimiento de la tragedia*, señalando las claves sobre cómo interpretarla y leerla. Nos advierte de que ésta no fue concebida desde el signo cientificista que caracterizaba el academicismo de sus contemporáneos; no se trata de una observación metahistórica de la Grecia clásica en aras de congelarla en la objetividad. El sueño que mueve la labor filológica de Nietzsche es el del historiador-creador, un hacedor de relatos y ficciones que, comprendiendo la contingencia y relatividad de los hechos, trae al presente lo ya ocurrido. Ésta es la única forma en que la historia como disciplina puede ponerse al servicio de la vida. Y arroja estas consideraciones en un tratado dedicado a la tragedia ática al entender que sólo en este momento el relato histórico se subordinó al presente; en este desgarrado momento de crisis finisecular Occidente debe volver a escuchar la voz clásica y recuperar con ella la existencia trágica. Se recupera en este momento el *procedimiento filológico*, que será menos la mera remisión a los textos originales que la recuperación del ideal que subyacía en ellos. Nietzsche se posiciona contra sus contemporáneos, postulando que la filología debe ser capaz de trascender el férreo corsé de la aplicación mecánica de un sistema reglado. Más bien será el vehículo en virtud del cual se abre una pluralidad simbólica cuya irrefrenable fuerza supera la capacidad epistemológica del más fecundo de los conjuntos de normas. Las ciencias filológica e histórica tienen que priorizar la metáfora y el significado sobre los hechos. Bajo esta máxima diseña en y desde *El nacimiento de la tragedia* una Grecia particular, distinta de la *Grecia* académica. Deseoso de hacer del mundo clásico una enseñanza para el Occidente del nihilismo, Nietzsche presenta una Grecia pensada estéticamente y capaz de ilustrar la visión metafórica que hicieron los griegos del mundo, ofreciendo el retrato de una realidad liberadora, inocente y ajena a todo principio de orden conductor. En suma, la lectura de las obras *filológicas*, como *El nacimiento de la tragedia*, no guarda su riqueza en el análisis histórico –apenas importa esta tarea, positivista y *teológicamente* cegada–, sino en el ejercicio de reconstrucción del horizonte de conocimiento que tuvo del cosmos y del ser humano la Antigüedad, recuperando la dimensión *trágica* como fuerza liberadora. En la recuperación del «espíritu de la Antigüedad» descansan sus esperanzas de revitalizar la conciencia dionisiaca, el sí a la vida en su felicidad y dolor.

II.2.2. La historia desde la filosofía: hacia la «inocencia del devenir»

La originalidad de Nietzsche en su examen de la modernidad consistió en pasar todos sus ámbitos por el tamiz de la filosofía, desde los modos de racionalidad hasta las relaciones sociales y políticas, pasando por la pedagogía y, en este caso, la historia. El proceso que sigue Nietzsche en su ejercicio de reconstrucción de la Antigüedad clásica no puede comprenderse desde el rigorismo que impregnaba la historia y filología académicas de su siglo; su *retorno a casa* se mueve en la línea de la filosofía, que parte del rechazo de aquel perseverante deseo por encajonar la vida en un proyecto histórico de salvación –como la visión judeocristiana teológica de la historia– o en un esquema de racionalización –dirección a la que conducía el historicismo académico de su tiempo–. En su hacer genealógico, descubre el velo de la metafísica sustentadora que hasta su entonces ocultaba la historia, haciendo que ésta quedara comprendida en la ecuación ‘certeza-objetividad-verdad revelada’, desde la que se articuló una vinculación estrecha entre la Providencia y la obediencia ciega a la

tradición que motivó la disposición historicista. La escuela historicista, continúa Nietzsche, mantiene el proyecto profético de las religiones salvíficas, de forma que ella se entrelaza con la teología. Todo esto lo invita a concluir que la ciencia histórica y la historia como salvación se han solapado, desde el momento en que aquélla se preñó del optimismo objetivista, en un instinto reactivo contrario al modo en que se despliega la conciencia inocente, creadora de posibilidades y sentidos. Conclusivamente la ciencia histórica cultivada en la academia es un reflejo de la moral cristiana; el pasado es objetivizado, congelado en categorías que impiden al lector del pasado adueñarse del mismo y efectuar la propedéutica función vital de la historia: la labor de asumir la propia responsabilidad ante el presente y el futuro.

Lo que puede aprenderse en el caso del cristianismo, a saber, que bajo el efecto de un tratamiento historizante se ha tornado pálido y artificioso hasta que un tratamiento del todo histórico, esto es, justo, lo disuelve en puro saber acerca del cristianismo y, así, lo aniquila, esto puede estudiarse en todo lo que tenga vida: cesa de vivir cuando se haya consumado su vivisección y vive de una manera dolorosa y enfermiza cuando se empieza a hacerlo objeto de los ejercicios de vivisección histórica⁹⁷.

Desde la segunda *Intempestiva* emprende Nietzsche lo que puede verse como una cruzada contra la lectura suprahistórica, que encerraba, dice, lo pretérito en una conciencia escatológica que postulaba una finalidad en la historia que trascendía la particularidad de los acontecimientos. El matrimonio de la teología y el historicismo arrancaba del pasado su contingencia material, o lo que es lo mismo, enajenaba del propio sujeto, creador de la historia, su función *poética*. Esta unión marital perpetrará su *crimen* al postular un principio y un fin absolutos, que ordenan el decurso de acontecimientos en un programa teleológico que la modernidad acuñó bajo el rótulo de «progreso»; en concreto la modernidad, por su descarada fe en el cientificismo, entendió la conciencia de progreso como «progreso científico», el cual se dio como una suerte de secularización de la «esencia escatológica del devenir», del expiatorio itinerario de la historia providencialista autoconducida hacia una meta donde el sufrimiento se apaciguará apaciblemente en la eterna dicha.

La crítica de la ciencia, que en un primer momento acusó la deificación del método científico por el hombre moderno, se extiende desde la historia a la denuncia de los fundamentos judeocristianos de Occidente, viendo en el anhelo objetivista del historicismo vestigios de la necesidad cristiana de creer en el dios único y verdadero, aquel que con su dedo⁹⁸ determinó los designios de un devenir histórico privado de inocencia. El positivismo queda con esto comprendido como la visión monoteísta de un mundo que ha sido traspasado por la criba moderna de la secularización, que negó el perspectivismo al establecer una concepción restrictiva de la verdad. La denuncia del cristianismo se concreta modernamente en la denuncia de sus colegas filólogos e historiadores, que condenaron al hecho histórico a la perspectiva de fijeza e inmovilismo del observador suprahistórico. Tal vez inconscientes de ello, los académicos son adalides de la nihilista conciencia cristiana; es tarea del genealogista mostrar cómo tras el ideal de objetividad se guardan furtivamente los conceptos cristianos que subsumieron la historia en un plan racional y moralmente preconcebido. Nietzsche amplía

⁹⁷ Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 7, *op. cit.*, pág. 726.

⁹⁸ Cfr. *Salmos*, 8.

la crítica de la alienación marxista; es más, ésta es incluida en su recriminación: no hay lugar para pensar la filosofía de la historia como un proyecto a realizar –ya la redención cristiana, ya la toma de conciencia de clase del proletariado y la inmediata consecución de la sociedad comunista–. La reflexión sobre la historia tiene la tarea de reintegrar al hombre en la historia y hacerlo sentirse autor del pasado. En esto consiste el elemento propedéutico del estudio histórico: sólo sintiéndose responsable de los hechos pretéritos se puede adueñar el *historiador* del presente y del futuro. La voluntad de poder, el «trágico» esfuerzo por afirmarse en el juego de máscaras de la existencia, se pierde en la voluntad de verdad. La alternativa que ofrece Nietzsche a sus compañeros de Academia, pese a la rápida defenestración que sufrió de ellos, consiste en superar el compromiso objetivista de la cientificidad, que esconde la mala conciencia mediante la cual la culpa y la deuda cercenaron el instinto creador.

[...] no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, –a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados⁹⁹.

Y así nos advierte Nietzsche de que «ya es hora de movilizar a todo el ejército de malicias satíricas contra los excesos del sentido histórico, contra el excesivo placer en el proceso a expensas del ser y de la vida, contra el desplazamiento irreflexivo de todas las perspectivas»¹⁰⁰. Desde su particular *Grecia* Nietzsche profundiza en un esquema volitivo donde a través de la interpretación se modifica el pensamiento de la historia; por primera vez desde la *muerte de la tragedia* el sujeto percibe la vacuidad de las reglas de la historia –¿qué reglas? Éstas desaparecen–, reduciendo la significación de la historia a juegos de dominación. Nos hace ver Foucault que Nietzsche invierte las formas de conocimiento histórico; se apodera de las reglas y las vuelve contra quienes las habían impuesto: el significado de las reglas de la historia se explica a partir de las intenciones de aquellos que dominan los mecanismos de percepción académica, moral y pública¹⁰¹.

En *La genealogía de la moral* concluye que «la historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos»¹⁰². El perspectivismo asumido con la posición nietzscheana, y desde el cual está inscri-

⁹⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, II, § 12, *op. cit.*, pág. 111.

¹⁰⁰ Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 9, *op. cit.*, pp. 739-740.

¹⁰¹ Cfr. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *op. cit.*, pág. 41: «el gran juego de la historia es para quien se apodera de ellas [de las reglas], ocupe el puesto de los que las utilizan, se disfrace para pervertirlas, utilizarlas al revés y volverlas contra los que las habían impuesto; para quien introduciéndose en el complejo aparato lo haga funcionar de tal forma que los dominadores se encuentren dominados por sus propias reglas».

¹⁰² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, II, § 12, *op. cit.*, pág. 112.

ta su concepción histórica y peculiar lectura de Grecia y de la antigüedad, niega un significado único y unitario del mundo clásico. Y en la medida en que el pasado griego no se puede reducir a una significación absoluta, se despliega el juego hermenéutico de la historia donde se evapora la linealidad teológica. Tras esto Nietzsche puede recuperar la identidad y la continuidad histórica entre el pasado clásico y la modernidad. Y en esta estrategia concurren historia e inocencia; tras aceptar que los acontecimientos están esencialmente libres de significado, la «inocencia del devenir» se torna factor existencial. La «inocencia del devenir» es el instante último en que se concreta la reinsertión de la historia en el horizonte hermenéutico del valor que ha tomado conciencia de su propia finitud, sometiendo los hechos a perspectivas efímeras. Sólo renunciando a la teología y al sustancialismo la historia puede tornar obra de arte. El ejercicio histórico de Nietzsche se traduce en el impulso estético de dar forma al mundo según interpretaciones varias, pues «*cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’*»¹⁰³.

II.2.3. La historia como «problema»

Así como en su crítica de la tipología moderna de la racionalidad Nietzsche concluía en el «problema de la ciencia», del mismo modo la historia, en tanto que continúa la denuncia del cientificismo, devendrá forzosamente «problema». Efectivamente, como consecuencia del abandono de una concepción histórica de la Antigüedad concebida desde la línea conceptual de un ideal de objetividad, el pasado se problematiza al recuperar la consideración heraclítica del mundo. Esta nueva metodología para el estudio histórico pone a la historia al servicio de la vida, pues la presenta como un acontecimiento artístico y, más aún, existencial. Dado que se parte de un mundo heraclítico, o sea, en constante cambio, el estudioso de la historia comprende que cuanto existe está irremediablemente abierto a un futuro de «decadencia» y que *necesariamente* ha de decaer. Y no se duele por la perversidad e injusticia de esta realidad, pues sabe que

no es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia el veredicto: es, exclusivamente, la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su fallo es siempre implacable, siempre injusto, porque jamás ha fluido de la fuente pura del conocimiento; pero en la mayoría de los casos el fallo sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia. ‘Pues todo lo que nace *merece* sucumbir. Por eso sería mejor que nada naciese’¹⁰⁴.

El descubrimiento existencial de la Grecia trágica hace patente la menesterosa realidad del ser humano y del juego del mundo, que no conoce más que «esas manos férreas de la necesidad, que agitan el cubilete de dados del azar»¹⁰⁵, donde la historia no es más que un relato que discurre sin providencia ni causa final, arrancando del presente una visión última y arrojándolo a la falta de significado de la «inocencia». Por lo que cuando en la segunda *Intempestiva* plantea que «la historia

¹⁰³ *Ibid.* III, § 12, pág. 175.

¹⁰⁴ Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 9, *op. cit.*, pág. 710.

¹⁰⁵ Nietzsche, F., *Aurora*, II, § 130, *op. cit.*, pág. 560.

ha de resolver ella misma el problema de la historia»¹⁰⁶ estará asumiendo el definitivo cese de las apelaciones universalistas de principios, las cuales pierden toda su posibilidad tras la experiencia de la desfundamentación —«muerte de Dios»— que aconteció dentro de la dinámica propia de la lógica de la modernidad, asentada en el dogmatismo de la vieja concepción metafísica del mundo. La idea de lo que debe ser la historia tras la desfundamentación responde a la propia noción nietzscheana de razón, donde el criticismo inunda cada instancia de la vida y del pensamiento desenmascarando los mecanismos de fuerzas reactivas que han confeccionado el itinerario de Occidente desde que el «socratismo» invirtiera el *heraclitismo* del mundo antiguo. Desde su reflexión filosófica de la historia busca traer al presente los principios existenciales intempestivos de la Grecia clásica: la historia al servicio de la vida, de una vida que sabiéndose precaria y finita, se da como ejercicio de incesante revaloración e interpretación trágica de la existencia juzgada por vez primera desde el propio presente en perjuicio de una conciencia escatológica suprahistórica regida por reglas inflexibles. La historia, pues, no puede quedar atrapada en el rigorismo metodológico del academicismo ni ser esclava de la lógica de la «voluntad de saber».

La filosofía de la historia de Nietzsche nos ofrece el esbozo de un mundo cuya permanencia se basa precisamente en la decadencia de sus momentos, en el cambio que da paso a una nueva generación conceptual del «problema histórico». Revelación a la que nuestro autor llegó al abordar la Grecia antigua no desde la historia ni la filología académicas, sino desde el filosofar *del viajero* que no tiene más compañía que su *sombra*. Sin embargo, la importancia del descubrimiento del «problema de la historia» esconde un sentido último que armó toda la obra del pensador de Röcken; para explicar con pertinencia la reinención de la historia, se hace necesario atender al criterio de análisis seguido por Nietzsche. El núcleo de esta renovación reside en su peculiar diagnóstico de la modernidad, que emite desde el conocimiento de un «fisiólogo»: la única vía para penetrar en el eterno preguntar del paradigma hermenéutico descansa en la disolución de los sentidos absolutos teológicamente dispuestos que ordenaron el decurso occidental. Y esta disolución sólo puede ser posible a través de la intempestiva enseñanza de la tragedia. Por el carácter angular que concede al pueblo griego, Nietzsche lo caracteriza como un momento *ahistórico*; una situación concreta y específicamente noble de la existencia humana cuyos *dogmas* son invocables como propedéuticas máximas existenciales para cualquier época. La ahistoricidad griega ofreció a nuestro autor la más exquisita, dulce y dolorosa revelación de toda su obra: el control sobre uno mismo como escapatoria del ideal cristiano. Esta eterna gratitud que lo ligará eternamente a la Grecia antigua queda recogida en *Crepúsculo de los ídolos*, donde dedica el último capítulo, en cierta medida como homenaje, a confesar «Lo que yo¹⁰⁷ debo a los antiguos»¹⁰⁸. Este final, bello y humilde por igual, presenta al historiador Tucídides como contrapeso de la concepción platónica del mundo, una refrescante brisa que ayuda a nuestro filósofo a no ceder en su tarea:

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 8, *op. cit.*, pág. 732.

¹⁰⁷ La cursiva es nuestra.

¹⁰⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, pp. 137-144.

Mi recreación, mi predilección, mi *cura* de todo platonismo ha sido en todo tiempo *Tucídides*. Tucídides y, acaso, el *Príncipe* de Maquiavelo son los más afines a mí por su voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la *realidad*, –no en la «razón», y aun menos en la «moral»... Del deplorable embellecimiento de los griegos con los colores del ideal, que es el premio que el joven «de formación clásica» obtiene de su adiestramiento en la enseñanza media para la vida, ninguna otra cosa cura más radicalmente que Tucídides. Es preciso examinar con detalle cada una de sus líneas y descifrar sus pensamientos ocultos con igual claridad que sus palabras: hay pocos pensadores tan ricos de pensamientos ocultos. En él alcanza su expresión perfecta la *cultura de los sofistas*, quiero decir, *la cultura de los realistas*: ese inestimable movimiento de la patraña de la moral y del ideal propio de las escuelas socráticas, que entonces comenzaba a irrumpir por todas partes. La filosofía griega como *décadence* del instinto griego; Tucídides, como la gran suma, la última revelación de aquella objetividad fuerte, rigurosa, dura, que el heleno antiguo tenía en su instinto. El *coraje* frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, –*por consiguiente*, huye al ideal; Tucídides tiene dominio de *sí*, –*por consiguiente*, tiene también dominio de las cosas...¹⁰⁹.

El proyecto de redención para el ser humano que significaba la «transvaloración de todos los valores» tuvo su correlato en la transvaloración de la historia, donde el pensamiento trágico interpele no ya únicamente al historiador, sino también al hombre concreto, a concebir la historia como puesta al servicio de la vida y no de la ciencia; mucho menos de la verdad teológica. Esta inversión trágica de los sucesos pretéritos depura a la disciplina de la historia del sustancialismo que la había definido, dando paso a un nuevo dominio cuyo axioma fundamental fue la visión del hombre como creador de imágenes y conceptos cuyo fin está en el mundo y no fuera de él. Recuperando una tesis pasada, el pensamiento nietzscheano se presenta antes que nada como metafórico, y perseguirá infatigablemente la superación del afán *crístico* de impregnar la historia de un significado definitivo. Y es en virtud de su carácter metafórico que podrá defender la intempestividad griega, pues pese a la constancia icónica –Apolo-Dioniso, *verbi gratia*– sus elementos se presentan transformables.

Nietzsche atenta sacrílegamente contra la historia, pues extirpa de ella su más *santo* valor: la ilusión objetivista de narrar *cómo sucedieron realmente los «hechos»* y la sitúa dentro de una órbita artística y poética que deja de prestar atención a lo que sucedió efectivamente en favor de lo que merece ser contado. Y «lo que merece ser contado» vendrá condicionado epocalmente de acuerdo con las necesidades de cada momento temporal en particular; no obstante, toda era debería ser atravesada transversalmente por la intempestividad de la enseñanza trágica por la cual hay una reapropiación del pasado como medio para domeñar el presente y asumir la responsabilidad de la propia existencia. Tomada como obra de arte, la historia se despoja de sus atavismos y, en su desnudez, se muestra en la sinceridad de la inocencia: toda ella, en tanto que relato, es precaria. Ante el calor de esta humilde confesión Nietzsche se lamenta, pues en el siglo positivista *par excellence* «una historiografía semejante estaría absolutamente reñida con la tendencia analítica y no-artística de nuestra época, más aún, sería sentida por ésta como una falsificación»¹¹⁰. El moderno hombre occidental, ignorante del horizonte creativo propio del pasado mítico de la antigüedad, responde a la inflexibilidad de la historia *científica* mediante el espíritu domeñador de la realidad que caracterizó este mo-

¹⁰⁹ *Ibid.* § 2, pp. 139-140.

¹¹⁰ Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 8, *op. cit.*, pág. 725.

mento. El ímpetu por agotar todas las posibilidades epocales se corresponde con el talante de un tiempo que no puede no pensar el mundo desde la ordinaria necesidad de unas leyes últimas cuya garantía de certidumbre descansa en la aplicación de las mismas a través de un método. Así lo percibía ya un joven Nietzsche que no tardaría en sufrir el rechazo de sus colegas universitarios:

El enorme apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna, de coleccionar a nuestro alrededor innumerables culturas distintas, el voraz deseo de conocer, ¿a qué apunta todo esto sino a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico?¹¹¹.

Se trata, por tanto, de una encrucijada que afecta a cómo leer el pasado y el futuro. O bien, como se impuso desde el socratismo, la concepción cristiana de la historia o, por el contrario, la visión clásica. Ésta última, ve Nietzsche, contiene una enseñanza moral desde el prisma trágico de la existencia: la moderación en la prosperidad y el aprendizaje desde la desgracia.

Foucault señaló que «la historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furiosos secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir»¹¹². Desde esta caracterización, el filósofo francés recoge la sospecha nietzscheana de la decadencia. De lo que se concluye que, pese a la ceguera del historicismo ante el fenómeno genial de la disposición existencial clásica de la inocencia del devenir, el pensador de Röcken puede aún conservar una cierta tranquilidad anímica al comprender que también el mundo moderno, junto con su específica conceptualización, su cientificidad, su optimismo logicista y su verdad, está, como todo tiempo histórico, condenado a perecer. La tarea de la filosofía de la historia se concretará en el momento en que el heraclitismo, la conciencia de lo mudable vuelva a regir en nuestro horizonte epistemológico, desvelando en su último hito el perspectivismo esencial del conocimiento. Precisamente por el perspectivismo se entiende que las diferentes imágenes de la historia son producto de interpretaciones precedentes; la actitud perspectivista debe hacernos comprender que la empresa de hallar en los hechos históricos una implicación moral que remita a un proyecto suprahistórico es falaz. La historiografía trágica, que parte de nuestras condiciones finitas y contingentes, incide en el engaño que supone el anhelo de permanencia y autosuficiencia. Es inevitable, dirá Nietzsche, impregnar toda la reflexión de un escepticismo en cuanto al principio y el fin. Inevitable, mas también deseable, pues este principio alberga la potencia emancipadora de la historia que se pone al servicio de la vida. Así pues, frente a la lectura objetivista que prescribe un «modo verdadero» de dictar el pasado, ofrece la alternativa de un relativismo por el que cada sujeto sea en cierto modo creador de su tiempo. Sólo así puede asestarse el definitivo golpe contra el cristianismo, que es entonces la ciencia positivista.

La Grecia problemática que ha rescatado Nietzsche mediante la filosofía es un instrumento por medio del cual liberar a la conciencia de la esquizofrenia de causas superiores en beneficio del poder de la metáfora y de su capacidad creadora de mundos. El proyecto humanista de Nietzsche se concibe como una revaloración del individuo que ha decidido liberarse de la tradición de *la ley y la*

¹¹¹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, § 23, *op. cit.*, pág. 190.

¹¹² Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *op. cit.*, pág. 24.

verdad. El «superhombre» se presenta como el producto de una historia que ha recuperado su «inocencia», la cual parte de la afirmación de que no hay un sentido dado que persigue su perfecto despliegue en el tiempo de la historia.

Como cierre, terminaremos recordando que la recuperación de la estructura dramática de la historia supone un golpe mortífero contra los fundamentos teóricos del saber histórico pretendido por la modernidad, que se concretaba dentro del proyecto teológico cristiano de la creencia en el dios único. La riqueza de su reflexión histórica estriba en la esperanza de recuperar para el propio hombre la historia fundamentándola en una filosofía de la vida; en definitiva, se trata de recordar la cualidad propedéutica del pasado, valor que los griegos conocían. Su apreciación de la historia, primeramente ofrecida en sus escritos filológicos y continuada en *El nacimiento de la tragedia* y, especialmente, en la segunda *Intempestiva* para concluir en *La genealogía de la moral*, conforma la más profunda sospecha genealógica: la ciencia de la historia se mantuvo fiel desde los primeros compases al celo metafísico que dominó la conciencia occidental.

PARTE II: LA RESPUESTA MORAL

I. Introducción

No es una afirmación exagerada la de que el problema de la moral es la preocupación primera y última de Nietzsche; la meta a la que consagra por entero el proyecto de una lectura crítica de la tradición filosófica.

El problema de la moral, no obstante, no es un tópico exclusivo del pensador de Röcken; se trata de un tema que resonó desde los primeros compases de la modernidad. La transformación conceptual alumbrada en los siglos XVI y XVII implicaba una doble renovación, epistemológica y moral. Por lo tanto, puede decirse que la ambiciosa pretensión postrera de Nietzsche de disolución de los valores tradicionales de Occidente no es más que la continuación de un programa intelectual iniciado en el lejano Renacimiento. El Humanismo había recuperado para el hombre su lugar privilegiado en el decurso de la existencia al insertar la razón filosófica en el horizonte de la historia. De este modo, la humana actividad de pensar se realizaba desde la historicidad, o sea, desde el desarrollo mismo de la especie, con lo que existencia y tiempo se reconciliaban en una nueva conciencia de cuño racional. Esta experiencia supuso una suerte de segunda navegación para la filosofía en general en la medida en que se apuntaba al abandono del medieval ámbito de la fe.

Ante la perspectiva de una posible emancipación de Dios, el hombre se piensa como un perpetuo y esforzado ejercicio de autoconquista proyectado en la historia sin más faro que el de la propia razón. Esta situación precisaba necesariamente de una moral orquestada desde un paradigma novedoso asentado sobre las bases de la razón histórica. La colosal labor de los pensadores humanistas pasó por cristalizar teóricamente la experiencia escatológica de la conclusión de la Edad Media. Así debe leerse el nobilísimo *Discurso* de Pico della Mirandola, a través del cual el hombre era espoleado a perseguir la divinidad que a su ser renovado correspondía¹¹³. Más clara si cabe es *Utopía*, en donde Moro concibe un proyecto de historia de la razón cuya mira es la institución de una república política y moral en la cual reina la concordia racional.

Sin embargo, y como cabe esperar, de una atmósfera compartida no se siguen irremediablemente conclusiones idénticas. La postura erasmiana hacía gala de un prolijo eclecticismo en el cual se mezclaban elementos teológicos, platónicos y neoplatónicos que discurrían felizmente por las páginas del *Enquiridion* desembocando en un mensaje de redención y comunión donde resultaba imposible discriminar la fe de la razón. En Erasmo, pues, no hay una emancipación definitiva del pretérito Medieval. De suerte que allí donde Moro proyectase un tiempo ulterior de concordia racional, su colega holandés todavía anhela la república cristiana caracterizada por la vivencia del cristianismo interior. Visiones morales, por tanto, harto distintas. Como la tan peculiar de Maquiavelo, quien

¹¹³ Cfr. Mirandola, G. P., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. de Pedro J. Quetglas, Barcelona, PPU, 2002, pág. 49: «Finalmente me pareció que había comprendido por qué el hombre es el animal más afortunado y, por tanto, digno de toda admiración, y cuál es precisamente aquella condición que le ha tocado en suerte en la estirpe del mundo, codiciada no sólo por parte de los seres irracionales sino también por la de los astros y la de las inteligencias ultramundanas; cosa difícil de creer y, al propio tiempo, admirable –¿por qué no?–, ya que a causa de ello, y con justicia, se dice del hombre que es un gran portento y un animal digno ciertamente de admiración, y así se le considera».

esgrimía una retórica persuasiva que impelía el ánimo hacia la senda de los ideales de un tiempo nunca antes habido. El politólogo florentino no desplazó la mirada hacia lo divino, sino a lo humano y terreno. Y del mismo modo que el londinense, Maquiavelo circunscribe la filosofía moral, en su caso la reflexión política, en el espectro de la historicidad al advertir que al alba de su tiempo la humanidad estaba sita en un clima de menesterosidad y barbarie del que escapó tras el refinamiento de sus artes políticas. Es claro el desprecio de Maquiavelo por los antiguos códigos de sus predecesores. Y si bien es cierto que en algunos pasajes se encuentran invocaciones de los antiguos, dichos tiempos han terminado para el autor de *La mandrágora*. El nuevo espacio que se estaba configurando para la humanidad, esa ardiente modernidad que, según narra la historiografía filosófica, Descartes terminaría de afirmar, había de apostar su suerte a originales virtudes –como la astucia y el ingenio–; en el príncipe se encarnaría, en definitiva, una nueva moral.

No menos llamativa sería la respuesta escéptica de finales del siglo XVI. Ecos pirronianos resonaron tras cada línea de Montaigne. El genial ensayista sintetizó brillantemente el espíritu de sospecha que resumaba en algunos círculos intelectuales para poner en cuestión la pretendida seguridad de esta razón moderna. Montaigne valoraba, en sintonía con su época, los distintos sistemas de ordenamiento del mundo y del ser humano concebidos a la cálida luz de la razón; con ellos discrepaba, sin embargo, por su ciega fe. Si la razón era capaz de ofrecer estrategias normativas que guiaran tanto la acción privada como la común, del mismo modo portaba la capacidad de enjuiciamiento crítico de dichas estrategias. La reciente Paz de Augsburgo había reconocido oficialmente la pluralidad religiosa de una Europa cuyas conciencias empezaban a abrirse a nuevas experiencias de existencia en las cuales el yo venía trazado por una identidad múltiple. La fragmentación de la realidad idéntica y unitaria despertó inquietudes entre los distintos pueblos del continente, trayendo consigo tragedias como la Noche de San Bartolomé. Acontecimientos tan devastadores movieron a Montaigne hacia un esencial escepticismo que cuestionó, ante sus dolientes fracasos, la validez de los mentados sistemas racionales de organización.

«Relativismo, perspectivismo: imposible lanzar mejor maquinaria de guerra contra las pretensiones a las verdades eternas»¹¹⁴. Con estas palabras cargadas de elogioso júbilo ha caracterizado Onfray los *Ensayos* de Montaigne, publicados durante las dos últimas décadas del Renacimiento. Estas bocanadas escépticas alcanzarían su apogeo al comienzo de la siguiente centuria, tornándose insoportablemente problemáticas. Desde esta dificultad, la filosofía del Barroco habría de leerse como una respuesta a la incomodidad intelectual que despertó la prematura crisis de una razón recientemente recuperada. Las grandes voces del siglo XVII entendieron el escepticismo como un movimiento insuficiente y contradictorio que se tendría que superar. De este modo se configuró el racionalismo continental, con sus grandes figuras –Descartes, Pascal, Spinoza y Leibniz–, mas también el empirismo de tradición anglosajona de Hobbes –pese al impacto que sobre él tuviera Pierre Charron–, con Locke o Berkeley. Esta doble escuela continuará hasta Kant, cuya síntesis pasaba por el juicio a la razón para comprender su propio alcance y límites.

¹¹⁴ Onfray, M., *El cristianismo hedonista*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2010, pág. 232.

La Europa dieciochesca debía al Renacimiento y al Barroco dos elementos que serían decisivos para su constitución intelectual: el sentido histórico y un combativo espíritu enemigo del escepticismo. Desde estas claves se comprenden originalidades propias de esta época, como la volteriana acuñación del concepto «filosofía de la historia» o el tenaz esfuerzo epistemológico de brindar certeza desde el propio sujeto del conocimiento. En esta clima de historicidad y de confianza en las virtudes de la razón destacó como referente filosófico Kant, quien emprendió la laboriosa empresa de aunar en un *corpus* unitario las demandas historicistas y epistemológicas, así como las morales que esta comunión implicaba. A la luz de las *Críticas* se concretaron dichas exigencias bajo la clave de un proyecto moral en la historia con pretensiones de universalidad. Y la aprobación generalizada de la comunidad filosófica hizo del maestro de Königsberg la autoridad *práctica* del continente dieciochesco y decimonónico.

El siempre polémico Foucault ha señalado, de forma cuando menos sugerente, que la colosal cuestión de la *Aufklärung* es, en suma, el problema de la razón; y el problema de su significación histórica se filtra como elemento subyacente, al tiempo que sustantivo, en la filosofía de Kant¹¹⁵. De acuerdo o no con Foucault, resulta innegable que el proyecto moral kantiano, de carácter universalista –¿cómo, si no, podría enfrentarse desde la ética el escepticismo?–, se realiza históricamente. La importancia de este hecho es mayúscula, pues en él se recupera, en cierto modo, el celo escatológico que había guiado el decurso temporal de la Edad Media. Aunque depurada de aspiraciones teológicas, la filosofía moral kantiana no descansa en una ruta libremente –inocentemente– dispuesta, sino que apunta hacia la constitución de un ordenamiento social con sus respectivas instituciones teleológicamente determinado.

Kant supone, pues, el deceso del ideal renacentista de renovación cosmológica y moral que convertía al hombre en centro protagónico de su existencia particular; la abstracta idea de «hombre» que maneja el prusiano no tiene un correlato empírico. Allí donde la existencia, dichosa y doliente, se presentaba encarnada para los humanistas, para el viejo Kant es menos un cuerpo que una suerte de proyecto cuya razón lo orienta a un destino compartido para la especie, en tanto que *racional*.

Con Kant, en definitiva, la modernidad filosófica, firmemente establecida en su meta de ruptura con la tradición, traicionaría su programa de máximas al fundirse con elementos antiguos; destaca la asimilación de la longeva tradición del teleologismo aristotélico, por la que se perfila un plan de desarrollo cuya meta, ya fijada, es tarea ineludible. Las diferencias, no obstante sutiles, se explican desde los caracteres esenciales de cada paradigma: en el modelo clásico, la tarea de perfección se inscribía en el marco de la naturaleza misma; en el moderno, ésta era pensada como una labor cuyo despliegue acontecía a lo largo del decurso histórico. Para Kant la teleología es, por tanto, un trabajo a realizar, una deuda adquirida por el sujeto racional que en cuanto que «tiene el conocimiento

¹¹⁵ Cfr. Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, trad. de Eduardo Bello, Madrid, Tecnos, 2007, pág. 68: «La cuestión de la *Aufklärung*, e incluso la de la razón, como problema histórico ha atravesado de manera más o menos oculta todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días».

del ser humano como *ciudadano del mundo*»¹¹⁶ la plasma en la historia en un ejercicio racional práctico recíproco aún no finalizado. Esto se concreta en la celeberrima sentencia que de su tiempo hará Kant: no estamos en una época *ilustrada*, sino en una época de *Ilustración*¹¹⁷. En su *Introducción a la 'Antropología en sentido pragmático'*, Foucault profundiza en los íntimos trazos que unen al sujeto racional, a la razón pura como tal y a la moral, para finalizar en la humanidad –*ciudadano del mundo*– como meta conclusiva del proceso de desarrollo de la moralidad en la historia, encarnada en un tipo de sociedad jurídica donde las leyes del Derecho emanen de la razón práctica¹¹⁸:

La *Antropología es pragmática* en el sentido de que no considera al hombre como perteneciente a la ciudad moral de los espíritus (pues se llamaría *práctica*) ni a la sociedad civil de los sujetos de derecho (sería entonces *jurídica*); lo considera como “ciudadano del mundo”, es decir, como perteneciente al dominio de lo universal concreto, en el que el sujeto de derecho, determinado por las reglas jurídicas y sometido a ellas, es al mismo tiempo una persona humana que alcanza en su libertad, la ley moral universal. Ser “ciudadano del mundo” es pertenecer a esa región tan concreta como un conjunto de reglas jurídicas precisas, tan universales como la ley moral¹¹⁹.

La guía teleológica de la moral de Kant es la propia de un pensador metafísico, toda vez que la fundamentación de dicho proyecto no halla sustento más que en instancias suprasensibles y que trascienden los rasgos finitos del ser humano empírico. Y en estos márgenes quedó caracterizada la moral de Occidente; en un espeso canal de conceptos metafísicos que dibujaban una finalidad que privó a la moralidad de aproximaciones alternativas a lo dispuesto *a priori*.

Los avances científicos ocurridos desde el Renacimiento, la bautizada Revolución científica por Koyré, contribuyó optimistamente a la epistemología, motivando con ello la búsqueda de garantías para el conocimiento recientemente vislumbrado. Dicho afán de certeza, por definición opuesto al escepticismo, tuvo su correlato en la filosofía moral, viéndose ésta impelida a la universalidad. La ciencia, en resumen, había modificado el escenario continental, ya epistémico, ya moral. Y de nuevo habría de hacerlo en el convulso siglo de las revoluciones, tiempo en que el venturoso y enérgico espíritu de los Mendel –pese a su tardía y agitada recepción–, Poincaré, Cantor o Darwin revolucionó el panorama científico: Poincaré y Cantor, en las matemáticas; los dos clérigos, en la ciencia natural.

Poincaré y Cantor se situaron en la vanguardia de una reflexión matemática que, habiendo agotado las posibilidades del espacio euclídeo, propuso un nuevo espacio geométrico. La *Crítica de la razón pura*, que manejaba las variables griegas del espacio y del tiempo, no pudo mantener sus principios de conocimiento. En cuanto a los descubrimientos de los naturalistas, éstos ayudaron a la

¹¹⁶ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, [120], trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009, pág. 12.

¹¹⁷ Cfr. Kant, I., *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, [Ak. VIII, 40], trad. de Roberto R. Aramayo, en *¿Qué es la Ilustración?*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pág. 90.

¹¹⁸ Cfr. Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, [Ak. IV, 439], trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pág. 129: «‘Obra según máximas de un miembro que legisla universalmente para un reino de los fines simplemente posible’».

¹¹⁹ Foucault, M., *Una lectura de Kant*, trad. de Ariel Dilon, Madrid, Siglo XXI de España, 2010, pp. 57-58.

remodelación de la noción de hombre, que se reivindicaba más como un organismo fisiológico que como uno espiritual. El concepto moderno de humanidad como un ente abstracto de función reguladora, en último término, el noumeno kantiano, cedía su prescripción antropológica al dominio de la biología. Las expectativas depositadas en la humanidad por el genial filósofo del XVIII se desmoronaban con cada aportación naturalista, que brindaba una imagen más armónica con el medio natural y el reino zoológico. Estos aportes resultaron demoledores; la filosofía decimonónica de la segunda mitad del siglo asistió como testigo a este nuevo mundo. El horizonte desde el cual comprender la realidad de la existencia, sus aspiraciones, condiciones y disposiciones prescinde de lo eidético –o nouménico– en beneficio de lo biológico, o como dirá Nietzsche, lo «fisiológico». Con todo, el pensamiento de la filosofía moral del XIX, al amparo de la nueva ciencia, y especialmente de la natural, dará la espalda al teleologismo finalista y a las definiciones esencialistas.

Aquí entra en juego la reflexión de Nietzsche, quien condensará la impronta biologicista para insertar al hombre dentro de lo zoológico. Como un ser natural más, al ser humano le corresponde un proceso histórico de desarrollo evolutivo específico. Las claves de la especie se concretan en la cultura, observa Nietzsche. Y desde este prisma, el cultural, tratará de explicar el de Röcken todos los constructos humanos. Constructos como el arte, la técnica o la ciencia, mas también la moral.

II. La naturalización de la moral

Al final del siglo XVII, concretamente en el año 87 de dicha centuria, vieron la luz los colosales *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Isaac Newton. La inmortal obra del científico inglés suponía el cierre de un movimiento de décadas iniciado por Copérnico cuando, en vísperas de su muerte, saliera de la imprenta el borrador definitivo del *De revolutionibus orbium coelestium*.

El Renacimiento, si bien volcó su mirada –como se ha indicado– sobre el metafórico universo que constituía el ser humano, no es menos cierto que la dirigió también hacia la inmensidad del cosmos astronómico.

Platón había destacado que todo aquel que osara penetrar en los dominios de la filosofía debía contar con la geometría como saber primordial, pues en ella el matemático lograba ofrecer una definición objetiva, estrictamente abstracta o pura, que superaba las imperfecciones y defectos propios de toda plasmación de lo eidético en lo mundano. Este carácter fue recuperado por los movimientos platónico y neoplatónico del Renacimiento, de los cuales bebió Copérnico. En efecto, el astrónomo polaco apeló a motivos tanto científicos como filosóficos, soñando con una imagen cósmica que reflejara las exigencias objetivistas de estas escuelas. Se encuentran en el *De revolutionibus orbium coelestium* las primeras aproximaciones modernas a un universo perfectamente dispuesto y ordenado.

La impronta de Copérnico sería continuada por otros tantos hombres de ciencia y filosofía, llegando hasta la mentada obra de Newton. El siglo XVIII vendría marcado por los *Principia*, determinando en gran medida las conciencias del Siglo de las Luces: del mismo modo que el orden del

universo podía reconstruirse retrospectivamente arreglo al plan de un *relojero* que lo ponía en movimiento, la acción del ser humano en el mundo venía dispuesta de acuerdo a una finalidad.

Con todo, la mentalidad de la época continúa dirigiendo *la mirada a lo divino*, esto es, hacia una concepción no ya del universo, sino también del hombre, abstracta y universal. La importancia de la revolución de la mecánica newtoniana cristalizó en nuevas disciplinas: si el XVII fue el siglo de la física, el XVIII fue el de la química de Lavoisier. En síntesis, no había todavía una orientación hacia el mundo concreto en el que se desarrollaba la vida.

No sería hasta las últimas tres de décadas ilustradas cuando comenzara el escrutinio del medio circundante. Sensibilidades como las de Rousseau o Bernardin de Saint-Pierre –próximas, por otro lado, al horizonte romántico– reflexionarían sobre la naturaleza; caracteres empiristas, como el de Linneo, demandarían un tratamiento científico para la naturaleza, al entender como apremiante tarea el estudio del ámbito en que los seres orgánicos se desarrollaban.

La historia natural moderna, pese a algunas tímidas incursiones como las de Joachim Jung o John Ray, no destacaría hasta el agotamiento de las posibilidades de las ciencias abstractas cultivadas por la tradición. Linneo, en el XVIII asentaría las bases para el cambio de perspectiva filosófica y científica que caracterizaría el siglo XIX: la preeminencia de lo abstracto y eidético se vería depuesta en beneficio de lo concreto y particular. De suerte que mientras el momento newtoniano fue el siglo de la física y el ilustrado el de la química, la ciencia natural dominaría, como atisbó Buffon, la episteme decimonónica.

De las plantas estudiadas por Linneo a la primitiva teoría lamarckiana, pasando por los guisantes de Mendel, hasta llegar a los restos fósiles de Darwin o Wallace, se concluyó un minucioso escrutinio de los fenómenos naturales cuyo fin último era la propia vida. Los estudios auspiciados por esta reconceptualización acabarían con la metáfora del relojero.

Al desaparecer dicha figura mecanicista del horizonte del pensamiento, la imagen del ser humano como privilegiada parte integrante de un orden suprasensible se desvanece. El eclecticismo del neoplatonismo renacentista, ascendiente del kantismo dieciochesco, cedió su hegemonía; la historia natural –que, paradójicamente, en el Renacimiento se asociaba más con una industria mágica, como los procesos alquímicos– depuró el mundo fenoménico de elementos a él ajenos, ya fuese la idea, ya el nómeno, reduciéndolo a organismos biológicos.

El espíritu de todas estas sensibilidades, que se habían posado en la suntuosidad de la naturaleza en un ejercicio menos domeñador de ésta que comprensivo, se filtró capilarmente en los años de las luces, de tal suerte que a finales del mismo la dimensión natural se presentaba ya como un hito de vital trascendencia. La clásica concepción de la antropología del XVIII de los frankfurtianos, según la cual la razón instrumental impregnaba el horizonte de precomprensión de los ciudadanos de tal momento, eludió a cuantos se entregaron con pasión a los herbarios, los fósiles y los animales. Y, en cierto modo, a ellos se les debe parte del mérito de que durante la segunda mitad del XIX

algunos pensadores reivindicasen para la filosofía un retorno a las cuestiones humanas en detrimento de las doctrinas idealistas.

La filosofía y la actividad científica volvieron a enlazar sus caminos, mas esencialmente diferenciadas, evitando cometer el error de la modernidad, a saber, un arrogante *narcisismo* filosófico¹²⁰ a través del cual se identificaron estas dimensiones que, aunque eran complementarias, nunca fueron idénticas. La ciencia natural vendría a destacar el carácter natural de los seres vivos; la filosofía, tomando este relevo, partiría y acabaría en la frontera que suponía lo biológico.

De suerte que las reflexiones y cavilaciones sobre aquello que definiera a la humanidad –sus costumbres, sus tradiciones, su arte, mas también la moral– no habrían de perder el horizonte fisiológico que se resumía en la vida. Con todo, las pretéritas virtudes elogiadas desde la antigüedad, las nobilísimas construcciones emanadas de la mente humana y en virtud de las cuales se glorificaba y *dignificaba* la existencia perdían su trasfondo mítico para afirmarse en un sustrato caduco resultante del devenir de la historia de la especie.

El aporte que brindó la ciencia natural a la filosofía fue la definitiva emancipación de los lazos suprasensibles que habían condicionado y restringido el pensamiento. La tarea de la filosofía sería la de mostrar desde su peculiar prisma la historia de la humanidad. La exitosa empresa de los naturalistas, Darwin y Wallace con especial mención, pasó por mostrar que todo organismo vivo estaba inscrito en una milenaria historia de desarrollos y cambios anatómicos en aras de la supervivencia. Supervivencia concretada en términos de adaptación. El reverso de la moneda naturalista, la filosofía decimonónica, consistió en explicar la génesis de los procesos históricos motivados una vez la especie humana tomó conciencia de la menesterosa situación que su pobre fisionomía arrastraba consigo.

Nietzsche recibe toda esta rica herencia intelectual. Su compromiso filosófico tratará de dar respuesta a tales cuestiones. A lo largo de sus páginas irá desenmarañando el particular mecanismo gracias al cual se procuró la supervivencia nuestra especie. Y en paralelo a ello la desmitificará; rastreará los supuestos de la génesis teológica y metafísica para mostrar que su origen se resume a una fábula que, a su vez, *fabuló* el mundo.

Siguiendo con la impronta darwiniana, si la supervivencia de las especies en general se concretaba en la adaptación al medio, el mecanismo adaptativo humano, apostilla Nietzsche, es la moral, resguardada por el abrigo de las costumbres. Así pues, Nietzsche planteará una historia natural de la moral sin más fin que mostrarla como un medio eficaz de supervivencia. No habría espacio en su reflexión para consideraciones que salgan de los márgenes de la utilidad.

Y como la moral y las costumbres son tan sólo mecanismos de adaptación, la historia natural mostrará las felonías que en torno a ella se han construido; desenmascarar los fantasmas que han inventado una imagen inhumana de la moral es, en último término, la actividad del genealogista. Así lo entendió Foucault:

¹²⁰ Cfr. Savater, F., «El pesimismo ilustrado», *op. cit.*, pp. 123 y ss.

[...] hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será jamás partir a la búsqueda de su “origen”, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será, al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prestarse a verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están –“registrando los bajos fondos”–; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia. El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen¹²¹.

II.1. Al cobijo de la ciencia natural

II.1.1 El agotamiento del kantismo y el impacto de Darwin

El *valor* o VALÍA de un hombre es, como ocurre con todo lo demás, su precio, es decir, lo que daríamos para hacer uso de su poder. Por lo tanto, no es algo absoluto, sino que depende de la necesidad y del juicio de los otros. Un hábil conductor de ejércitos es de gran precio en tiempos de guerra presente o inminente; pero no lo es tanto en tiempo de paz. Un juez instruido e insobornable tiene mucho valor en época de paz, pero no tanto en tiempo de guerra. Y, como sucede con otras cosas, sucede también con el hombre: que es el comprador, y no el vendedor, quien determina el precio. Pues aunque un individuo, como hacen la mayoría de los hombres, se dé a sí mismo el máximo valor, su valor real no será más que el que venga determinado por otros¹²².

Con estas palabras definía Hobbes el valor, como precio. A pesar de la frialdad de su enunciado, no es menos cierto que el teórico inglés gozó de una de las mentes más portentosas de la modernidad. Lo llamativo de su resolución es que en ella no hay discriminación entre personas y cosas; Hobbes no vacila cuando se refiere al valor: aquello que induce al deseo¹²³, advirtiendo que todo es susceptible de ser deseado.

La tradición liberal inglesa libó en las fuentes hobbesianas, ahondando, entre otros, en su concepto de valor, que se extendería profusamente a lo largo de los siglos XVI y XVII y buena parte del XVIII. Precisamente será la filosofía moral del este de la Europa dieciochesca la que se opondrá al primado de esta perspectiva realista. En un Kant imbuido de un jovial espíritu rousseauiano el valor deviene preferencia moral, preferencia que viene determinada por el sentimiento de deber. Kant identificó lo bueno con el valor, al advertir que cada hombre llama «*bueno*, a lo que es APRECIADO, *aprobado*, es decir, cuyo valor objetivo es asentado»¹²⁴. Por la exigencia kantiana de la ob-

¹²¹ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., pp. 23-24.

¹²² Hobbes, T., *Leviatán*, I, 10, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2009, trad. pp. 84-85.

¹²³ Cfr. *ibid.* I, 15, pág. 136: «El valor de todas las cosas que se contratan viene determinado por el apetito que los contratantes tienen de obtenerlas».

¹²⁴ Kant, I., *Crítica del juicio*, § 5, Ak. V, 210, trad. de Manuel García Morente, en *Kant II*, Madrid, Gredos, 2010, pág. 339.

jetividad de los valores, el de Königsberg puede postular la universalidad de los mismos, los cuales «vale[n] [...] para todo ser razonable»¹²⁵.

De la herencia kantiana nació toda una tradición para la cual los valores morales se tornaron entidades metafísicas, elementos trascendentes en virtud de su carácter a priori. Kant se topó con la dificultad de explicar la relación de estos valores con el hombre, cuya esencia era sensible y finita¹²⁶. El problema es sumamente complejo, teniéndose que explicar varios aspectos: cómo es posible esta relación; cómo el hombre tiene conocimiento de ellos; y, además, hallar respuesta a la difícil *exigida necesidad* kantiana de universalidad de los valores por encima de la pluralidad del mundo humano, empírico. No es extraño que los problemas y las contradicciones teóricas que el kantismo no pudo superar inviten a recordar las celeberrimas aporías que hicieron al último Platón reconsiderar, al menos dudar, de la totalidad de su *corpus*.

Sin embargo, esta metafísica axiológica, si bien profusamente cultivada por un amplio abanico de autores, tuvo también sus críticos. Entre ellos, el pragmatista Dewey, cuya filosofía parecía próxima en algunos aspectos a la protohermenéutica respirada por Nietzsche. Para el norteamericano los valores entraban dentro de un juego de elecciones mediado por una racionalidad de medios a fines. Con todo, Dewey entiende la relación del hombre con los valores en clave de preferencias, las cuales determinan que sean abrazados o desechados.

La posición teórica de Dewey, como tantas escuelas intelectualmente análogas, despertaba un escepticismo que, recordando lejanamente el Renacimiento, renunciaba al innatismo de la conciencia moral; se abandonaba la tesis de una clara distinción del bien. Al abandono del innatismo moral le siguió una reconfiguración antropológica, pues hasta entonces la filosofía moderna había establecido la kantiana cuestión de la «dignidad» en virtud de su carácter moral. La conciencia *a priori* de los valores facilitó a Kant una demarcación entre la especie humana y el reino animal: sólo los seres humanos tendrían la capacidad de reprimir los instintos con arreglo a la recta razón. Justamente en esta disposición racional hallaría Kant la respuesta al escabroso problema suscitado en sus tres *Críticas*, identificando la parte racional del hombre con un dominio trascendente.

Tanto Dewey como Nietzsche sostendrán esta posición valiéndose del descubrimiento de *El origen de las especies*. Darwin separará de forma definitiva la noción de alma –y todos los elementos vinculados a este complejísimo concepto– de las consideraciones científicas; desde la publicación de este colosal trabajo Nietzsche podrá invocar su polémica acepción de «fisiología» para terminar sosteniendo que el hombre no integra en sí ninguna clase de ley moral suprasensible. Con todo, denunciará a la filosofía moral precedente en favor de una nueva reflexión ética donde el mundo de los valores haya dejado de apelar a instancias metafísicas o teológicas. La moral será un compo-

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Justo es reconocer que esta difícil distancia entre uno y otro de los órdenes sobrepasaría las fronteras temporales de Kant; la filosofía neokantiana del final del XIX y principios del XX continuaría este tópico. Realmente significativos resultaron los trabajos de Windelband, en torno a cuya figura se instituyó la Escuela de Baden, la cual trató de dar respuesta a los problemas que suscitaron los lectores de la *Crítica de la razón práctica*, ofreciendo una fundamentación de la teoría de los valores.

nente más de la historia cultural. Y de esta manera sufre la moral una reducción cualitativa por la que se ve situada en el escalón del arte, de la política o de la ciencia. Pues el ser humano, como señaló Ortega, es esencialmente «técnico», y la moral, otro de sus artificios. No ha lugar para una moral nacida de la razón pura que se enfrenta a las inclinaciones naturales de la especie; los valores y su ley no serán más que una creación necesaria para sobrevivir por parte de aquellos «animales inteligentes [que] inventaron el conocimiento»¹²⁷.

Darwin profundizó en numerosas páginas sobre las formas de expresión compartidas por el hombre y los animales. Esto confirmará la sospecha de muchos pensadores sobre un origen evolutivo de las reglas morales, asestando un duro golpe a las posiciones idealistas. El genial científico inglés sostuvo que la filosofía moral debía plantearse en calidad biológica, esto es, como una estrategia de supervivencia sin más fin que la propia vida. Desde este horizonte la filosofía debería orientarse hacia el estudio del origen de la conciencia moral como fenómeno biológico, así como de su consiguiente evolución histórica¹²⁸.

En línea con lo dicho, el instinto deja de ser objeto de denuncia y desprecio; es ahora un mecanismo de regulación y adaptación a un entorno para el cual la especie humana no está anatómicamente dispuesta¹²⁹. Gracias a la influencia de Darwin se recuperaron para la reflexión moral observaciones empiristas de Hume, tales como el principio de simpatía. Harto conocida es la convicción del escocés a propósito de la génesis de la moral, entendiéndolo que provenía de instintos sociales enfocados a la construcción de una comunidad. Darwin continúa la intuición humeana de que toda moral hundía sus raíces en los instintos sociales. Las investigaciones geográficas y antropológicas ocurridas durante los cien años que separaron a uno de otro no hicieron más que confirmar para el naturalista que «el denominado sentido moral deriva originalmente de los instintos sociales»¹³⁰.

Un principio moral fundamental dentro de la tradición empirista inglesa, mantenido por célebres autoridades como Hume, Adam Smith o Darwin, sería la simpatía. El naturalista se atreverá a asegurar que ésta fue el sentimiento necesario para que la humanidad pudiera abrirse camino entre las demás especies animales. Defenderá que el probado éxito de los instintos ligados al sentimiento

¹²⁷ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., pág. 17.

¹²⁸ Cfr. Darwin, C., *El origen del hombre*, trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2009, pág. 141: «Así, los instintos sociales, que debieron ser adquiridos por el hombre en un estado muy tosco, y probablemente por antepasados simioscos, todavía impulsan algunas de sus mejores acciones [...]. Pero a medida que el amor, la simpatía y el dominio de sí mismo se ven reforzados por el hábito, y a medida que la capacidad de razonamiento deviene más clara, de modo que el hombre pueda valorar de manera justa los juicios de sus compañeros, se sentirá impelido, aparte de cualquier placer o dolor transitorio, a determinadas líneas de conducta». (La cursiva es nuestra).

Cfr. *ibid.* pág. 144: «[...] en el caso del hombre, que es el único que puede, con cierta seguridad, calificarse de ser moral, las acciones de una determinada clase se denominan morales, ya sean realizadas deliberadamente, después de una pugna con motivos contrapuestos, ya lo sean impulsivamente, mediante el instinto o debido a los efectos de una costumbre adquirida lentamente». (La cursiva es nuestra).

¹²⁹ El capítulo VIII de *El origen de las especies* lleva precisamente por título «Instinto». A lo largo del mismo destacará su necesidad como elementos de incuestionable gravedad en el proceso evolutivo de las especies. Cfr. Darwin, C., *El origen de las especies por medio de la selección natural*, trad. de Antonio de Zulueta, Madrid, Los libros de la Catarata, 2009, pp. 239-267.

¹³⁰ Darwin, C., *El origen del hombre*, op. cit., pág. 154.

de simpatía –la supervivencia comunitaria– determinó una tácita jerarquización de los valores morales, acaso comportamentales, donde el altruismo se imponía sobre los valores privados. Y es que estos últimos sólo podrían prosperar una vez la comunidad gozara de las necesarias condiciones de seguridad y supervivencia.

Dado que se postula una historia de la moralidad, Darwin apela también al factor de la memoria, «la consciencia que mira hacia atrás», de la cual nacen el deber y el remordimiento. Éste sería el recuerdo de un instinto egoísta que priorizara el propio bien en detrimento del comunitario¹³¹. Mientras que el deber, por el contrario, sería el de un instinto empático donde el yo se sacrifica voluntariamente en favor de la comunidad¹³². En el agónico paisaje que dibuja *la lucha por la existencia* la moral habría llevado a su máxima expresión el sentimiento de simpatía¹³³. Así las modernas sociedades impelen a los individuos más fuertes a proteger a los débiles. El relato darwiniano sobre el origen biológico de la moral, cuyas raíces son sociales, descansa, en definitiva, en su tesis de la adaptación al medio natural como mecanismo de supervivencia¹³⁴.

II.1.2. Nietzsche, lector moral de Hobbes y de Darwin

Nietzsche recibe la herencia darwiniana y no duda en celebrarla. Sin embargo, encuentra que su explicación adolece de una serie de dificultades que comprometen sus conclusiones. En especial, entiende que las estimaciones de Darwin en torno a la simpatía son ingenua y desmedidamente opti-

¹³¹ Cfr. *ibid.* pp. 146-147: «En el momento de la acción, el hombre será sin duda capaz de seguir el impulso más fuerte, y aunque ello pueda ocasionalmente animarlo a realizar las obras más nobles, de forma más común lo llevará a gratificar sus propios deseos a expensas de otros hombres. Pero después de su gratificación, cuando las impresiones pasadas y más débiles sean juzgadas por el instinto social siempre presente y por su profunda consideración de la buena opinión de sus compañeros, con toda seguridad llegará la retribución. Entonces sentirá remordimiento, arrepentimiento, pesadumbre o vergüenza; sin embargo, este último sentimiento se relaciona casi exclusivamente con la opinión de los demás. En consecuencia, se decidirá con más o menos firmeza a actuar de manera distinta en el futuro; y esto es la consciencia, porque la consciencia mira hacia atrás y sirve de guía para el futuro».

¹³² Merece este pasaje una precisión. Darwin no postula el sacrificio individual como mecanismo que garantice la continuidad de la comunidad humana. Sin embargo, en las numerosas ocasiones en que se detiene para tratar algún aspecto del proceso evolutivo de los sentimientos morales humanos mantiene una constante perenne: una gradación de los valores morales, donde los comunales se enmarcarían en un orden superior de la historia de la moralidad frente a los individuales, inferiores en el escalafón darwiniano. Cfr. *ibid.* pág. 158: «A pesar de muchas causas de duda, el hombre puede distinguir, de forma general y fácil, entre las normas morales superiores y las inferiores. Las superiores se basan en los instintos sociales, y se refieren al bienestar de los demás. Se sustentan en la aprobación de nuestros semejantes y en la razón. Las normas inferiores [...], se refieren sobre todo al yo».

¹³³ Cfr. *ibid.* pp. 127-128: «[...] debe tenerse en cuenta que por grande que sea el peso que se atribuya a la opinión pública, nuestra consideración para la aprobación y desaprobación de nuestros congéneres depende de la simpatía, que, como veremos, forma una parte esencial del instinto social y es, en realidad, su piedra fundamental».

¹³⁴ En un episodio de *El origen de las especies* Darwin explica detalladamente cómo algunas especies dependen necesariamente de su *existencia social* para garantizar su supervivencia. Dicha dimensión social de los organismos –de ciertas plantas, en el caso ejemplar– se refiere a la existencia masiva de éstos como *conditio sine qua non* para su supervivencia: «Esta opinión de la necesidad de una gran cantidad de individuos de la misma especie para su conservación explica, creo yo, algunos hechos extraños en estado natural, como el de que plantas muy raras sean algunas veces sumamente abundantes en los pocos manchones donde existen, y el de que algunas plantas sociales sean sociales –esto es, abundantes en individuos– aun en el límite extremo de su área de dispersión, pues en estos casos podemos creer que una planta pudo vivir solamente donde las condiciones de su vida fueron tan favorables que muchas pudieron vivir juntas y salvar de este modo la especie de una destrucción total». (Darwin, C., *El origen de las especies...*, *op. cit.*, pág. 90).

mistas. Frente al biólogo inglés, el filósofo alemán establecerá como primer instinto humano no el bien comunitario, sino el miedo ante un entorno natural hostil:

Todas las acciones remiten a juicios de valor, los juicios de valor o son *propios* o son *adquiridos*, –la mayoría, con mucho, de estos últimos. ¿Por qué los adquirimos? Por miedo, –es decir: nos parece más aconsejable hacer como que también fueran nuestros– y de tal modo nos habituamos a esa simulación que acaba constituyendo nuestra naturaleza. Un juicio de valor propio supone: medir una cosa en función del placer o displacer que nos produce exclusivamente a nosotros, y a nadie más, –¡algo muy poco habitual!– Ahora bien, al menos el juicio de valor que hagamos de aquél en quien se halla el motivo de que en la mayoría de los casos sirvamos a *su* juicio de valor ¿tendrá que partir de *nosotros* mismos, venir determinado por nosotros? Sí, sólo que ese juicio de valor lo hacemos de niños y es raro que lo cambiemos¹³⁵.

El miedo, supo ver Hobbes, determina la relación primitiva del hombre con los demás hombres y con la naturaleza. De suerte que todo incipiente instinto moral no puede escapar de esta realidad angustiada. La especie humana, la cual conforman «los seres más infelices, delicados y efímeros»¹³⁶, *arrojada* en una situación de absoluta *indigencia*, por decirlo con Heidegger y Löwith, se siente amenazada por el aleatorio carácter de los fenómenos naturales. Todo esto condiciona que el instinto humano primordial en estas primeras etapas del desarrollo de los procesos morales sea el miedo, pues sólo éste procura las disposiciones pertinentes para sobrevivir.

Por el miedo el sujeto primitivo se organizaba de acuerdo a unos criterios de comportamiento básicos que se probaron exitosos. Dicho éxito movió a los individuos a conservar tales hábitos; así nacieron las «costumbres». Según Nietzsche, la moral habría a su vez aparecido para mantener tales costumbres¹³⁷. El pensador alemán desarrollará esta idea para identificar la moral con la tradición arcaizante que fagocita las posibilidades de renovación del mundo europeo: desde sus primeros compases la moral occidental apuntaba a condiciones gregarias que penaban la individualidad. Y ello por miedo.

Gran parte del estudio genealógico de Nietzsche buscará sacar a la luz el esencial lazo que une al miedo con el gregarismo. Entiende que el proceso histórico a través del cual se han inoculado y filtrado los tradicionales instintos morales ha «domesticado» más al hombre que «educado» en el consciente respeto de ciertos valores: «Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada [...]: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre [...] virtud»¹³⁸. La clave de dicha domesticación no es otra que la tierna edad del infante a la que comienza la instrucción de la moral social. La precocidad de esta enseñanza cercena la posibilidad de cuestionamiento del

¹³⁵ Nietzsche, F., *Aurora*, II, § 104, *op. cit.*, pág. 542.

¹³⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira...*, *op. cit.*, pág. 18.

¹³⁷ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 201, *op. cit.*, pág. 143: «Todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño e infunde temor al prójimo es calificado, a partir de este momento, de *malvado* (*böse*); los sentimientos equitativos, modestos, sumisos, igualitaristas, la *mediocridad* de los apetitos alcanzan ahora nombres y honores morales». Se recomienda, sin embargo, la lectura de todo el parágrafo (*ibid.* pp. 141-144).

¹³⁸ *Ibid.* § 188, pp. 126-127.

niño, al tiempo que es reprendido cada vez que vulnera el sacrosanto código de los valores¹³⁹. Se encargan además los moralistas de generar en el joven un impulso de atracción hacia lo establecido socialmente como bueno y de aversión, para lo fijado como malo. Todos estos comportamientos represivos hicieron «que el *sentido de toda cultura* consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz ‘hombre’, mediante la crianza, un *animal manso* y civilizado, un *animal doméstico*»¹⁴⁰. Y para tal perversa empresa los moralistas se valieron de «todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles»¹⁴¹. Termina Nietzsche señalando dolientemente que «¡esos ‘instrumentos de la cultura’ son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contraargumento contra la ‘cultura’ en cuanto tal!»¹⁴². Con todo, la conciencia moral creada empuña el castigo y la memoria como mecanismos de cumplimiento.

Nietzsche no exige con esto el regreso a un tiempo prehistórico donde se carezca de normas sociales; sabedor de la necesidad de éstas para una fluida convivencia armónica de sujetos tan distintos y con pretensiones ulteriores diversas, se aleja de los radicalismos que proliferaron en su siglo. En todo caso, el fin de su proyecto no es otro que el de sacar a la luz las condiciones en que la conciencia social fue articulada, el porqué de determinadas máximas, y mostrar cómo a pesar de su apariencia eterna, son susceptibles de enjuiciamiento y censura. El crítico de la cultura no rechaza la cultura ni aboga por el primitivismo; su objetivo pasa por presentar la cultura misma como mero producto humano y, por tanto, sujeta a las exigencias del propio hombre.

No se hallará en la obra de Nietzsche una defensa de la naturaleza en detrimento de la cultura. Tampoco un olvido de aquélla. Naturaleza y cultura son dominios distintos pero que, no obstante, no resultan antagónicos entre sí. El genealogista denuncia que la cultura adoptada por Occidente se ha esforzado por defender lo contrario: el dualismo metafísico sobre el que se ha construido ha abierto una brecha que discrimina la naturaleza del espíritu, el cuerpo del alma, el hombre del animal. Ruptura que Nietzsche sitúa en Kant como paradigma dentro de la modernidad. En el autor de las *Críticas* se defendería enérgicamente la esencial constitución metafísica de la humanidad:

Sólo un ser racional posee la capacidad de obrar *según la representación* de las leyes o con arreglo a principios del obrar, esto es, posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de leyes se requiere una *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente a la voluntad, entonces las acciones de un ser semejante que sean reconocidas como objetivamente necesarias lo serán también subjetivamente, es decir, la voluntad es una capacidad de elegir *sólo aquello* que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno¹⁴³.

¹³⁹ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos II*, Primera Parte, 42 [61], trad. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008, pág. 474: «¡Un cachete al niño! y no volverá a repetir la acción’. El cachete es aquí, por consiguiente, un *recordatorio* de la lección aprendida: *el dolor como el más intenso estimulante de la memoria*».

¹⁴⁰ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, § 11, *op. cit.*, pág. 63.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.* pp. 63-64.

¹⁴³ Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, <Ak. IV, 412>, *op. cit.*, pág. 91.

II.1.3. La moral, una cuestión de prioridades culturales

Los valores, entonces, serían creencias interiorizadas que actúan de catalizador de las prioridades de una determinada cultura, estableciendo cuanto se considere beneficioso como, por el contrario, todo aquello que se antoje perjudicial. Y a partir de estos valores se organizará toda la futura sociedad, cuyo rumbo comienza a trazarse desde el momento en que los individuos se decantan por unos u otros principios de acción. Y dada la gratuidad con la que una cultura los abraza y rechaza, se esfuerza una y otra vez Nietzsche en mostrar que el carácter sagrado que Occidente ha vertido sobre su tradición no es más que una falaz ilusión que ha dificultado el libre desarrollo de los hábitos de comportamiento. Y es que tal vez suceda que «a pesar de toda su importancia regulativa para *nosotros*, semejantes estimaciones podrían ser, sin embargo, nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de *niaiserie* [bobería], quizá precisamente para conservar seres tales como nosotros»¹⁴⁴.

A lo largo de *La genealogía de la moral* objetará que, si bien es cierto que la especie humana tiene una conciencia moral que prescribe conceptos tales como «bueno» y «malo», el origen de ésta no reside en Dios ni en entelequias metafísicas, sino en una educación represiva y coactiva que domesticó al hombre en su proceso de socialización. No existen los valores absolutos, sino que el propio hombre, ser artificial, los crea, del mismo modo que produce arte, conocimiento o ciencia.

Como los valores morales no tienen un origen divino, sino humano, el horizonte moral está abierto a revisión. Es más, continúa Nietzsche, es necesario un cuestionamiento de los valores mantenidos por Occidente: la «transvaloración». La transvaloración sería posible porque, primeramente, el ser humano ya no se halla sumido en la precaria situación primitiva de miedo; ya no ha de temer por su vida, por lo que sus máximas morales no han de orientarse únicamente a resguardarlo de las inclemencias azarosas del mundo y del resto de seres vivos. El segundo motivo –y más importante– de enjuiciamiento es la propia historia de Occidente. Ésta, entiende Nietzsche, es la historia de un mundo desdoblado, donde la metafísica se ha impuesto tiránicamente sobre el ámbito de lo carnal, depreciándolo, culpabilizando al hombre de su esencia corpórea. El individuo moderno es un neurótico, observa Nietzsche¹⁴⁵, porque se le ha exigido que deje atrás su esencia. La transvaloración se antoja necesaria para devolverle a la vida su valor, para hacer de la existencia un plácido cobijo que tenga en sí –y sólo en sí– la justificación de su ser: el sentido de la tierra. La renovación de la moral está apuntando, en definitiva, a la realización del sueño moderno de emancipación individual.

¹⁴⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 4, *op. cit.*, pág. 25.

¹⁴⁵ Como apunte curioso a esta sintomatología neurótica que trastorna las conciencias europeas, Onfray ha destacado una misiva fechada el 28 de junio de 1931 de Sigmund Freud dirigida a Lothal Bickel en la cual confiesa que se niega a estudiar a Nietzsche pese a percibir que en él encontraría intuiciones y sospechas afines a las *probadas* por el psicoanálisis (Cfr. Onfray, M., *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Taurus, 2011, pág. 49).

II.2. El largo camino de la crítica

II.2.1 Una crítica con historia

Ya antes de *Más allá del bien y del mal* y de *La genealogía de la moral*, obras en las que se vale genialmente del método genealógico para perpetrar su crítica de la moral, Nietzsche lo anticipa cual ejercicio preparatorio en los prólogos que redactó para las nuevas reediciones de *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, así como para el quinto libro, que añadió *ad hoc*, de *La gaya ciencia*. Estos nuevos escritos ofrecieron al autor una visión global de lo que había sido hasta entonces su obra, facilitándole la realización de una especie de «historia evolutiva» de su pensamiento, al igual que de su propósito y proceder¹⁴⁶. En estas incursiones apunta ya a los presupuestos metodológicos que darán forma a la crítica de la moral: la pasión, la invención y la improvisación, conceptos que actúan como límite de las nociones capitales de la ciencia positivista: objetividad, verdad y necesidad. En la primera tríada se encarnará la «sabiduría salvaje» de Zaratustra.

Sin embargo, el proyecto de crítica de la moral comienza mucho antes; la impronta motivadora de la «historia crítica» de la segunda *Consideración intempestiva* se antoja maestra de la tarea genealógica, toda vez que la triple conceptualización positivista de la ciencia ha afectado a la moral sólo después de haberse inoculado en la historia¹⁴⁷. La objetividad, la verdad y la necesidad son los rasgos del historiador moderno, quien halla su correspondiente correlato en *La genealogía* en cuantos han procurado celosamente mantener los valores arcaicos del dualismo reactivo. Lo que vino a llamar Nietzsche «vicio hipertrófico» del sentido histórico de su época, oculto en las formas de la *historia anticuarial* y de la *historia monumental*, se enfrenta a la verdadera grandeza histórica; la primera, empuña el primado de lo ordinario, mientras la otra, blande la teología de lo monumental.

¹⁴⁶ Así lo reconoce el propio Nietzsche en una epístola de septiembre de 1887 que éste enviara a su cercana colega Meta von Salis. Cfr. Nietzsche, F., *Correspondencia V*, [908], trad. de Juan Luis Verma, Madrid, Trotta, 2011, pág. 363: «[...] La impresión ha llegado al último tercio; el libro se llamará '*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*'. Con esto ya está iniciado todo lo esencial que puede servir de orientación preliminar sobre mí: del prólogo de *El nacimiento de la tragedia* hasta el prólogo de este último libro —da por resultado una especie de 'historia evolutiva'. Por otra parte, nada es más desagradable que tener que comentarse a sí mismo [...]. ¡El trabajo de todo un año! (incluido el libro quinto de *La gaya ciencia*, que recomiendo *especialmente*)».

¹⁴⁷ Cfr. Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, § 2, *op. cit.*, pág. 707: «Cada uno de los tres modos de historia existentes se justifica precisamente en un único suelo y en un único clima: en cualquier otro se convierte en mala hierba que todo lo invade. El ser humano que aspira a crear algo grande se apropia el pasado, si es que lo necesita, mediante la historia monumental; en cambio, quien se inclina por detenerse en lo acostumbrado y tradicional cultiva lo pasado como historiador anticuario; y únicamente aquel al que un apremio actual oprime el pecho y que ansía sacarse de encima esta carga, cueste lo que cueste, tiene una necesidad de historia crítica, esto es, la necesidad de una historia que juzgue y que condene. El trasplante irreflexivo es causa de muchas calamidades: el crítico sin apremio, el anticuario sin piedad y el conocedor de lo grande sin capacidad para lo grande son plantas que se han convertido en mala hierba, han sido enajenadas a su suelo materno natural y, en consecuencia, están degeneradas».

El resultado, en todo caso, es la parálisis de toda fuerza de acción histórica¹⁴⁸. Las ciencias, dice imbuido por Goethe, «sólo a través de una *praxis superior* [...] deberían actuar sobre el mundo exterior»¹⁴⁹. Mas tal «*praxis superior*» es ignorada por la propia actividad científica, la cual, renunciando a todo supuesto estético, se posiciona en la objetividad y a ella remite toda consideración. Frente a estas dos *escuelas* historiográficas, Nietzsche esgrime la «historia crítica» como lectura del pasado que sirva a la vida y que, precisamente por ello, no se vea arrastrada al abismo que se abre por la relación entre la epistemología y el nihilismo. De ello nos advierte, pues «la historia requiere un tratamiento *a lo grande*; de lo contrario hace esclavos»¹⁵⁰.

Así puede explicarse que Nietzsche adelante que su propósito para *La genealogía de la moral* no sea otro que el de mostrar la senda de «la efectiva *historia de la moral*»¹⁵¹. Tratará de esbozar una nueva historiografía moral; renunciará a las formas historiográficas anticuaria y monumental, pues sólo así la moral, el universo de valores, podrá satisfacer su propósito de servir a la vida. De tal manera en *La genealogía* prescinde tanto de la narración cronológica¹⁵² de las relaciones entre los hechos morales como de la fabulación mítica de un origen *monumental* de los valores. En su lugar, se valdrá de todo aquello de lo que se han hallado evidencias, de cuanto ha existido *fácticamente*; la mirada del genealogista se posará sobre «toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana»¹⁵³. Ahora bien, el imperativo de *El nacimiento de la tragedia* de situar el arte al servicio de la vida lo obligaba a plantearla como un *relato posible* a partir del análisis

¹⁴⁸ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos I*, 29 [35], *op. cit.*, pp. 498-499: «Aspiración del anticuario a devaluar siempre aquello que está fuera de lo común haciéndolo comprensible, es decir, común. Por eso, destruyen con todas sus fuerzas lo monumental.

Luego surge del código de lo monumental una obligación y un canon para los artistas contemporáneos, con el que se combate contra lo que surge y se desarrolla: lo grande no tiene que devenir, tan sólo tiene que existir.

Los anticuarios dicen: lo grande es en el fondo lo ordinario y lo general; también luchan contra el nacimiento de lo que es grande (empequeñeciendo, denigrando, etc.).

De este modo, las dos escuelas históricas luchan contra todo lo grande: tanto con lo monumental como con lo ordinario. Así fue en todas las épocas. Frente a ambas debe defender sus derechos la grandeza histórica [...].»

¹⁴⁹ *Ibid.* 29 [84], pág. 515.

¹⁵⁰ *Ibid.* 29 [31], pág. 498.

¹⁵¹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Prólogo, § 7, *op.cit.*, pág. 34.

¹⁵² Nietzsche muestra con ello su renuncia de la conceptualización moderna del tiempo como *cronos* –paradójicamente, por su lectura de Nietzsche, Heidegger recuperará años después este paradigma en su teorización de la antropología existencial del *Dasein*–. En su lugar, el pensador de Röcken hará valer las formas griegas del tiempo como *kairós*, recuperadas durante el Renacimiento. Precisión ésta que resulta crucial para lograr comprender los *horizontes de precomprensión* que enfrentaron a Nietzsche con la modernidad que hubo de experimentar. Allí donde al momento epocal la necesidad impuso tal exigencia estrictamente cronológica, el pensador del superhombre no podría investir a su mensaje más que de un cariz profético. De suerte que como hicieran los maestros humanistas, sólo el *kairós* satisfará el ímpetu premonitorio de Nietzsche, sabedor de los tiempos cercanos que están por llegar.

¹⁵³ *Ibid.*

sintomático del presente¹⁵⁴. Con todo, el tierno *filólogo* preocupado por la historia anticipa en esta *Intempestiva* una prematura genealogía de la historia, o bien el maduro *filósofo* pretende en *La genealogía de la moral* un profuso estudio filológico de la moral. En ambos casos, el fin último coincide en la revisión crítica del pasado –ya histórico, ya moral– para favorecer la vida.

II.2.2 La genealogía como tarea histórica

Fue Odo Marquard quien destacó que es Nietzsche quien emplea por primera vez en el dominio filosófico la noción de genealogía. Dado el carácter del método genealógico, Nietzsche se verá obligado a valerse de «hipótesis» sobre el origen de los valores¹⁵⁵. E igual que exigiera a sus colegas filólogos tiempo atrás, la genealogía, en tanto que «conocimiento de las condiciones y circunstancias [...] en las que se desarrollaron y modificaron»¹⁵⁶ los valores morales, habría de ser crítica, pues exigiría dudar del postulado ahistoricista de la eterna y universal validez de los mismos. Postulado que los toma «como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda»¹⁵⁷:

Mas ¡lo cierto es, por desgracia, que les falta, también a ellos, el *espíritu histórico*, que han sido dejados en la estacada precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica! Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica¹⁵⁸.

Si algo le brindó a Nietzsche la filología antes de abandonarla en favor de la filosofía fue el olfato del escrutinio escéptico más refinado; impronta que mantendrá al abordar el difícil tema de la moral y la remisión a sus fuentes. Como anunciara al comienzo de *La genealogía de la moral* la falta de sentido histórico había condicionado perniciosamente los desarrollos de la ciencia; la ausencia de esta esencial conciencia había motivado una concepción del ser humano como ente perfecto, esto es, acabado, y cuyos rasgos se antojaban universales y eternos. De suerte que la labor genealógica habría de dismantelar tal descripción de la naturaleza humana para abrirla al horizonte de la histori-

¹⁵⁴ Y de acuerdo con estas miras escribe la segunda *Intempestiva*. Cfr. Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Prólogo, *op. cit.*, pp. 695-696: «Es cierto que necesitamos historia, pero la necesitamos de otra manera que el ocioso paseante en el jardín del saber, aunque con aire de superioridad mire con desdén nuestras necesidades y apremios toscos y torpes. Esto significa que la necesitamos para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mala. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como acaso dolorosa».

¹⁵⁵ Cfr. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Prólogo, § 4, *op. cit.*, pp. 29-31.

Téngase en cuenta que la cuestión del «origen» de los valores fue ya especialmente problematizada en *Aurora*.

¹⁵⁶ *Ibid.* § 6, pág. 33.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.* I, § 2, pág. 41.

cidad¹⁵⁹; ¹⁶⁰ –sobre el cual construiría años después Gadamer todo el proyecto de renovación de la filosofía hermenéutica–.

Empuñando el argumento de la historicidad, un Nietzsche ya maduro señala que la tergiversación más maliciosa que sufriera la historia por parte de los propios historiadores autoconsiderados *científicos* fue, precisamente, ignorar la genealogía crítica en beneficio de una narración mitológica del surgimiento. Ahondará en esta problemática hasta vislumbrar «*en qué medida la moral ha obstruido el conocimiento*»¹⁶¹. Con todo, las sospechas que darían a luz *Aurora*, punto de inflexión y sin retorno de su pensamiento, alumbrarían la *opera massima* que supuso *La genealogía de la moral*. En el caso de la historia de la moral, los genealogistas han invertido la finalidad y el origen; perversamente han identificado, además, la finalidad con el castigo y la culpa. De tal estrategia resulta una reflexión moral cuyo principio axiomático es la culpa:

¿Cómo actúan [...] los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? De modo ingenuo, como siempre –: descubren en la pena una «finalidad» cualesquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi* [causa productiva] de la pena y –ya han acabado¹⁶².

La tarea de la genealogía crítica nietzscheana tendría por fin refutar los márgenes conceptuales desde los que operó la mencionada inversión. No tardará, no obstante, en percibir que «la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí»¹⁶³, ya que

por muy bien que se haya comprendido *la utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, –ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano esta-

¹⁵⁹ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos IV*, 2 [203], *op. cit.*, pág. 137: «Y aún hoy los filósofos, sin saberlo, dan la prueba más sólida de lo lejos que llega esa autoridad de la moral. [...] y niegan en general toda posibilidad de deducción histórica de la moral, y esto igualmente en honor de su rango, de su tipo y determinación superior: pero todos son unánimes en la cuestión principal, ‘¡la moral está ahí, la moral está dada!’», todos creen, de modo sincero, inconsciente, inquebrantable, en el valor de lo que denominan moral, es decir, están bajo su autoridad. ¡Sí! ¡El *valor* de la moral! ¿Se permitirá que tome aquí la palabra alguien que precisamente tiene dudas sobre este valor? ¿Que sólo desde esta perspectiva se preocupa también por su deducción, por su deducibilidad, por su posibilidad e imposibilidad psicológica?».

¹⁶⁰ Precisamente esta vindicación nietzscheana será defendida por Heidegger. El sabio de Friburgo se valdrá de ella para llevar a cabo el proyecto del Dasein como inscrito en el horizonte de la historicidad. Un horizonte sin embargo, que como se ha indicado en la nota 152, será en el último término sustancialmente cronológico. Cfr. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, [396], trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2012, pág. 408: «La posibilidad de que el saber histórico en general tenga ‘ventajas’ o ‘inconvenientes’ ‘para la vida’ se funda en que ésta es histórica en la raíz misma de su ser y que, por consiguiente, en cuanto fácticamente existente, ya siempre se ha decidido por una historicidad propia o impropia».

¹⁶¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos IV*, 7 [8], *op. cit.*, pág. 211.

¹⁶² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, II, § 12, *op. cit.*, pág. 111.

¹⁶³ *Ibid.*

ba hecha para agarrar¹⁶⁴. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar¹⁶⁵.

Termina concluyendo Nietzsche que

la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se revelan de un modo meramente casual. El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta [...] –sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí¹⁶⁶.

Como corolario, sostiene que «la forma es fluida, pero el ‘sentido’ lo es todavía más»¹⁶⁷. Así todo, y pese a los empeños de los historiadores científicistas de la época, nada hay más fluido que el sentido de los valores y de la historia de los mismos. Comprender semejante fluidez abre los ojos del historiador Nietzsche ante el vicio ideológico que ha conducido doctrinalmente la historiografía científica de los seres humanos y sus relaciones recíprocas, esto es, la moral. Liberado de la corriente intelectual que ató a los doctos moralistas clásicos, Nietzsche afirma, rebosante de dicha, que la moral es un producto humano desarrollado históricamente resultante del conflicto de celosas voluntades que buscaron trazar las lindes desde las que pensar y reproducir el mundo.

III. La dimensión fisiológica

Una vez afirmado y asentado el nuevo paradigma filosófico surgido de las conclusiones de la ciencia natural la filosofía tomó su relevo; se trataba ahora de ofrecer un trasfondo de pensamiento profundo a una existencia que había sido desmitificada. La tarea resultaba de máxima gravedad, pues se imponía la responsabilidad de hallar respuesta al decurso de las distintas instituciones humanas sin más recurso que lo estrictamente biológico.

Aristóteles se había encargado de ofrecer una investigación a propósito del ordenamiento social, así como de sus prácticas, costumbres y significaciones. El Estagirita resolvió estas diligencias valiéndose de una estrategia que combinaba tanto aspectos estrictamente humanos, como es su tendencia social como medio de supervivencia, cuanto elementos que superaban el paradigma natural

¹⁶⁴ Las críticas de Nietzsche de la teleología y su correspondiente finalidad última son frecuentes, ya desde los escritos más precoces, donde señala cuán confusa ha resultado esta sospecha para la orientación filosófica, moviéndola hasta posiciones de renuncia de la vida. Cfr. Nietzsche, F., «La teleología a partir de Kant», 62[47], en *Nietzsche. Obras completas I, op. cit.*, pág. 316: «La vida, junto con la procreación, es lo que no se incluye entre las causas finales. [...] ¿Hacen falta causas finales para explicar que algo vive? No, tan sólo para explicar cómo vive. ¿Nos hacen falta causas finales para explicar la vida de una cosa? No, la ‘vida’ es para nosotros algo completamente oscuro, que no podemos esclarecer ni siquiera mediante causas finales. Sólo tratamos de clarificarnos las formas de la vida. Decir ‘el perro vive’ y preguntar ‘por qué vive’ supone una pregunta no pertinente. Porque hemos tomado ‘vivir’ en el sentido de ‘existir’. La pregunta ‘¿por qué algo es?’ pertenece a la teleología externa, y queda por completo fuera de nuestro campo. La forma es todo lo que en la superficie se hace visible de la ‘vida’».

¹⁶⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, II, § 12, *op. cit.*, pp. 111-112.

¹⁶⁶ *Ibid.* pp. 112-113.

¹⁶⁷ *Ibid.*

humano, como fue postular un plan finalista que componía parte esencial de la identidad de la especie.

En la solución aristotélica no se distinguen cuáles son los rasgos mundanos que le corresponden al hombre en tanto que ser orgánico de aquellos que remiten a un plano de orden superior. Sucede que no hay en Aristóteles empeño por diferenciar tales aspectos en la medida en que los concibe como recíprocamente vinculantes. La caracterización ofrecida por el macedonio integra condiciones antropológicas con aspiraciones que piensan la naturaleza *como si* formara parte de un programa de máximas en el cual el medio y el ser humano son las piezas esenciales.

De este modo Aristóteles consigue ligar los distintos momentos de la organización social y jurídica de las diferentes comunidades con el proyecto racional que para sí mismo impone la única especie capaz de hablar. Se trata, pues, de un retrato que partiendo del gregarismo humano y de sus anhelos morales de perfeccionamiento desemboca en la organización política vigente en los tiempos del meteco. Organización que responde no sólo a las demandas de seguridad, sino también, y especialmente, a las virtudes que conducen a la dicha humana. La ciudad, entendiendo por ésta tanto las formas jurídicas y organizativas, como las prácticas comunales y tradicionales, o sea, la moral, halla su suelo en la propia esencia del hombre:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. [...]

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. [...] la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y de la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros [...]

Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos¹⁶⁸.

De lo cual se sigue que las categorías que manejó la antropología filosófica aristotélica bebían de fuentes que trascendían lo propiamente vital; el maridaje de las virtudes morales propias del ser racional con la deducción de un ordenamiento natural de la vida particular y de la comunal concluía en un régimen metafísico paralelo a la mentalidad con que operaba la aproximación científica al mundo.

¹⁶⁸ Aristóteles, *Política*, 1253a, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, pp. 50-52.

Como se ha venido señalando, este paradigma de lo que constituía al ser humano pleno se mantendría en cierto modo durante la modernidad, hasta el colapso del XIX. La ciencia natural de dicho período vendría a consumir el definitivo deceso del enfoque metafísico de la biología para situarla en una dimensión estrictamente fisiológica, corporalista, si se quiere. La filosofía retomó las viejas cuestiones clásicas sobre la conciencia social de la especie humana para pensarlas desde un momento alternativo, sin remisiones supramundanas.

Las pretensiones, en último término, apuntaban al mismo objetivo, a saber, una explicación de las muchas motivaciones que habían confluído hasta resultar en las formas políticas y morales del ciudadano moderno. La novedad, por supuesto, descansaría en el tratamiento del problema. Al prescindirse de las aproximaciones metafísicas, la respuesta vendría dada por primera vez desde el mismo ámbito en que se cuestionaba: la vida de los sujetos que se sienten impelidos a la reflexión moral y política.

El cuestionamiento filosófico se pronuncia ahora como un rasgo propio de la especie sin fines oportunamente establecidos con anterioridad. El pensamiento, la astucia si se quiere, es el mecanismo con el que la naturaleza ha investido a nuestra especie para sobrevivir. Y como un apéndice anatómico más, la capacidad de pensar estaría inserta en una larga historia evolutiva. De manera que las instituciones surgidas bajo su amparo no responden a otra lógica que la de la supervivencia específica, que es exclusivamente biológica.

Las pasiones, otrora objeto de escarnio por asociarse a tergiversaciones de la natural actitud racional, son reconsideradas como constitutivas y, por ende, necesarias; la política y la moral, para los autores clásicos puertas hacia la virtud y el perfeccionamiento, se despojan de su pretérito ornamento para tomarse simples productos dentro de un difícil proceso de adaptación.

Con todo, se traza una nueva imagen de la antropología filosófica, que ahora ancla al sujeto en la necesidad y lo despoja de evocaciones míticas. Se concreta la reducción del cuerpo a un organismo vivo que comienza y acaba en la historia natural del mundo. Consecuentemente, los artificios humanos más dispares se concretan dentro del proceso evolutivo humano, lo cual sugiere una actitud de rechazo a las arcaicas justificaciones otrora ofrecidas; ni el arte nace de alumbramientos divinos ni *la ley moral dentro de mí* colma los ánimos de las personalidades decimonónicas.

El correlato filosófico de la historia evolutiva natural es el concepto de «cultura». La cultura comprendería el desarrollo de aquellas instituciones humanas –lenguaje, política, derecho, etc.– que en un determinado momento se mostraron efectivas en su esfuerzo por procurar a la humanidad condiciones de supervivencia. De manera que la psicología de los sujetos confeccionada hasta entonces se habría configurado en torno a las pautas comportamentales asimiladas individual y socialmente.

La filosofía de la cultura del XIX descubrirá que dichas pautas prescriptivas vigentes, si bien aceptadas, no se ajustan al paradigma epistémico biologicista de la época, sino que pertenecen a un momento conceptual previo, donde las fuerzas metafísicas y teológicas habían privado al ser huma-

no de la dignidad de su propia existencia radical, enajenándola en premisas y prácticas –el «ideal ascético»– externas e inaccesibles para la vida fisiológica que la ciencia ha probado.

La reflexión cultural tratará de reconfigurar el paradigma moral de los sujetos occidentales para imbricarlo dentro de una existencia fáctica que no apele más que a su propio pasado específico, insertado si se quiere en un orden mayor que es el ecosistema biológico. Consecuencia irremediable de esta inversión es la tarea de repensar la noción de «humano», que se verá a su vez separada de todos aquellos modos y maneras ajenos a la tierra.

Un amplio espectro de la filosofía moral del siglo XIX vino caracterizada por un esfuerzo deconstructivo que denunció las engañosas estrategias que se filtraron a lo largo de una cultura milenaria en aras de ofrecer, dentro de la innegable pluralidad de las conciencias europeas, posiciones valorativas flexibles que se ajustaran a las distintas formas de existencia en un compromiso de concordia racional orientado a la salvaguarda de la vida encarnada en los seres concretos.

III.1. Un nuevo paradigma

III.1.1. Filosofar desde el cuerpo

El propio Nietzsche concibe –y bautiza– *La genealogía de la moral* como «un escrito polémico». La brevedad de su redacción –algo menos de un mes estival de 1887– refleja que se trataba de un proyecto que venía rezumando en sus pensamientos desde mucho tiempo atrás. Ya desde la época de *Aurora* el giro que definiría la definitiva orientación de Nietzsche se dejaba intuir: desvelar lo que subyacía a los grandes hitos de la moral moderna. Objetivo que se consuma a lo largo de los tres tratados que comprende *La genealogía*, donde ofrece una esforzada historia del significado de las duplas «bien y mal»; «bueno y malo»; y «culpa y mala conciencia»; estas parejas conceptuales quedarían sintéticamente asimiladas en la fórmula del «ideal ascético», en torno a la cual orbita la obra de 1887.

En sus cartas, donde encontramos al Nietzsche más íntimo y desnudo, éste se confiesa en un tono que mezcla la ilusión con la angustia de aquel que percibe las luces de su postrera esperanza; *La genealogía* es un nuevo ejercicio propedéutico, y a la vez el último, al cual ha dedicado sus ilusiones restantes. Así una misiva de noviembre de 1887 que escribe a Jacob Burckhardt:

También este otoño vuelvo a pedir permiso para poder presentarle algo mío, unos estudios histórico-morales bajo el título de *La genealogía de la moral*: también en esta ocasión, como en todas las anteriores, no sin una cierta intranquilidad. [...]. Precisamente en este novísimo caso se trata de problemas psicológicos de la especie *más dura*: de modo que casi requiere más coraje exponerlos que atreverse a darles una respuesta cualquiera¹⁶⁹.

En la misma, mientras llora la difícil recepción de su obra, halla consuelo al pensar en su público:

La vida muy íntima y dolorosamente complicada que he vivido hasta estos momentos (y en la que mi naturaleza, en el fondo fuertemente dotada, ha naufragado), poco a poco ha llevado consigo un *aislamiento* contra el cual no hay ya remedio alguno. Mi consuelo preferido sigue siendo pen-

¹⁶⁹ Nietzsche, F., *Correspondencia VI*, [1952], trad. de Joan B. Llinares, Madrid, Trotta, 2012, pág. 72.

sar en los pocos que en condiciones similares han resistido sin romperse y se han sabido preservar un alma bondadosa y elevada¹⁷⁰.

De modo que *La genealogía de la moral* no es un caprichoso empeño filosófico; más bien es el angustiado grito de amargura al que se entrega Nietzsche todavía con ánimo de instrucción¹⁷¹. En sus páginas pone en práctica una nueva forma de «psicología» que por su maridaje con la voluntad de poder, propone las bases de un ejercicio filosófico sin precedentes. Y gracias a este procedimiento logra Nietzsche reconstruir teóricamente el mundo desde consideraciones tan peregrinas que van «más allá del bien y del mal» para penetrar críticamente en las premisas y tesis morales que hubieron de determinar a Occidente. En sus momentos finales Nietzsche renunciará a la filosofía en beneficio de la psicología, «pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales»¹⁷².

Mientras en *Aurora* se ocupó del escabroso tópico del origen, en *La genealogía de la moral* lo entiende concluido para afrontar la laboriosa tarea de «poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores»¹⁷³. La nueva empresa ha nacido de la *sospecha psicológica* que ha denunciado la falacia del origen; ha cuestionado el malentendido de este concepto y su efecto tergiversador en las conciencias durante toda la historia socrática del pensamiento. Mas se antoja portentoso que todavía aquí, tras quince años, mantiene la premisa de *El nacimiento de la tragedia* de servir a la vida. Y es que en *La genealogía* se sigue el itinerario concebido e iniciado en *Aurora*: partir de la psicología para concluir en la *fisiología*. El proyecto nietzscheano, en definitiva, se funde en la labor del fisiólogo al comprender la determinante repercusión de los valores sobre la vida. El Tratado III refleja expresamente este horizonte, al identificar los valores no como un *factum*, sino como la interpretación de un *factum* que es fisiológico¹⁷⁴. Como es la conciencia de la voluntad de poder la que alumbra la genealogía crítica, ésta no puede ceñirse a las estrecheces del historiador; el fisiólogo, como relevo del psicólogo, es quien habla en este «escrito polémico».

Dada la impronta fisiológica de esta obra, desde el mismo prólogo Nietzsche se distancia de las concepciones *a priori*, a las que acusa de implantar una teleología en la moral y, por ende, en la

¹⁷⁰ *Ibid.* pp. 72-73.

¹⁷¹ Se puede observar que en los trabajos posteriores, *El Anticristo*; *El caso Wagner*; los *Ditirambos de Dioniso*; *Crepúsculo de los ídolos*; *Nietzsche contra Wagner*; y su heterodoxa autobiografía, *Ecce homo*, Nietzsche ha renunciado a su espíritu propedéutico. Sabedor en el *Anticristo* de su «nacimiento póstumo», abandona a los seres de su tiempo en favor de los futuros, que habrán de leerlo retrospectivamente para enfrentar y resolver el problema del nihilismo. Los nombres de Heidegger, Löwith, Gadamer son ejemplos de los lectores a los que se consagrará Nietzsche desde 1888, poco antes de su fatal colapso.

¹⁷² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 23, *op. cit.*, pág. 49.

¹⁷³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Prólogo, § 6, *op. cit.*, pág. 33.

¹⁷⁴ Evoluciona aquí el párrafo 108 de *Más allá del bien y del mal*, «No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...», (*op. cit.*, pág. 107). Esta contundente sentencia es imbricada en *La genealogía* dentro del horizonte de la vida: «en este tratado parto de un presupuesto [...]: el presupuesto de que la ‘pecaminosidad’ en el hombre no es una realidad de hecho, sino más bien tan sólo la interpretación de una realidad de hecho, a saber, de un malestar fisiológico», (*La genealogía de la moral*, III, § 16, *op. cit.*, pp. 188-189). Y puesto que los valores morales inciden y condicionan de algún modo la vida, el genealogista crítico ha de ser fisiólogo para subordinarlos al servicio de la existencia.

vida. Lejos de posiciones intelectuales, psicologistas, naturalistas o incluso teológicas, toda valoración queda reducida a una acción interpretativa. A ellos dedica algunos pasajes memorables incidiendo en la vacuidad de sus posiciones, sin más fundamento que la vasta mitología teórica por ellos confeccionada; Nietzsche asienta su reflexión desde los márgenes del cuerpo y su correspondiente dimensión interpretativa de los sucesos empíricos. La riqueza del conocimiento no se debe a instancias innatas que han trascendido al mundo, sino a la pluralidad de horizontes compartidos en la diversidad de una realidad que ha renunciado a la verdad objetiva de la metafísica:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un ‘sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo’, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como ‘razón pura’, ‘espiritualidad absoluta’, ‘conocimiento en sí’: –aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un ‘conocer’ perspectivista; y *cuanto mejor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’¹⁷⁵.

Y precisamente de las finalidades teleológicas había dicho previamente que «todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función»¹⁷⁶. Con todo, la vida subyace a cada una de las relaciones interpretativas humanas. Pasa entonces la tarea del psicólogo por dilucidar el presunto origen remoto de los códigos de valor; el fisiólogo, por su parte, debe subordinarlos a la vida.

En definitiva los tres tratados de *La genealogía de la moral* buscan que sobre las múltiples interpretaciones acontecidas de los valores morales prevalezca la afirmación de la vida. El *santo decir «sí»* de Zaratustra envuelve cada página apuntando hacia el «*derecho a la felicidad*»¹⁷⁷, el cual es a su vez protegido por la transvaloración. La transvaloración, que reza: «¡fuera ese ‘mundo puesto del revés’! ¡Fuera ese ignominioso reblandecimiento del sentimiento! Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos»¹⁷⁸. Pues «sólo ellos [los sanos] están *comprometidos* para el porvenir del hombre»¹⁷⁹. La transvaloración se devela como núcleo de esta incólume obra; el *cuerpo*, como núcleo de la transvaloración, ya que en él radica la interpretación de los estados fisiológicos que, después, constituirán los valores y marcarán la *normal* interacción de los individuos entre sí. La alusión última al cuerpo es, como se aprecia, crucial, toda vez que en él se encarna la vida. Todo al servicio de la vida, decía un metafísico Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*; todo al servicio de lo fi-

¹⁷⁵ *Ibid.*, III, § 12, pág. 175.

¹⁷⁶ *Ibid.*, II, § 12, pág. 112.

¹⁷⁷ *Ibid.*, III, § 14, pág. 182.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, pág. 182.

siológico, que no es sino el cuerpo, dice ahora el genealogista crítico. Con ello, Nietzsche rompe definitivamente con cualquier eco del pasado. El refinado «Ensayo de autocritica» que preludiara la tercera edición de su obra sobre la tragedia clásica se ve complementado por *La genealogía*, donde sus exigencias corporalistas son concretadas a la luz de los resultados ofrecidos por la *ciencia de la fisiología*, cuyo objeto era el cuerpo.

III.1.2. Hacia la transvaloración

Nietzsche ha mostrado que toda valoración responde a un juego interpretativo orquestado por la voluntad de poder, de modo que el horizonte filosófico habrá de prescindir de la quimérica búsqueda de la verdad. En su lugar, la filosofía debe recuperar el «yo quiero», lo cual demanda una original pregunta: qué valores *yo quiero* crear.

La escolástica idea de verdad es arrojada al vacío; se ve despojada de su privilegiado estatus y deviene grotesca e ingenua. Donde antes se perseguía un concepto faraónico, se tratará ahora de atisbar el proceso en virtud del cual la voluntad de poder se apropia de la realidad y la inviste de una interpretación valoradora a lo largo de una compleja actividad creadora que nace del propio sujeto. Ahora bien, es justo profundizar en este sujeto abierto a la voluntad de poder. Al haber renunciado a la noción de verdad, Nietzsche deroga toda clase de definición esencialista. El sujeto de la voluntad de poder, aquel que en su constante hermenéutica del mundo lo crea, opera desde unas categorías sin precedentes: deja de pensarse como una entidad que participa de una esencia universal e inalterable para postularse como un organismo independiente y diferenciado de sus semejantes el cual se conduce en una vorágine instintiva prescrita al servicio de la vida.

En último término, el sujeto de la voluntad de poder que describe *La genealogía* es un *fisiólogo*, es un individuo que, recuperando las ideas de la primera parte de este trabajo, toma la vida como «problema». Con todo, puede afirmarse que la crítica de la moral de Nietzsche desemboca en una crítica del sujeto moderno, en una deconstrucción del mismo con el fin de devolverle la conciencia de sí mismo, enajenada hasta entonces en un mundo que se ha visto duplicado. La transvaloración conduce a una situación radical mediante la cual el individuo recupera la experiencia de su propia vida, abriendo las puertas al superhombre. *La genealogía* podría, por tanto, leerse como la antesala para el tratado último que Nietzsche concibió –y que nunca llegaría a concluir–, dedicado por entero a la transvaloración; a esta lectura invita él mismo, al caracterizarla como «tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores»¹⁸⁰.

III.2. Un nuevo sujeto

III.2.1. Pasiones, cultura y naturaleza

En sintonía inmediata con su caracterización histórica del ser humano y su proceso evolutivo Nietzsche reclama que la razón occidental sea comprendida como parte constitutiva de este devenir. Y, como el hombre, de ella podemos diferenciar distintas etapas que guardan correlato con la propia

¹⁸⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, «Genealogía de la moral», *op. cit.*, pág. 122.

autoconcepción humana en sus diversos momentos. Esta exigencia no es difícil de asumir, siendo compartida por muchos otros. Resulta, en cambio, más polémica la hipótesis de que esto mismo sucede para las pasiones. No hay consenso unánime en cuanto a las pasiones: unos advierten que están mediadas históricamente y subsumidas a condicionamientos culturales y sociales; otros, por el contrario, han creído que éstas eran inmutables, invariables y, por tanto, ajenas al peculiar desarrollo de la humanidad. Estas dos posiciones, cabe pensar, arrastran conclusiones a propósito de la moral, de la cultura y de la antropología sustancialmente distintas.

Esta segunda tradición es la que preocupa a Nietzsche. El filósofo alemán comprende las implicaciones ulteriores de hacer de las pasiones algo inmutable y eterno: debido a su fijeza e inmovilismo, éstas no se adecuan a las situaciones empíricas de la especie, por lo que han de ser domeñadas. De modo que la moral se arma como un conglomerado de medidas prescriptivas cuyo carácter normativo se consagra a silenciarlas. Frente a la actitud de algunos moralistas europeos, quienes se han disfrazado no pocas veces de filósofos de la moral, Nietzsche insiste en desvelar la historia de las pasiones, dedicando su actividad genealógica a tal propósito. Como inscribe los sentimientos, los afectos, y las pasiones dentro de un decurso cronológico paralelo al del propio hombre, devienen elementos imprescindibles para comprender los hitos de cada uno de los momentos de la historia de la cultura. Se podría decir que al ser rescatado su aspecto histórico se convierten en los «horizontes de precomprensión» de la especie humana, o como sugiere en el párrafo séptimo de *La gaya ciencia*, «condiciones de existencia»¹⁸¹. Y, como señalara tan poéticamente Gadamer, estos horizontes están siempre abiertos a la alteridad, lo cual proporciona una explicación factible de la evolución epocal de los sentimientos.

Desde esta sospecha, Nietzsche convierte la moral en una más de las creaciones del hombre para su integración en el mundo. Así se entiende que Nietzsche piense en una historia natural de la moral¹⁸². Como se ha dicho, es por el carácter «natural» que atribuye a la historia de la moral por lo que puede integrarla dentro de la antropología: la moral es un elemento más de la evolución *natural* de la especie.

El recientemente citado párrafo séptimo de *La gaya ciencia* puede ser leído como una introducción *avant la lettre* de *La genealogía de la moral*. Deja entrever la orientación postrera que habría de tomar su pensamiento desde entonces: una investigación histórico-crítica de las pasiones, en general. Todo, desde el amor y la crueldad hasta la conciencia moral, pasando por la envidia o la angustia, sería objeto del minucioso escrutinio del futuro genealogista. Además de las pasiones, el estudio que trazará abarcará también el derecho, la jornada laboral, etc. de Occidente¹⁸³. Un estudio, en definitiva, de la moralidad y de las costumbres –lo que Nietzsche llamará sintéticamente la «moralidad de las costumbres»–:

¹⁸¹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, I, § 7, *op. cit.*, pág. 744.

¹⁸² Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, «Sección quinta. Para la historia natural de la moral», *op. cit.*, pp. 123-148.

¹⁸³ Cfr. *ibid.*

Quien quiera hacer hoy de las cosas morales un objeto de estudio tiene ante sí un inmenso campo de trabajo. Todos los tipos de pasiones deben examinarse a fondo de modo individual, seguirse individualmente a través de los tiempos, de los pueblos, de grandes y pequeños individuos; ¡toda su razón y todas sus valoraciones y sus maneras de iluminar las cosas deben salir a la luz! Todo aquello que da color a la existencia no tiene hasta ahora historia; ¿o dónde hay acaso una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? [...] ¡Hay tanto que pensar sobre esto! Todo lo que los hombres han considerado hasta ahora sus «condiciones de existencia», y toda la razón, la pasión, la superstición que hay en esa consideración, —¿ha sido esto ya investigado hasta el fin? Ya sólo la observación del diferente crecimiento que han tenido y pueden aún tener los impulsos humanos según el diferente clima moral da demasiado trabajo para el más laborioso; se precisan generaciones enteras de estudiosos, y generaciones que trabajen en conjunto de manera planificada, para agotar aquí las perspectivas y el material. Lo mismo vale respecto de la fundamentación de la variedad del clima moral [...]. Y otro trabajo más es el que establezca el carácter erróneo de todos esos fundamentos y de la entera esencia del juicio moral reinante hasta ahora¹⁸⁴.

III.2.2. La moral como «problema»

«Con una envarada seriedad que hace reír, los filósofos en su totalidad han exigido de sí mismos, desde el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, algo mucho más elevado, más pretencioso, más solemne: han querido la *fundamentación* de la moral»¹⁸⁵. Estas palabras constituyen el núcleo del comienzo de la quinta parte de *Más allá del bien y del mal*, «Para la historia natural de la moral», donde recupera la motivación del séptimo pasaje de *La gaya ciencia*. Un año antes de la redacción de *La genealogía de la moral* hace patente su preocupación por el proceso constitutivo de la moral. En su actitud de sospecha apunta a la respuesta de 1887, a saber, abolir la caracterización tradicional de la moral, donde ésta ha sido fundada sobre instancias metafísicas, y sustituirla por otra aproximación que supla las deficiencias hermenéuticas de la primera. Esta alternativa alejaría a los nuevos pensadores del error de los antiguos, cuya «candorosa *creencia* en la moral»¹⁸⁶ los ha llevado a creer «hasta ahora haber fundamentado la moral»¹⁸⁷; «la moral misma [...] era considerada como dada»¹⁸⁸. Recuperando un tópico temático de este trabajo, la moral se ha de tomar como «problema». Esta exigencia demanda romper con la herencia mítica que ha hecho del mundo una fábula¹⁸⁹. Allí donde los filósofos de la moral europeos depositaron sus esperanzas en el universo mágico de la metafísica y la teología, el historiador —todavía no genealogista— abordará la moral cual proceso histórico inserto en el desarrollo psíquico y fisiológico de la especie humana.

Immanuel Kant será el gran hito de la moderna historia de la moralidad europea que debe enfrentar Nietzsche. El imperativo categórico del viejo Kant, que «huele a crueldad»¹⁹⁰ ya en *La ge-*

¹⁸⁴ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, I, § 7, *op. cit.*, pp. 744-745.

¹⁸⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 186, *op. cit.*, pág. 124.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Cfr. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹⁹⁰ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, II, § 6, *op. cit.*, pág. 95.

nealogía de la moral, comienza a ser discutido como tema protagónico desde el quinto episodio de *Más allá del bien y del mal*. Merece especial atención el pasaje 187, en el cual el autor denuncia cómo en esta polémica fórmula se personifican como una única entidad el dogma prescriptivo y el sujeto moral. Este párrafo introduce la potente tesis del 188, donde la moral se situará en las antípodas del *laisser aller*, y, en consecuencia, como una tirana de la naturaleza y de la propia razón. La hipótesis que introduce Nietzsche es cuando menos sugerente y llamativa: lo que ha devenido *natural* es la violencia contra la misma naturaleza; la disciplina severa ha sustituido el *laisser aller* que una vez inundó las conciencias griegas. El filólogo alemán postula la existencia de un imperativo moral, mas no –como gustara Kant– de la razón pura, sino de la naturaleza:

«Tú debes obedecer, a quien sea, y durante largo tiempo: *de lo contrario* perecerás y perderás tu última estima de ti mismo» –éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es «categórico», como exigía de él el viejo Kant (de ahí el «de lo contrario»), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos y, ante todo, al entero animal «hombre», a *el hombre*¹⁹¹.

Esta exigencia de la naturaleza, de ascendencia estoica, condena el exceso de libertad e impone al individuo una reducción de sus expectativas. El *laisser aller* de la naturaleza, lejos de erigirse como una prescripción censora, es condición de la vida y su desarrollo. Fue Zaratustra el primero que comprendió dicho mandato cuando advirtió que allí donde había seres naturales, halló la voluntad de poder¹⁹². En *Más allá del bien y del mal* se continúa la advertencia de Zaratustra, consumada a su vez en *La genealogía de la moral*: la moral que ha prescindido del andamiaje metafísico se ha tornado actividad constitutiva de la vida.

El horizonte posmetafísico que se abre para la moral implica un nuevo origen para ésta, que Nietzsche entiende en clave biológica: el devenir que ha tomado la moral desde su génesis histórica fue determinado por la exigencia biológica de supervivencia, a la luz de la conceptualización de *El origen de las especies*, concretada en la adaptación al medio. Este proceso de adaptación da forma a las instituciones humanas, cuya complejidad se extiende desde los términos tácitamente consensuados del lenguaje hasta los organismos sociales como el derecho o el comercio. Así, la natural impronta moral como principio biológico de existencia ha determinado la peculiar dirección del actual estado de cosas de la humanidad.

Las condiciones de existencia de esta moral fisiológica son interpretativas; en la medida en que la moral se ciñe a la vida, y ésta no puede aprehenderse por el estatismo de la metafísica por más tiempo, la percepción de los valores como instancias inamovibles y opuestas al *laisser aller*, esencialmente definitorio de lo vital no satisface al hombre que ha asistido a la muerte de Dios. La definitiva comprensión de la voluntad de poder por Zaratustra descubre al profeta del superhombre que la vida es, toda ella, un perenne ejercicio valorativo de los aspectos fisiológicos y biológicos procuradores de la existencia.

¹⁹¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, § 189, *op. cit.*, pág. 129.

¹⁹² Cfr. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, II, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pág. 176: «En todos los lugares donde encontré seres vivos, encontré voluntad de poder».

En favor de la crítica. — Ahora te aparece como un error algo que antaño has amado como una verdad o algo verosímil: la apartas de ti e imaginas que tu razón ha conquistado así un triunfo. Pero aquel error de entonces, cuando tú todavía eras otro —tú eres siempre otro—, quizás te era tan necesario como todas tus «verdades» actuales, de cierto modo como una piel que te disimulaba y ocultaba muchas cosas que no debías ver aún. Tu nueva vida ha matado en ti esa opinión, no tu razón: *no la necesitas más* y entonces se derrumba y de ella sale a la luz la sinrazón reptando como un gusano. Cuando criticamos, no se trata de nada arbitrario e impersonal, —es, por lo menos con mucha frecuencia, una prueba de que hay en nosotros fuerzas vivas y motrices que expulsan una corteza. Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse, ¡algo que quizás aún no conocemos, aún no vemos! —Esto en favor de la crítica¹⁹³.

En este pasaje Nietzsche destaca cómo la crítica de la moral tradicional no responde tan sólo a elementos existenciales, sino que su trasfondo último es fisiológico, toda vez que es la vida —y no la razón— quien acaba con las posibilidades de las verdades pretéritas. La historia crítica que proporciona la genealogía nietzscheana saca a la luz nuevas necesidades, por primera vez vitales, que agotan el extenuado recurso de la «idea» en todas sus formas históricas, platónica, cartesiana, kantiana, schopenhaueriana, etc. El pasaje 307 de *La gaya ciencia* cerraba los últimos pasajes del libro IV de dicho tratado, concluyendo la introducción al *Zaratustra*, donde por fin las fuerzas vitales se emancipan de los prejuicios morales de esta historia socrática que es «Occidente».

Precisamente es en el *Zaratustra* donde reivindicará Nietzsche que las pulsiones tienen historia, de modo que ésta puede reconstruirse genealógicamente. Tal reproducción genealógica ha resultado posible únicamente tras el abandono de la metafísica, que ha supuesto para las conciencias dejar atrás las formas metafísicas de la razón en beneficio de una concepción fisiológica. Como consecuencia de esto, la remisión al «origen» de la razón como una concatenación de causas deja de ser un principio filosófico coherente; la historia de la moral no se arma desde el principio de razón suficiente. A propósito de la reconstrucción metafísica del origen de los valores señaló Foucault que uno de los grandes logros de Nietzsche fue poner de manifiesto que «el hombre ha comenzado por la mueca de lo que iba a devenir; hasta Zaratustra tendrá su mono, que saltará detrás de él y tirará del faldón de su vestido»¹⁹⁴.

III.3. Recuperación del ser humano

III.3.1. Respuesta a Sócrates

Se ha venido diciendo que la transvaloración de todos los valores, el proyecto de reforma moral de Nietzsche, abría las puertas al superhombre, esto es, a una revitalización del sujeto que recuperaba la experiencia de su propia existencia. Así pues, el examen crítico a que somete la historia de la filosofía moral de Occidente no puede entenderse separado de las aspiraciones a una nueva humanidad, una antropología filosófica que, en cierta medida, recuperaba las máximas del humanismo renacentista y, por supuesto, las de la tragedia ática.

¹⁹³ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, IV, § 307, *op. cit.*, pág. 842.

¹⁹⁴ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *op. cit.*, pág. 20.

Dado el íntimo nexo entre moral y antropología, la remisión a Sócrates resulta ineludible. Al griego se le debe haber extrapolado la reflexión filosófica, que hasta entonces se ceñía al ámbito de la naturaleza, a los problemas que afectaban al ser humano. La ecuación socrática, articulada bajo la equivalencia razón = virtud = felicidad, consagra definitivamente la identificación de la ética y la antropología, haciendo de aquella rasgo radical de ésta. La pregunta socrática «cómo vivir» ha sido el hilo conductor de la tradición del pensamiento europeo; y, como tal, Nietzsche no ha de eludirla. No obstante, en *Crepúsculo de los ídolos* nos ofrece una clave que retrospectivamente nos facilita la comprensión de obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*: «Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe»¹⁹⁵. En las tres obras mencionadas, las cuales marcan el paso hacia su madurez, comienza Nietzsche la difícil tarea de integrar al nuevo sujeto de sus cavilaciones en su respuesta al interrogante socrático: «una vez en que hube menester, me *inventé* también los ‘espíritus libres’, a los que está dedicado este libro entre melancólico y osado [...]. No seré *yo* al menos quien dude de que un día *pueda* haber semejantes espíritus libres [...]. Ya los veo *venir*, lenta, lentamente»¹⁹⁶.

La fórmula del «espíritu libre» es la respuesta que ofrecerá Nietzsche para, en un alarde de corrosiva ironía, contestar al cómo vivir y, simultáneamente, poner fin a las formas morales impuestas por el ateniense. Y del mismo modo que Sócrates caracterizó a su individuo ideal con una serie de rasgos definitorios, lo propio hará Nietzsche con el espíritu libre. El carácter llamativo del espíritu libre es el «gusto»: el gusto –ético, estético y epistemológico– se interpondrá entre el nuevo sujeto nietzscheano y el todavía vigente socrático. Resulta sugerente el recurso del gusto; mientras la *infundada* hermenéutica no puede prescindir de consideraciones relativas al propio sujeto¹⁹⁷, la certeza metafísica sobre la que se apoya el maestro de Platón no atiende a esta clase de juicios; la verdad es incompatible con el gusto. El cómo vivir nietzscheano se construye en torno al gusto, visto como el mecanismo para concluir con la lectura metafísica del mundo; su proyecto moral, iniciado en *Humano*, terminará en *La genealogía* en una *ética fisiológica*.

En la reconstrucción moral y antropológica exigida tras la renovación de la respuesta a la ecuación socrática se suscitan, por supuesto, problemas que se han de tratar: primero, al presentar la moral dentro del *filosofar histórico*, se pierde el rasgo moderno de obligatoriedad normativa; segundo, esta pérdida despierta para Nietzsche, a su vez, una doble dificultad: los juicios de valor se desdobl原因 ética y estéticamente; y, finalmente, valiéndose del arte en general y del gusto en particular, esgrime criterios de absoluta individuación. Con todo, se puede afirmar que el «espíritu libre» será aquel que con plena experiencia de sí mismo apela a máximas individuales que lo alejan del gregarismo de la tradición.

¹⁹⁵ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates», § 4, *op. cit.*, pág. 45.

¹⁹⁶ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano I*, Prefacio, § 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2013, pág. 36.

¹⁹⁷ Hume o Kant, en *La norma del gusto* y la *Crítica de la razón pura* respectivamente apuntaron la imposibilidad de un juicio unánime y universal en torno al gusto pese a la anhelada pretensión de universalidad del mismo.

III.3.2. La libertad del azar: habla el inmoralista

En *Humano, demasiado humano* se anticipa ya una sospecha que se confirma en *Aurora*: que la moral ha sido concretada a lo largo de una forma histórica. En tanto que integrada en una historia del desarrollo humano, la moral, entiende Nietzsche, no puede haber sido concebida desde cánones sometidos a la obligatoriedad de un *fatum*; la historia humana tiene más de gratuidad y aleatoriedad que de finalismo, de manera que la moral, inscrita en su dimensión, se ajusta a estos mismos rasgos de azar.

Para explicar los motivos históricos del pendular carácter normativo de la moral, Nietzsche distingue metodológicamente dos clases de épocas: las prehistóricas y las históricas. Las últimas se caracterizan por un reblandecimiento de las tradiciones que mueve al cuestionamiento crítico de la autoridad de la moral. Observador minucioso de la sintomatología de su tiempo, Nietzsche aprecia cómo en su presente convergen modos prehistóricos e históricos; del máximo respeto a la normatividad moral por algunos, mientras que otros dilucidan un *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*¹⁹⁸. Así recoge el espíritu de convergencia:

Hay dos maneras de negar la moralidad. – «Negar la moralidad» –puede significar *primero*: negar que sean los motivos morales que la gente *aduce* los que les han movido a la acción, –supone, por lo tanto, afirmar que la moralidad es cosa de palabras y forma parte del engaño basto o fino (sobre todo, del autoengaño) que el ser humano practica, y quizá donde más entre los que son conocidos por su virtud. Puede *también* significar: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso se acepta que sean motivos de la acción, mas lo que mueve de este modo a la acción moral, en cuanto fundamento de todo juicio moral, no son más que *errores*. Este es *mi* punto de vista¹⁹⁹.

La obligatoriedad de los lazos morales se diluye y vuelve objeto de crítica; se duda de los presupuestos de la moral. «No hay verdades absolutas»²⁰⁰, y «por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico*»²⁰¹, ya que «toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno*»²⁰². Nietzsche el «inmoralista» acepta que los juicios morales no son obligatorios; lo acepta porque filosofa históricamente, pues sabe que «el pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico»²⁰³.

¹⁹⁸ Guyau, J.- M., *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, trad. de Juan Supiot Ripoll, Oviedo, KRK, 2013. Destacamos unas líneas de la introducción a esta obra, que corren a cargo de Javier Peña Echeverría, donde señala las aspiraciones del proyecto reformista de la moral pretendido por Guyau: «Muy de acuerdo con el espíritu de su época, Guyau pretende liberar a los hombres de su tiempo de la sumisión derivada de la creencia en deudas y obligaciones hacia autoridades superiores, de una moral asociada a imágenes represivas y humillantes» (*ibid.* pág. 19). Las aspiraciones de emancipación de la tradición estaban, como se ve, en el ideario común de los intelectuales del momento.

¹⁹⁹ Nietzsche, F., *Aurora*, II, § 103, *op. cit.*, pp. 541-542.

²⁰⁰ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano I*, I, § 2, *op. cit.*, pág. 44.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

III.3.3. El sentido de la tierra

Que el momento de la historia de la moral en que se halla Nietzsche tenga por señal de identidad el cuestionamiento del valor sacrosanto de las normas morales no es una situación contingente. Esta paulatina disolución responde, más bien, al propio carácter histórico, tanto de la especie humana como de la moral: al desarrollo de la moralidad le corresponde como momento superior la crítica de la propia moralidad²⁰⁴. La crítica de la moralidad sólo es posible desde el filosofar histórico. Cuando la filosofía se vale de la historia desenmascara la metafísica que ha trazado toda la normatividad europea.

El final de la metafísica obliga a reconsiderar la pregunta socrática de «cómo vivir», ya que la respuesta que ofreció el griego descansaba sobre la incondicional validez que sólo la verdad metafísica podía conferir. En la medida en que se ha prescindido de tal garante, la historia se postula como el único recurso disponible para comprender la disolución de los valores morales. La historia arroja una diversidad sumamente valiosa de formas de vida y de interpretaciones morales del mundo. Desde la comunión entre la moral y la antropología, la pluralidad de soluciones ofrecidas por los distintos pueblos se le presenta a Nietzsche como argumento para derogar cualquier esfuerzo por recuperar un criterio unitario de moralidad²⁰⁵. Con esto, logra poner la primera piedra de la onerosa tarea de disolución de la moral como deber histórico, la cual venía impregnada de una metafísica teleológica insostenible ya en la segunda mitad del siglo XIX.

Es clásica la definición de «inmoralista» que Nietzsche ofrece de sí mismo. No se percibe ni amoral ni immoral; no niega la importancia y *necesidad* de la moral, mas no se percibe en ninguna de las teorías hasta entonces ofrecidas. ¿En qué consiste, entonces, su negación? El inmoralista se descubre en este preciso momento: «niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos»²⁰⁶. El espíritu libre niega los presupuestos metafísicos de la moralidad al tiempo que preconiza la vida racional defendiendo atender celosamente al desafío *tan humano* de cómo vivir. Por la elucubración metafísica el mundo se ha convertido en una fábula; es momento de devolverle su sentido, el sentido de la tierra, fuente del sentido moral de los nuevos tiempos postsocráticos. La exigencia de validez incondicional es incompatible con la epistemología de un filósofo que *ha dudado más profundamente* que Descartes; la aceptación inercial de los prejuicios morales se debe, como señala en *Aurora*, a motivos extraños a la razón, como el «miedo»²⁰⁷, los cuales originan las fantasmagóricas imágenes que alejan el juicio de premisas racionales. La respuesta racional de la pregunta socrática depende menos de la verdad que de la razón, y ésta sólo

²⁰⁴ Cfr. Nietzsche, F., *Aurora*, I, § 9, *op. cit.*, pp. 493-495.

²⁰⁵ Semejante impronta conserva Guyau. En la introducción citada, Javier Peña recupera para su aproximación a Guyau este espíritu de pluralidad y de cierto relativismo que enarbolan tanto el joven francés como el alemán: «Pues justamente la moral que propone Guyau se opone a la pretensión de establecer normas comunes para los sujetos morales y se muestra decididamente favorable al pluralismo de creencias y valores». (Guyau, J.- M., *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, *op. cit.*, pág. 14).

²⁰⁶ Nietzsche, F., *Aurora*, II, § 103, *op. cit.*, pág. 542.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.* II, § 142, pp. 567-569.
Cfr. Nota 135.

escucha a consideraciones *fisiológicas*, o sea, a todo cuanto favorezca la vida, encarnada individualmente.

Acabar con el socratismo para poner en su lugar una moral que no resulte extraña a la razón requiere de nuevas y rompedoras razones para juzgar las acciones:

No niego, como es obvio –suponiendo que no esté loco– que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y que promover muchas de las que se llaman morales, –lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*. Tenemos que *reaprender*, –para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*²⁰⁸.

Estas razones que invoca Nietzsche son las que permiten una vida de acuerdo con la razón y libre de oscurantismos metafísicos. Dichas razones son concluidas del carácter histórico del ser humano y del análisis histórico de la moral, a las que bautiza como «segunda naturaleza», propia del ser humano en tanto que histórico y en contraposición con una supuesta «primera naturaleza». A diferencia de Sócrates Nietzsche orienta su vista a lo histórico, a las costumbres volubles de los hombres y sus comunidades en detrimento de una inmóvil construcción ontológica. Subyace tácitamente a la negación de la «primera naturaleza» el rechazo de la pretensión de aprehender definitiva y categóricamente la esencia metafísica humana; suficiente para una filosofía hermenéutica esta otra, «segunda», cuyas raíces históricas y fisiológicas resultan más cómodas para quien afirma hallar cobijo en la pluralidad y en la ausencia de verdades últimas. No es tan importante, sin embargo, identificar cuáles sean estas razones de la «segunda naturaleza». Es más, el propio Nietzsche apenas se molesta en enumerarlas; lo verdaderamente importante es tomar conciencia de las implicaciones del fin de la metafísica: dado que no hay verdades absolutas, cualesquiera sean las razones históricas devendrán del sujeto particular, cuya orientación racional tendrá por fin la procuración y el mantenimiento de las óptimas condiciones de vida.

Para responder satisfactoriamente a Sócrates Nietzsche debe apoyarse en el ser humano en toda su plenitud. Para ello, se valdrá del esquema trascendental kantiano, no sin antes pasarlo por el tamiz de su revisión crítica. Enjuiciar moralmente las acciones en términos generales significaría, entiende Nietzsche, renunciar a los valores de la crítica en favor de la metafísica precrítica²⁰⁹: como hiciera Kant antes que él, el punto de partida en toda valoración es el hombre. Mas hasta aquí llega la similitud con el de Königsberg, ya que el criticista legitimó los juicios –ya morales, ya estéticos,

²⁰⁸ *Ibid.* II, § 103, pág. 542.

²⁰⁹ Nietzsche no puede renunciar a los valores de la crítica kantiana, pues por ella ha comenzado, aunque resulte paradójico tras lo expuesto, la recuperación renacentista de lo humano. La importancia ulterior de la crítica, si no en la propia filosofía kantiana al menos en la surgida en torno a ella, descansa en su valor instrumental. Este rasgo de utilidad es destacado por Foucault: «Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y, al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de crítica, parece que comporta con bastante regularidad, casi siempre, no sólo una exigencia de utilidad, que ella invoca, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente –imperativo más general aún que el de excluir los errores–. Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud» (Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, op. cit., pág. 5).

ya epistemológicos— en las capacidades racionales del sujeto puro de conocimiento. Nietzsche, por contra, comprende que el único recurso disponible es la propia vida, empírica y encarnada, del individuo. Consciente de todas las implicaciones, muchas angustiosas y dolorosas, que arrastran las limitaciones de legitimación de los juicios, el filósofo de Röcken acepta renunciar a la pretensión de universal validez. Ante el fin de la kantiana pretensión de universalidad, Nietzsche ofrece «‘dar estilo’ al propio carácter»²¹⁰, «porque una sola cosa es necesaria: que el hombre *alcance* a estar conforme consigo»²¹¹. Y por supuesto, la exhortación de un trascendentalismo crítico sólo es posible desde el filosofar histórico. Filosofar desde la historia significa en primer lugar que «el hombre ha devenido»²¹² y, después, tomar conciencia de ello.

Con todo, la pregunta nietzscheana es la de la mejor forma de vida, pues si hay algo en la crítica, como dice Foucault, relativo a la virtud, Nietzsche, un humanista decimonónico, no persigue otra cosa que la virtud; aquella que hizo del ser humano centro creador del mundo.

²¹⁰ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, § 290, *op. cit.*, pág. 834.

²¹¹ *Ibid.* pág. 835.

²¹² Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano I*, I, § 2, *op. cit.*, pág. 44.

CONCLUSIONES

Lejos de las olvidadas críticas de «irracionalista» el rigor filosófico de la figura de Nietzsche quedó meritoriamente probado durante el pasado siglo. Hemos querido ahondar en dicha memoria vindicativa para ofrecer un retrato donde éste se presenta como un hijo de la modernidad que a ella debe toda su reflexión. Para esto hemos tenido que mostrar que no es, como en algunos círculos se ha intentado sostener, un enemigo inmisericorde de la modernidad, sino un apologeta de la misma.

Hemos mostrado cómo el proyecto de la modernidad inspira las incursiones filosóficas de nuestro autor; hemos advertido que el programa de máximas de la crítica incisiva de Nietzsche ha surgido del espíritu indómito de los primeros años modernos, cuando Descartes perfilaba un escepticismo metodológico que cuestionaba la tradición recibida, hasta entonces insuperable.

Sin embargo, este carácter programático se perdió en la propia filosofía cartesiana, obsesionada con la conquista de una certeza dadora de un sustento infalible impropio del orden del mundo. A lo largo de las primeras páginas presentamos consecuentemente esta tergiversación para, a continuación rastrear cómo esta errónea desviación se filtró entre las grandes figuras de esta época del pensamiento. Los resultados: una tradición viciada que perdió de vista, cegada por una renovada metafísica cartesiana –de ascendencia platónica–, las aspiraciones emancipadoras del empeño moderno. De suerte que la civilización occidental dejó escapar las posibilidades de una episteme ceñida al empírico mundo que los fenómenos conformaban.

La clave que hemos seguido para explicar esta pérdida del sentido moderno original la hemos situado en la identificación de la «razón» con la «racionalidad». Hemos prestado atención al impacto del método científico baconiano, por el cual la razón se vería tan perversamente reducida ante las exigencias instrumentalistas del sentir de tales tiempos. Esto nos ha permitido explicar cómo la propia ciencia moderna no es *moderna*, sino científicista, esto es, fundada sobre presupuestos dogmáticos cuya metodología ha prescindido del autoenjuiciamiento. Comprendiendo, además, que este momento del pensamiento no quedaba encerrado en los márgenes del conocimiento, sino que se proyectaba en una atmósfera de conceptualizaciones morales y políticas, nos hemos detenido seguidamente en esta dimensión.

Nuestra investigación ha venido mediada en todo momento por los textos nietzscheanos, que arrojaron luces sobre lo que debería ser una actitud propiamente crítica. Esta diferencia de caracteres entre el filósofo alemán y sus precedentes nos ha permitido una deconstrucción de la racionalidad de estos siglos, atravesando su prolija ciencia y su moral. Dichas comparaciones han sido trazadas en toda ocasión bajo la hipótesis motivadora del trabajo, a saber, que Nietzsche dista de ser una suerte de primitivista que desprecia la razón; tomándolo como hijo de la modernidad, hemos mantenido la tesis de que su corrosiva crítica es estrictamente moderna, al tiempo que busca reinsertar a la filosofía en la senda que abandonara en los mismos inicios de esta revolución.

En tanto que autor moderno e ilustrado, encontramos en Nietzsche los recursos que caracterizaron este paradigma. El más distintivo fue el criticismo kantiano, el cual celebra y colma de elo-

gios, pues en él se ha situado al hombre como centro de toda valoración. La deuda con Kant termina aquí: si el maestro de Königsberg ha probado que el hombre juega un rol activo en los procesos morales y epistemológicos, es inaceptable que los juicios se subordinen a las entidades metafísicas. Por lo tanto es en este punto donde comienza el núcleo sustantivo de nuestro trabajo, a saber, en la superación de la orientación metafísica, esgrimiendo metodológicamente, sin embargo, «una duda más radical que Descartes» y siendo «más crítico que Kant». En estas premisas se circunscribe la denuncia nietzscheana de la racionalidad cientificista moderna.

La superación de Kant por Nietzsche es, por tanto, la realización última del criticismo, es la crítica de los supuestos tácitos. En ello consiste la verdadera crítica filosófica. Su primer hito ha de ser el primero de los axiomas ciegamente asumidos por la modernidad filosófica: la crítica del sujeto. De este modo Nietzsche pone en duda la existencia de algo que piense, fundamento de la tradición.

Kant hizo del hombre centro de toda valoración. De manera que ser más crítico que Kant significó ser realmente crítico; Nietzsche extrapoló la reflexividad del juicio crítico a la crítica misma. Esta estrategia diferenció a nuestro autor de la modernidad filosófica, ya que entiende que la crítica de la razón debería terminar en una crítica de la racionalidad científica. Rasgo que no encontramos en el criticismo kantiano. Al insertar la crítica en un horizonte hermenéutico sacó Nietzsche a la luz algunos de los prejuicios capitales e ilusiones de la modernidad, como el autoconocimiento basado en la transparencia del *cogito*. En síntesis, el filólogo alemán nos insta a cuestionar nuestros presupuestos fundamentales.

Desarticuladas las claves esenciales del conocimiento cultivado durante la modernidad, propondrá el conocimiento trágico, el cual toma a la vida como fundamento, como medio para emancipar a la razón de los fantasmas metafísicos. Así, la «muerte de Dios» significará el fin de la influencia de los ídolos de la historia occidental.

Una vez hubimos diseccionado la racionalidad cientificista moderna, tratamos sus disciplinas. La historia se nos presentó como el vehículo fundamental para comprender el carácter crítico, y así, moderno de Nietzsche. La pensó desde los límites definitorios de la esencia humana: la finitud y la contingencia. Así pudimos introducirla en el halo hermenéutico para repensarla como un relato humano, acabando con las pretensiones historicistas de la objetividad científica. La realización última del criticismo nos mostró que la historia sería tan sólo un relato; sujeta a las valoraciones de los distintos juicios. Y esta reconducción del talante histórico nos introdujo en *El nacimiento de la tragedia*, cuyo imperativo de deponer la historia al servicio de la vida —y no de la ciencia— impregnaría todo su pensamiento.

La reflexión histórica fue una puerta en nuestro trabajo hacia las siguientes consideraciones, en torno a la moral. Pudimos llegar a éstas porque el criticismo nietzscheano, que ha bañado de tintes hermenéuticos la existencia, ha convertido al hombre en autor del pasado y del presente, así como depositario de las condiciones del futuro. Y en la medida en que es creador de su historia lo será de sus instituciones. Entre ellas, la moral.

Inmediatamente después del enjuiciamiento de la racionalidad moderna, esto es, la crítica de la crítica de la razón, se abre el universo moral nietzscheano, cuyo rasgo esencial es el perspectivismo. Denostada la objetividad, agotada la empresa de búsqueda de un inquebrantable y sólido fundamento, el filólogo alemán concluye consecuentemente que el sustento de la modernidad no puede ser sino un valor opuesto a lo hasta entonces pretendido, un principio liviano y *líquido* que responda a la esencial constitución de la especie humana, o sea, la finitud de una vida sin más sentido que el que pueda otorgarle el sujeto viviente. La relación con el mundo deja, pues, de advertirse en términos objetivistas; la existencia se comprende como un juego de voluntades, cada una dueña de su propio y específico valor significativo, que se interrelacionan y luchan entre sí por afirmarse.

La tarea de desfundamentación, por tanto, se antoja una necesidad no ya sólo teórica, sino, más bien, moral para consumir la ambición moderna de reivindicar un nuevo sujeto que al estar anclado en una contingencia esencial, carece de un sentido escatológicamente trazado y que, por ello mismo, es el dueño irremediable de un proyecto de existencia a la que él mismo ha de conceder su sentido como clave de emancipación de los antiguos ídolos que a lo largo de toda la historia humana han constreñido la creatividad subjetiva.

Contra la moral metafísica Nietzsche ejercerá las funciones de genealogista; sólo la genealogía puede desenmascarar los fantasmas que han inventado una imagen inhumana de la ética. Extraído el concepto de «Dios» del horizonte *práctico*, el sujeto recupera la responsabilidad de su existencia. La existencia reapropiada se inserta en la historia de la humanidad, la cual se ha articulado sobre una serie de reglas y prescripciones de valor que han discurrido a lo largo de la cultura.

Tuvimos entonces que detenernos en la difícil cuestión de la crítica de la cultura; el crítico de la cultura no la niega ni rechaza, sino que la pasa por el tamiz del criticismo y la descubre como un producto humano que, como tal, se ha de subordinar a la vida. Tras profundizar en la meditación que de la cultura hizo Nietzsche, se nos mostró que ésta había constituido durante todo el proceso de socialización europeo una conciencia social compartida que determinó las pesquisas morales de las generaciones modernas. Los valores de este proceso de socialización devinieron creencias que interiorizaron los hombres occidentales estableciendo dogmáticamente los criterios morales de «bueno» y «malo». Y así tomó forma lo que llamamos «cultura occidental».

Los fundamentos filosóficos de Nietzsche, paradigmáticamente recogidos en el párrafo 108 de *Más allá del bien y del mal*, guiaron nuestra exposición de la crítica de la cultura, de la cual concluimos que la tradición moral de Occidente no era indubitable y sagrada, sino contingente, fruto del azar. Dado que los valores tienen un origen humano, es necesaria una absoluta reformulación de los mismos para acabar con el carácter metafísico que hasta entonces ostentaban. Y así llegamos a la transvaloración.

Nos hemos esforzado en ofrecer una concatenación temática en la que alcanzamos la transvaloración desde las premisas hermenéuticas y su crítica de la cultura. De modo que se nos presentó como un acontecimiento de la propia historia de Occidente. Una vez tuvo lugar el colapso de la metafísica Nietzsche pudo completar su denuncia del desdoblamiento del mundo para devolver a la vi-

da su valor intrínseco y dignificarla: el sentido de la tierra. La transvaloración apuntará a la renovación de la conciencia que de sí mismo tenía el hombre.

La transvaloración implica pensar al sujeto desde categorías que no descansan en la verdad, sino en sí mismo. El individuo resultante de la transvaloración se adueña del mundo y lo interpreta valiéndose de su voluntad de poder, la cual por primera vez se «enseñorea» de una dimensión no metafísica. Así consideramos oportuno dedicar parte de nuestro estudio a la conceptualización del nuevo sujeto, abierto a la voluntad de poder. La transvaloración le devuelve la conciencia de sí mismo y de su propia existencia, encarnada. Esta revolución moral abriría las puertas al superhombre.

Precisamente el superhombre nos ha llevado a la pregunta última de nuestro trabajo: ¿cuál es la vocación de Nietzsche? Hemos entendido que su motivación fue responder a la clásica cuestión del mundo griego sobre la posibilidad de la *vida buena*. Tras todas nuestras páginas, convinimos en afirmar que las condiciones de una vida virtuosa para el filósofo del superhombre pasaban por un principio de absoluta individuación, entendiendo por tal una conciencia autónoma –¿acaso no es esta exigencia típicamente moderna?– emancipada del gregarismo cultural de la tradición de Occidente; vida que, a su vez, debe ser convenientemente inscrita en la historia, lo que la depuraría de directrices y normatividades objetivas; y, finalmente, dada la gratuidad azarosa de los valores, todo juicio relativo a ellos deberá ser tomado desde la perspectiva del artista, ya que, como señalara en *El nacimiento de la tragedia*, el único mandamiento es servir a la vida. Servir a la vida, con todo, no será otra cosa que investir al sujeto moderno de plena experiencia de sí mismo.

Cerramos este apartado destacando sumariamente que en el presente trabajo intentamos mostrar que la deconstrucción de la racionalidad moderna gravitó sustancialmente sobre la faceta científicista de la misma. La descomposición del abismo entre la verdad y la certeza que se alcanzaba en las matemáticas impregnó las conciencias europeas; la impronta racionalista cartesiana constituyó la arrogante ilusión de una relación objetiva con la realidad que, como vio Nietzsche, inspiró los más inflexibles, herméticos y asfixiantes sistemas filosóficos. La crítica de la ciencia fue, pues, el intento por sacar al ser humano de este horizonte estrecho de definiciones analíticas que trazaban te(le)ológicamente el devenir para, en su lugar, arrojarlo en la inmensidad de uno nuevo, *inocente*. A partir de la refutación de la idea de la racionalidad científicista como faro único desde el cual situarse ante el mundo, se llegó a una revisión de la historia que eliminó la *hermenéutica cristiana* según la cual el acontecimiento histórico estaba transversalmente trazado por un designio de verdad. Con todo, Nietzsche terminaría escrutando cada dominio del pensamiento moderno para, desde los mismos principios de la modernidad, recuperar el prisma rejuvenecedor de este periplo del pensamiento y, así, conceder al sujeto occidental la redención que se le prometió desde el cataclismo que significó el final de la mentalidad metafísica.

En su plan por reivindicar la modernidad, el de Röcken trató de extirpar las pretensiones aún teológicas de las que estaba grávida la racionalidad epocal, que empujaban a los pensadores a consagrarse en la tarea de ofrecer una definitiva lectura objetivista de la realidad. La genealogía fue el vehículo por medio del cual habló el criticismo nietzscheano, que había superado ya el kantiano en

la medida en que aquél se inscribió estrictamente dentro de las coordenadas de finitud, contingencia y necesidad que subrayó la modernidad en su albor.

La Modernidad es un relato inacabado si entendemos que el colapso que aconteció en el oca-so del XIX no fue tanto el del sueño moderno de emancipación cuanto el de una racionalidad objeti- vista que trató de matematizar el mundo para identificar cartesianamente en él la verdad y la certe- za. La posición del filósofo de Röcken no es sino el proyecto de recuperación de la modernidad ins- cribiéndola, quizá por vez primera, dentro de las lindes de finitud y continencia del género humano. La muerte de Dios no implica caer en la indigencia de un momento apático, sino aceptar la esencial carencia de sentido más allá de la voluntad artística –estética– humana que confiere significados. Significados, no obstante, humanos, *demasiado humanos*.

Al término de nuestro proyecto, podemos extraer una valoración satisfactoria del mismo en tanto que creemos haber satisfecho nuestra motivación inicial. Tras lo expuesto, confesamos sen- tirnos cómodos en la idea de que Nietzsche fue un pensador moderno, más aún, ilustrado porque se atrevió a ser moderno, esto es, a filtrar la filosofía crítica por aquellas parcelas del dominio filosófi- co que habían sido inexpugnables para sus predecesores. El valor de su denuncia es doble: reivindi- car para la modernidad el riguroso cumplimiento de su programa de máximas, mas también estriba en su carácter intempestivo, es decir, en su validez más allá de su tiempo.

Un hombre que, tan inteligente como humildemente, intenta imponer la no verdad con buena intención entre creencias encontradas es infinitamente más valioso que cualquier otro hombre, que defienda la mejor y más noble verdad con prejuicios, desacreditando a sus enemigos de forma vulgar.

[...] Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: «¡Elige!», yo caería, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: «¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es única- mente para ti!»²¹³.

Estas ardientes palabras, que bien podrían estar firmadas por Nietzsche, fueron defendidas por Lessing. Como vemos, el filósofo sajón esgrime valerosamente el concepto de «no verdad» co- mo auténtico principio filosófico. Este espíritu reacio al inmovilismo de los valores compondría me- dio siglo después, el primer impulso de Nietzsche. ¿Cómo no sería entonces Nietzsche moderno?

Es justo también indicar que las incógnitas que suscitaron nuestro trabajo no se han visto to- das ellas resueltas. La profunda pregunta que suscita Vattimo requiere, sin duda, de un análisis más meticuloso y complejo que el aquí expuesto. Las posibilidades de un fundamento último para la éti- ca nietzscheana, cuyas bases son hermenéuticas, traza una línea de investigación que recoge el testi- go del presente texto para continuarlo en un proyecto de mayor envergadura, como sería nuestra posible tesis doctoral. Ésta explotaría la influencia de los primeros momentos de la modernidad, que fue el Renacimiento, para configurar el plan nietzscheano con arreglo a un proyecto de armónica convivencia para la humanidad una vez ésta haya recuperado la significación de su propia existen- cia.

²¹³ Lessing, G. E., «Acerca de la verdad», trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, en *¿Qué es Ilustración?*, Agapito Maestre (ed.), Madrid, Tecnos, 2009, pp. 67-68.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Nietzsche

Nietzsche, F., *Homero y la filología clásica*, trad. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.

— *El Anticristo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

— *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2007.

— *Ecce homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

— *Fragmentos póstumos II*, trad. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008.

— *Fragmentos póstumos IV*, trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008.

— *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

— *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

— *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

— *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

— *Fragmentos póstumos I*, trad. de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2010.

— *Fragmentos póstumos III*, trad. de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 2010.

— *Correspondencia V*, trad. de Juan Luis Vermal, Madrid, Trotta, 2011.

— *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

— *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en *Nietzsche. Obras completas I*, Madrid, Tecnos, 2011.

— «La teleología a partir de Kant», en *Nietzsche. Obras completas I*, Madrid, Tecnos, 2011.

— *Correspondencia VI*, trad. de Joan B. Llinares, Madrid, Trotta, 2012.

— *Humano, demasiado humano I*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2013.

— *Aurora*, en *Nietzsche. Obras completas III*, Madrid, Tecnos, 2014.

— *La gaya ciencia*, trad. de Juan Luis Vernal, en *Nietzsche. Obras completas III*, Madrid, Tecnos, 2014.

Bibliografía secundaria

Aristóteles, *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

Bauman, Z., *Modernidad líquida*, trad. de Mirta Rosenberg, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2013.

Bury, J., *La idea del progreso*, trad. de Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Cano, G., *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

Colli, G., *Introducción a Nietzsche*, trad. de Romeo Medina, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Darwin, C., *El origen de las especies por medio de la selección natural*, trad. de Antonio de Zulueta, Madrid, Los libros de la Catarata, 2009

— *El origen del hombre*, trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica, 2009.

Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2013.

Ferraris, M., *Nietzsche y el nihilismo*, trad. de Carolina del Olmo y César Rendueles, Madrid, Akal, 2000.

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Frey, H., *Nietzsche, Eros y Occidente*, México D. F., Porrúa Libros, 2005.

— *En el nombre de Dionysos*, México D.F., Siglo XXI Editores, 2013.

Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2006.

— *Sobre la Ilustración*, trad. de Eduardo Bello, Madrid, Tecnos, 2007.

— *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2008.

— *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 2010.

— *Una lectura de Kant*, trad. de Ariel Dilon, Madrid, Siglo XXI de España, 2010.

— *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México D. F., Siglo XXI Editores, 2010.

— *Vigilar y castigar*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Gadamer, H.-G., *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 2007.

— *Verdad y método*, trad. de Ana Aguad Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2012.

Gentili, C., *Nietzsche*, trad. de Beatriz Rabadán y José Luis Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Givone, S., *Voz y disidencia. La configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos XIX y XX*, trad. de Carolina del Olmo y César Rendueles, Madrid, Akal, 2001.

Guyau, J.- M., *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*, trad. de Juan Supiot Ripoll, Oviedo, KRK, 2013.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz, 2013.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2012.

— *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, 2013.

Hobbes, T., *Leviatán*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Holbach, *Sistema de la naturaleza*, trad. de Nerina Bacerín, José Manuel Bermudo, Miguel Estapé y Alín Salom, Pamplona, Laetoli, 2008.

Horkheimer, M. y Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2009.

Löwith, K., *El hombre en el centro de la historia*, trad. de Adán Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.

— *Historia del mundo y salvación*, trad. de Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

— *Antropología en sentido pragmático*, trad. de Mario Caimi, Buenos Aires, Losada, 2009.

— *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, trad. de Roberto R. Aramayo, en *¿Qué es la Ilustración?*, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

— *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, en *Kant I*, Madrid, Gredos, 2010.

— *Crítica del juicio*, trad. de Manuel García Morente, en *Kant II*, Madrid, Gredos, 2010.

Kuhn, T., *La revolución copernicana*, trad. de Domènec Bergadà, Barcelona, Ariel, 2009.

Lessing, G. E., «Acerca de la verdad», trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, en *¿Qué es Ilustración?*, Agapito Maestre (ed.), Madrid, Tecnos, 2009.

Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Madrid, Katz Editores, 2008

Mirandola, G. P., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad de. Pedro J. Quetglas, Barcelona, PPU, 2002

Onfray, M., *El cristianismo hedonista*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2010.

— *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, trad. de Horacio Pons, Madrid, Taurus, 2011.

Pascal, *Pensamientos*, trad. de Carlos R. de Dampierre, en *Pascal*, Madrid, Gredos, 2012.

Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de Armando Suárez, México, Siglo XXI, 1970.

Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells Puchades, Barcelona, Tusquets, 2008.

— *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2009.

— *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2012.

Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2009.

— *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2010.

Savater, F., «El pesimismo ilustrado», en Vattimo, G. (ed.), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2011.

Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Spinoza, B., *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002.

— *Nihilismo y emancipación*, trad. de Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2004.

— *El fin de la modernidad*, trad. de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 2007.

— «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?», en Vattimo, G. (ed.), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2011.

— *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, Barcelona, RBA libros, 2012

— *De la realidad*, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2013.

Weber, M., *Economía y sociedad*, trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, y José Ferrater Mora, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2002.