



Nietzsche: Aurora

Santiago Lario Ladrón

9684sll@comb.es

La reseña que *Ecce Homo* le dedica a este libro se inicia así: “Con este libro empieza mi campaña contra la *moral*.” Como proclaman entre otros G. Morel [“De hecho esta campaña está ya comenzada o preparada por sus escritos anteriores” (*Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1985, p. 105)] y M. Morey [“Aunque ello no es enteramente cierto, en la medida en que sus textos inmediatamente anteriores ya avanzaban en esa dirección, la verdad es que la problemática aquí se precisa y radicaliza considerablemente - progresando en el sentido que más tarde se acogerá bajo la consigna de la *transvaloración de todos los valores*. A pesar de que las posibilidades de lectura que ofrece son múltiples, uno de los principales hilos rojos del texto viene constituido por la crítica a las caracterizaciones más celebradas de la esencia de lo moral: la compasión (Schopenhauer), la utilidad (Spencer), el deber (Kant), son así fustigados en sus múltiples facetas a lo largo del libro” (M. Morey, *F. Nietzsche, una biografía*, Barcelona, E. Archipiélago, 1993, p. 63)] eso sólo es una verdad a medias, pues *Humano, demasiado humano* ya presentaba multitud de fragmentos dedicados a esa labor.

¿Qué busca Nietzsche con esa campaña? Sea lo que sea no es fácil de aclarar porque, como confiesa el mismo Nietzsche, ahora actúa como un subterráneo que practica una labor de zapa: “¿No parece que le guía alguna fe, que le repara un consuelo? ¿Qué tal vez quiera tener su propia y prolongada tiniebla, su lado incomprensible, su oculto retiro, su enigma, porque sabe que todo lo demás también tendrá su propio mañana, su propia redención, su propia *aurora*?” (*Aurora*, Prólogo, 1).

De ahí que su prosa haya perdido claridad y esté llena de enigmáticas reticencias: “Se tiene precisamente su camino *para sí*- y, justo es, su amargura, su disgusto ocasional en ese “para sí”, que incluyen, por ejemplo, saber que ni siquiera los amigos podrán adivinar dónde se está, adónde se va, que algunas veces se preguntarán “¿cómo?, ¿pero es que va a alguna parte?”, “¿acaso tiene aún un camino?” (Ibid, 2).

Para adivinar hacia donde van sus inquietudes, tal vez sea conveniente escuchar algunas de sus reflexiones de esta época que, aunque no completamente sinceras (ocultan que él ya se ha decidido por una meta y por lo tanto por una determinada “manera de obrar”), desvelan la relación que para él hay entre las distintas morales y la potenciación selectiva de diversos aspectos y formas de “vida”: “¿Cómo debemos obrar? ¿De modo que sea el individuo aislado el que subsista lo posible? ¿O que sea la raza la que subsiste? ¿U otra raza? (moralidad de los animales) (no perdamos de vista que va a ser por esta última por la que se va a decantar, de manera cada vez más ostensible, a lo largo de su obra) ¿O de manera que lo que subsista sea la vida en general? ¿O de modo que subsistan las especies superiores de la vida? Los intereses de estas diferentes esferas divergen. Además, ¿qué es eso de las especies superiores? ¿Qué es lo determinante: superioridad intelectual, la bondad, o la fuerza? Sobre estos criterios generales de acción, no ha

habido jamás meditación, ni mucho menos acuerdo.”(Nietzsche, *Oeuvres philosophiques completes*, Gallimard, 1980, tome IV, 1 (4)).

Puesto que por ahora aún no quiere tomar explícitamente partido, se limitará a resumir de manera magistral las directrices de la que será su labor a lo largo de éste libro y del siguiente: “mantener la mayor diversidad posible de condiciones de existencia humana y no uniformizar a los hombres con un código moral -he ahí el medio más general de preparar la casualidad más favorable. -Hasta el presente la humanidad no se ha propuesto ningún fin que quiera alcanzar globalmente- acaso eso llegue un día. *Mientras tanto*, como ese fin falta, no es posible identificar los medios. *Mientras esperamos*, es preciso conseguir la mayor cantidad posible de individuos que disfruten de un bienestar individual - y como los dos hechos se condicionan mutuamente- de uno más general” [Ibid, 1(67)]. Y me gustaría llamar la atención sobre esos *mientras tanto* y *mientras esperamos* (las cursivas son mías) que indican claramente que, esa aparente postura amoral que va a adoptar, y que a tantos comentaristas ha conseguido engañar, es una estrategia provisional a la espera de que llegue el momento de lanzar la propuesta que, aunque por ahora no se atreva a hacerla pública, ya lleva en cartera.

Puesto que la moral que más “uniformiza” el mundo occidental es la cristiana (y de paso, aunque no lo proclame abiertamente, la más contraria a la suya) dedica la mayor parte del primer apartado a la lucha contra esa religión (*Aurora*, 53-96) y su moral, con especial atención a las que estima las “virtudes” más odiosas y nefastas: el altruismo y la compasión. Y es de admirar la multiplicidad de ángulos con que las ataca; como un hábil comprador, empeñado en convencernos de que la joya que tenemos en las manos vale bastante menos de lo que pensábamos, las coge entre sus dedos y les va dando vueltas con rebuscada morosidad, intentando en cada giro hacer ostensibles nuevos defectos (a veces imaginarios o al menos discutibles). Y ante nuestros ojos desfila la moral como costumbre (Ibid, 9), crueldad (Ibid, 18, 30), instinto animal (Ibid, 26) o degenerado (Ibid, 38), huída a mundos imaginarios (Ibid, 33), o como apoyo a la vida contemplativa (Ibid, 41, 42).

Un muestrario de denuestos que no se agota en este apartado sino que continuará en el siguiente; y no perdamos ni una palabra de algunos fragmentos merecedores de su jactancia cuando proclamaba que, algunos de sus aforismos, compendiaban en una frase lo que para otros autores exigía todo un libro. Así el 106 deja entrever que cada moral es un medio para conseguir un fin determinado: “Por doquier se oye definir el objetivo de la moral aproximadamente como la conservación y promoción de la humanidad; pero eso significa querer tener una fórmula y nada más. Conservación, ¿para qué?... promoción, ¿hacia dónde?”. Y en el 108 plantea la posibilidad de que si la humanidad pudiera ponerse de acuerdo sobre ese hipotético “hacia dónde” estaría autorizada para dictar unas leyes morales: “Sólo si la humanidad tuviese un fin reconocido, generalmente podría proponerse “así y así debe actuarse”; por el momento no existe tal fin”.

Una pose sigilosa que no esconde su radical antagonismo contra el cristianismo y, aunque se mueva con exquisito cuidado, deja trascender su simpatía por una doctrina dura, egoísta, individualista y cruel cuando haga falta: “la moral es un esfuerzo por reforzar lo colectivo a expensas del individuo (Ibid, 132)”; “la compasión “es un afecto *dañino*. Propaga el sufrimiento en el mundo.” (Ibid, 134); “conceder compasión es tanto como despreciar: no se desea ver sufrir a un ser despreciable.” (Ibid, 135); “observar y aceptar las vivencias de los demás como si fueran las nuestras- la exigencia de una filosofía de la compasión-, nos haría sucumbir, y en muy poco tiempo.” (Ibid, 137); “suponiendo que el instinto del apego y el desvelo por otros fuera el doble de intenso de lo que es, no se podría soportar la vida sobre la tierra.” (Ibid, 143); “no es esencial que cada uno haga lo que todos hacen y han hecho

siempre [...] las pequeñas acciones divergentes son mucho más valiosas.” (Ibid, 149; este aforismo inicia el tercer libro)

Destina buena parte de los aforismos del segundo apartado (Ibid, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 129 y 130), y muchos del quinto (Ibid, 426, 469, 474, 483, 507, 539, 542, 543, 544 y 553), a su pelea contra la metafísica y sucesivamente va poniendo en duda la posibilidad de objetividad, el concepto de sujeto, la relación causa – efecto, la teleología en la naturaleza, la razón, la voluntad, la libertad, las motivaciones, la dialéctica, el yo y lo verdadero. Disparos sueltos, insuficientes para sistematizar una nueva doctrina, pero capaces de minar la confianza en nuestra capacidad de razonar y buscar la “verdad”. Y eso ya le basta porque, una vez conseguido, habrá dejado sin fundamento el substrato teórico y filosófico en el que se apoyan todas las morales, y sólo nos quedará refugiarnos en los condicionamientos instintivos y naturales que son precisamente los presupuestos en los que se apoya la “suya”: “*Mi TAREA: sublimar todos los instintos de suerte que la percepción de elementos extraños vaya muy lejos acompañándose de disfrute: sublimar tan fuertemente el instinto de lealtad hacia uno mismo [ahí tenemos la justificación de uno de los leitmotiv de Nietzsche que más ha dado que hablar, pero del que se omite cualquier posible parentesco con la biología; y sin embargo, esa exigencia de lealtad hacia uno mismo, o sea de dejar aflorar lo que cada uno lleva dentro de sí (y no olvidemos que Nietzsche está hablando de instintos), es una condición imprescindible para la evolución: confrontar nuestros atributos con los de los demás, y dejar que la selección natural dicte sentencia], de justicia hacia las cosas, que la alegría que procura supere en valor las otras clases de placeres, y si hace falta, estos le sean sacrificados en todo o en parte*” (Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1980, tome IV, 6 (67)).

Nietzsche destaca el contenido del quinto apartado - “Lee especialmente el quinto libro, escribe él a su hermana, donde muchas cosas están escritas entre líneas” (Morel, op. cit. p. 107) - en el que, como acabamos de ver, encontramos muchos aforismos dedicados a impugnar la fe en la verdad, el conocimiento o la misma filosofía. Entreverados con ellos, otra vez se halla algún canto a la prudencia en el decir, e incluso al arte de engañar: “¿No os habéis encontrado nunca a esas personas que reprimen y oprimen su corazón embelesado y prefieren quedarse mudos a perder el pudor de la medida? ¿Y tampoco os habéis encontrado aún con esas personas incómodas y a menudo bonachonas que no quieren ser reconocidos y que andan siempre borrando sus huellas de pisadas en la arena, que son engañadores de los demás y de sí mismos, para permanecer ocultos?” (*Aurora*, 527); “¿Hay algún estado más platórico de unción que el embarazo? ¡Todo cuanto se hace se hace con la creencia **solapada** de que de algún modo beneficiará el ser naciente que llevamos dentro; [...] Lo que aquí crece es algo mayor que nosotros” es nuestra **más secreta** esperanza: a él le arreglamos todo para que venga al mundo prósperamente: no sólo todo lo útil, sino también las amabilidades y las coronas de nuestra alma. ¡*En esta consagración* hay que vivir; ¡Puede vivirse; Y si lo esperado es una idea, un hecho, para toda consumación especial no tenemos otra relación que la del embarazo y tenemos que aventar los arrogantes discursos del “querer” y del “crear”. Éste es el auténtico egoísmo idealista...” (Ibid, 552; las negritas son mías).

Todo induce a pensar que por estas fechas Nietzsche lleva en mente muchas más cosas de las que confiesa: esta *secreta esperanza* y aquella *aurora* cuya naturaleza quiere guardar para sí con tanto celo, que se siente impelido a encubrir el camino borrando sus propias huellas. Aquí tenemos en ciernes ese futuro educador al que se referirá más tarde: “Un educador no dice nunca lo que piensa, sino sólo lo que piensa de algo relacionado con la utilidad de aquel a quien educa. En esta disimulación no puede ser adivinado; de su maestría depende el que se crea en su sinceridad.” (*Voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981, fragmento 973).

Vuelve a hacer un juicio positivo de los cambios de opinión: “La serpiente que no puede mudar la piel perece. Igual los espíritus a los que se impide mudar sus opiniones; cesan de ser espíritus” (*Aurora*, 573). Y termina con este archiconocido y bellissimo fragmento: “Todas esas osadas aves que vuelan hasta la lejanía, hasta la vastedad, ¡cierto!, en algún punto no podrán seguir avanzando y se acuclillarán sobre un mástil o en un miserable acantilado, ¡y aún estarán agradecidas por ese lamentable refugio! [...] ¡Pero qué me importa eso a mí y a tí! ¡Otras aves volarán más lejos! [...] ¿Y adónde queremos ir? ¿Acaso queremos ir *más allá* del mar? ¿Adónde nos arrastra este poderoso apetito que vale para nosotros más que cualquier pasión? ¿Por qué precisamente en esa dirección, hacia allí donde hasta ahora se han hundido en su ocaso todos los soles de la humanidad? ¿Nos dirá acaso alguien que también nosotros, gobernando hacia poniente esperábamos alcanzar unas Indias, pero que nuestro sino estaba en fracasar en la inmensidad? ¿O qué, hermanos míos? ¿O qué?” (Ibid, 575).

Puesto que cuando nuestras creencias se hacen “demasiado” firmes (condición que tal vez se da en todo comentarista), dejamos de ser “espíritus libres” [“Una convicción es la creencia de estar, acerca de un punto cualquiera del conocimiento, en posesión de la verdad absoluta (*Humano, demasiado humano*, 630)], tendrá que ser el lector aún sin postura, y por tanto más neutral, el que dicte sentencia. Y confío en que le pueda resultar útil este fragmento que voluntariamente he reservado para el final. Las guerras de Nietzsche, sobre todo la que lleva a cabo contra la moral, son tan evidentes, que sólo nos queda por despejar su meta que Nietzsche parece reservar a fechas lejanas: “¿La esencia de lo verdaderamente moral estriba en que captamos visualmente las consecuencias próximas y más inmediatas que nuestras acciones tienen para el prójimo...? Ésa es sólo una moral estrecha y de pequeño burgués, si acaso es una moral. Pero más elevado y libre me parece *ver más allá* de las consecuencias próximas para el prójimo y fomentar, en determinadas circunstancias, fines más alejados, *incluso mediante el sufrimiento del prójimo* [...] ¿por qué no iba a estar permitido sacrificar algunos individuos de las generaciones presentes a las generaciones venideras? (*Aurora*, 146).

Otra vez deja traslucir, con esa voz vacilante que por estas fechas emplea para expresar su pensamiento - y que aquí se refleja en ese circunloquio de “en determinadas circunstancias”- , que su lucha contra la moral, y más concretamente contra la piedad y la compasión, apunta a objetivos lejanos. Es cierto que alude a una elevación del sentimiento de poder: “Nosotros, por el contrario, mediante el sacrificio- en el que estamos incluidos nosotros y *el prójimo*-, elevamos más alto y con más intensidad el sentimiento general del *poder* humano, suponiendo que no consigamos nada más.” Pero me gustaría destacar por una parte esa coletilla final de “suponiendo que no consigamos nada más”, y por otra que, “elevar el sentimiento de poder”, es un efecto bastante inmediato que no podemos incluir por lo tanto entre esos “fines más alejados”.

Nietzsche es consciente de que está haciendo una apuesta de futuro que, en el mejor de los casos, sólo se cumplirá al cabo de miles de años: “Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros. Hay un pensamiento entre ellos que necesita milenios, de hecho, para convertirse en algo” [misiva que acompaña a los tres primeros libros de *La Gaya Ciencia* (que manda como continuación de *Aurora*, aunque al final las conformará como libro independiente) cuando las remite a su amigo Peter Gast para su corrección].

Por estas fechas, ya ha avistado la idea del retorno, y esta frase será interpretada como que esa doctrina es “tan compleja y profunda” que la humanidad necesitará varias generaciones para asimilarla y hacerla suya. Y si alguno encuentra

esa afirmación algo exagerada siempre cabe el recurso de achacarla a esa desmedida afición por las metáforas que, precisamente, va a empezar a partir de ahora.

Para adivinar su meta y su camino, no está de más volver a la crítica que el mismo Nietzsche hace sobre este libro hace en *Ecce Homo*: “El signo decisivo en que se revela que el sacerdote (incluidos los sacerdotes *enmascarados*, los filósofos) se ha enseñoreado de todo, y no sólo de una determinada comunidad religiosa, el signo en que se revela que la moral de la *décadence*, la voluntad de final, se considera como moral *en sí*, es el valor incondicional que en todas partes se concede a lo no-egoísta, y la enemistad que en todas partes se dispensa a lo egoísta [...] Para un fisiólogo tal antítesis de valores no deja ninguna duda. Cuando dentro del organismo el órgano más diminuto deja, aunque sea en medida muy pequeña, de proveer con total seguridad a su autoconservación, a la recuperación de sus fuerzas, a su “egoísmo”, entonces el todo degenera. El fisiólogo exige la *amputación* de la parte degenerada, niega toda solidaridad con lo degenerado, está completamente lejos de sentir compasión por ello [...] Cuando se deja de tomar en serio la autoconservación, el aumento de fuerzas del cuerpo, es *decir*, *de la vida*, cuando de la anemia se hace un ideal, y del desprecio al cuerpo la “salud del alma”, ¿qué es esto más que una *receta* para la *décadence*?” (Nietzsche, *Ecce Homo*, Aurora).

Estos párrafos asocian la apuesta de la moral cristiana por los valores no-egoístas, con la *décadence* de la vida porque, en lugar de preocuparse por el “cuerpo”, lo desprecia en aras a una ilusoria “salud del alma”. Y explican claramente el por qué de una rotunda postura moral, clave para entender el resto de su pensamiento que, sin embargo, ha sido mayoritariamente pasada por alto o minusvalorada a favor del eterno retorno, la voluntad de poder, el arte o incluso un especial sentido histórico.

Fink, uno de los más reputados valedores del eterno retorno, afronta así la crítica de este libro: “la filosofía de la mañana, que se expresa en los singulares escritos de Nietzsche que hemos presentado como segunda fase de su evolución, es decir, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, es una filosofía extraña que tiene sus secretos ocultos en los que no es fácil penetrar con la mirada.” (*La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 61). Y pese a reconocer que Nietzsche “se sirve con frecuencia de una argumentación insoportablemente baja y rastrera”, acabará por restar importancia a su catecismo moral, para poner el acento en la vertiente filosófica y en especial en el eterno retorno: “no debemos dejarnos engañar por el tono agresivo de su estilo ni tomar demasiado a la letra sus consignas guerreras, pues en la lucha le gusta la expresión tosca, la grosería, el porrazo y la flecha envenenada: Nietzsche lucha como un sofista y es, a la vez, un filósofo.” (Ibid, p. 64). Y puesto que a ese tema, sobre todo en lo que tenga que ver con el concepto del superhombre, he dedicado otros trabajos (el lector interesado puede ojear “Zaratustra: el mito del superhombre filosófico” o “Estampas de Nietzsche. El “Superhombre” de Heidegger”, colgados en este mismo portal), aquí me abstendré por completo.

Para M. Montinari “la idea del “eterno retorno de lo mismo” es el acontecimiento culminante” (Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona, Salamandra, 2003, p. 108). Y describe Aurora como “un himno a la pasión del conocimiento” (Ibid, p. 97); aunque no deja de reconocer que es una pasión un tanto especial: “Ahora bien, esta pasión lleva en su interior el germen de la muerte, del fin, es la aversión hacia la vida feliz de la barbarie inconsciente. En un fragmento de finales de 1880 puede leerse: “Sí, ¡esta pasión es nuestra ruina! Pero éste no es un argumento válido en su contra” (NF, 7[171])” (op. cit. p. 103).

Y efectivamente la pasión que muestra, tanto el fragmento 429, como el 45, (alguno de los aforismos que Montinari menciona) no deja de ser un tanto enigmática. El uno (muy en consonancia con el estilo que le gusta emplear por estas fechas) se limita a lanzar una interrogación para que el lector cavile sobre ella: ¿Por qué

tememos y odiamos un posible retorno a la barbarie? (*Aurora*, 429). Mientras que el otro es una exaltación del espíritu de sacrificio y, aunque mencione el conocimiento de la verdad como uno de sus fines, nos deja en la duda acerca de cual pueda ser la naturaleza de un conocimiento capaz de inducir a la humanidad a su propio holocausto: “Pero, por ahora, nunca se ha formulado aún el problema de hasta que punto la humanidad es capaz de dar como un todo los pasos para exigir el conocimiento; por no hablar de qué instinto de conocimiento podría la humanidad desarrollar hasta tal punto de ofrecerse ella misma en holocausto, para morir con la luz de una sabiduría anticipatoria en los ojos” (Ibid, 45). Porque lo único que haría admisible ese voluntario sacrificio sería dar paso a “algo” muy especial, y estoy seguro de que cada lector va a encontrar la esencia de ese “algo” en eventualidades muy distintas.

Montinari se deja llevar por la simpatía de algún aforismo por *los espíritus libres* [“las convicciones son peores enemigas de la verdad que la mentira” (*Humano, demasiado humano*, 483)], para afirmar con rotundidad que “Nietzsche no tenía ninguna convicción, ningún proyecto reformador que imponer a sus contemporáneos; no quería echarle un sermón a su propia época” (op. cit, p. 98), y que “en Nietzsche el conocimiento filosófico deja de estar al servicio de la moral” (op.cit.p.99), unas aseveraciones bastante arriesgadas [Nietzsche pugna por llevar a cabo el *proyecto reformador* más radical que ha concebido la mente humana (incluso sus incursiones filosóficas van en su mayoría destinadas a ese fin), aunque a veces parezca contentarse con cuartear la confianza en nuestros valores, un paso que estima obligado antes de empezar a proponer los suyos; de ahí su devoción por esos espíritus revolucionarios y rebeldes: “Llamamos espíritu libre **al que piensa de otro modo** de lo que pudiera esperarse de su origen, de sus relaciones, de su situación y de su empleo o de las opiniones reinantes en su tiempo” (*Humano, demasiado humano*, 225)] que el mismo Montinari no tardará en matizar: “Pero no por ello renuncia a proponer hipótesis de moralidad. En particular, niega que el progreso de la moral consista en el predominio de los instintos altruistas sobre los egoístas y de los juicios universales sobre los individuales. Por el contrario el individuo debe crecer “contra otros individuos” (así entre comillas en el original)” (Montinari, op. cit. p. 101). Hasta llegar más adelante a defender casi lo contrario de lo que empezó afirmando: “El sucesor del filósofo habría debido ser un legislador, y la ambición de Nietzsche, el objetivo de su “transvaloración de todos los valores” era dar a la humanidad una nueva ley” (Ibid, p. 151). Porque no sé hasta que punto, esa “ambición de dar a la humanidad una nueva ley”, o ese objetivo de “transvalorar todos los valores” que ahora le reconoce, se puede conciliar con aquella declaración de que Nietzsche “no tenía ninguna convicción ni ningún proyecto reformador que imponer a los contemporáneos”.

Los partidarios de la voluntad de poder, con Heidegger a la cabeza, también suelen trivializar la moral de Nietzsche. Así, según D. Castrillo y F. J. Martínez, lo único que su inversión de valores pretende es “otorgar confianza a lo prohibido, lo despreciado, lo maldito hasta ahora, como expresión de un sentimiento general de acuerdo y afirmación que más que atacar de forma frontal a la ética se limita a dejarla de lado [...] Frente a las morales de la culpa y la renuncia propone una moral aristocrática centrada como valor esencial en la vida y el cuerpo.” (Nietzsche, *Aurora*, Madrid, Editorial Edaf, 1996, prólogo, p. 16)

Ya tenemos aquí la vida y el cuerpo, pero no nos hagamos ilusiones; y eso que el inicio, desde mi punto de vista, no puede ser más prometedor: “En Nietzsche la concepción del instinto es de inspiración naturalista, lo que le lleva a establecer una oposición entre la *fisis* generadora de instintos fecundos y auténticos y las formas históricas y culturales, que en última instancia, no son sino la progresiva degradación, debilitación, o negación de los instintos naturales. Y el remedio esperado, a lo que en

Nietzsche podría considerarse como una verdadera enfermedad de la Kultur, es una re-valorización de instintos originarios” (Ibid, p. 41).

Hasta aquí hemos llegado en lo que podría considerarse como un reconocimiento de una cierta postura vitalista, pero ahora le toca el turno a la filosofía. Es verdad que “el instinto traduce una potencia creadora y afirmativa”, pero puesto que “el concepto de vida pierde su autonomía para confundirse con la noción misma de voluntad de poder”, al final será esta la que prevalezca. Nietzsche parece luchar a favor de la vida y el cuerpo, pero en realidad, y puesto que eso sólo son los instrumentos en los que se manifiesta la voluntad de poder, es ésta última la que concita toda su adhesión y sus preocupaciones. O sea que esos fines alejados, elevados y libres que Nietzsche estaría dispuesto a fomentar *incluso mediante el sufrimiento del prójimo* sería simplemente ¡acomodar nuestro comportamiento a la voluntad de poder!

No creo que podamos basar el origen de su guerra contra la moral en esa doctrina porque su concepción es posterior y, por lo tanto, mal podemos hacerla responsable de una toma de posiciones que empieza mucho antes. Y me resisto a creer que Nietzsche preconizara una moral tan cruel tan sólo por adecuarla a una doctrina metafísica. Que más adelante moteje la vida como voluntad de poder y en lugar de lanzar sus proclamas a favor de la “vida” o la “selección”, lo haga a favor de esa idea, no cambia sus efectos prácticos, a lo más les infiere un aire de respetabilidad filosófica que le ha reportado cuantiosas prebendas. Porque las normas que dimanen de esa “voluntad de poder” están tan emparentadas con la que ya era “su moral” que no se puede descartar que haya llegado a la una a través de la otra. Y, teniendo en cuenta sus respectivas cronologías, no sería la voluntad de poder la que le obliga a escoger “su moral”, sino ésta la que ha echado mano, como otro nuevo argumento a su favor, de esa teoría filosófica.

Esa es, como ya hemos recalado repetidamente en otros trabajos, la opinión de Habermas. Sentada la oposición entre moral de decadencia y de ascensión, Nietzsche se decanta por esta última, y trata de encontrar apoyos filosóficos como y donde sea: (Sus valores) “reclaman un proyecto filosóficamente fundado de orientaciones del obrar futuro, no proyecciones arbitrarias para una praxis ciega. Nietzsche ha ensayado darnos la fundamentación filosófica de esa transmutación de todos los valores con una teoría de la voluntad de poder y con la hipótesis del eterno retorno de lo mismo.” (Habermans, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche, Madrid, Tecnos, 1994, p. 33).

Nehamas, se decanta por la interpretación artística y literaria. Su conocido libro (*Nietzsche. La vida como literatura*, Madrid, Turner, 2002) no estudia el pensamiento de Nietzsche por obras ni periodos, sino por temas, y así dedica casi íntegramente su capítulo séptimo “Más allá del bien y del mal” a la moral. Contra las posturas menos beligerante de Kaufmann y Dato, Nehamas se enfrenta a las implicaciones que lleva consigo la moral de Nietzsche y tras repasar “algunos de los elementos principales empleados por Nietzsche en su campaña contra la moralidad”, con mención expresa a varios aforismos de *Aurora* (1, 9, 16,18, 24, 38, 57, 103, 218), afronta el que juzga problema principal:

“¿Cuál es el objeto de esta campaña? [...] desde el momento en que Nietzsche empieza a tratar de extraer consecuencias explícitas de estas ideas, y desde el momento en que sus lectores intentan asimilar estas consecuencias, su promesa implícita se esfuma [...] En particular se enfrenta a cuatro graves problemas.

En primer lugar, y como acaso este análisis ya ha puesto lamentablemente de relieve, las ideas de Nietzsche son, para decirlo abruptamente aunque no sin exactitud, *banales* [...] atrocamente *vagas* [...] profundamente *inconsistentes* [...] Finalmente, si Nietzsche, según sus propios términos, rechaza o niega la moralidad y todo cuanto ésta siempre ha sido ¿no resulta *incoherente* su doctrina? (op. cit. p. 262).

Vayamos por partes. Aunque Nietzsche no lo diga de forma franca, es defensor de “una determinada moral” (cosa que en sus últimos libros ya no disimula). Una moral que sucesivamente, y por conveniencias dialécticas, llamará aristocrática, de valientes y nobles (mientras que a las contrarias les aplicará, ¡faltaría más!, los epítetos opuestos), conforme a la voluntad de poder, o aquella que favorece la salud y la vida, y hasta la evolución y la selección. Pero que, ¡joj! la denomine como la denomine, o emplee en su defensa los argumentos que fueren: ¡siempre es la misma!

Es verdad que a veces sus propuestas morales parecen bastante *vagas*, pero sólo porque, para conseguir los fines que desea, no tienen por que ser más concretas. En efecto, si gracias a sus invectivas consiguiera acabar con las reglas morales emanadas de la razón, lo único que quedaría para dirigir nuestra conducta serían esos impulsos e instintos (que Nietzsche defiende a capa y espada) que traerían de nuevo las condiciones ecológicas imprescindibles para volver a poner en marcha la “evolución” y la “selección natural”, y con ellas, ¡la posibilidad de superar la condición humana! Y al que esto le parezca un producto de mi fantasía le ruego que se tome la molestia de releer estos fragmentos: “La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie (*Más allá del bien y del mal*, 4); “La grandeza de un progreso se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre: eso *sería* un progreso (*La genealogía de la moral*, Tratado segundo, 12); “La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección” (*El Anticristo*, 7); “Así suena, en efecto, la doctrina que, a través de la vida, se predica a todo lo que vive: la moral de la evolución” (*La voluntad de poderío*, 125); “El verdadero altruismo exige el sacrificio por el mejoramiento de la especie” (*Ibid*, 245)]

Que esas ideas puedan parecer a alguien *banales* es algo en lo que no voy a entrar; otra cosa es tacharlas de incoherentes por lo menos en cuanto afecta a su contenido, porque desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se decanta por lo que hay en nosotros de más primitivo y próximo a las demás especies (desigualdad, egoísmo, amor a la tierra, dominio de los mejores, predominio de los instintos y pasiones, guerra, fuerza, sojuzgar a los débiles, crueldad, etc), frente a esos componentes cerebrales que nos alejan de ellas (religiosidad, espiritualidad, amor al prójimo, igualdad, solidaridad, compasión, paz, justicia, moral y estado en cuanto síntesis de lo anterior) con tal *coherencia*, que en todo el conjunto de obras publicadas y notas póstumas, no se puede encontrar un solo párrafo que desentone de ese carácter general.

Otra cosa es que cambie la amplitud del público hacia el que se dirige. Y así, mientras Zaratustra lanza un discurso universal (aunque consciente de que sólo llegará a una ínfima parte), su fracaso comercial y de resonancia crítica y académica le hace comprender y asumir que nunca la humanidad, como un todo, lo aceptará y empieza a reservarlo a un sector especial que, al principio, deberá oponerse al resto de manera inmisericorde: “Resulta inevitable una declaración de guerra de los hombres superiores a la masa” (*La voluntad de poderío*, 856); “Existe la necesidad de una doctrina bastante importante para alentar a los fuertes, producir efectos educativos, para paralizar y destruir por otra parte a los cansados del mundo. El aniquilamiento de las razas decadentes” (*Ibid*, 857). Aunque más tarde, ya sea por convicción, ya por conveniencia táctica, parezca aceptar una coexistencia pacífica- “La decadencia misma no es algo contra lo que pudiera lucharse: es absolutamente necesaria y propia de todas las épocas, de todos los pueblos. Lo que se debe combatir con todas las fuerzas es la posible contaminación de las partes sanas del organismo

(Ibid, 41) – e incluso aconseja respetar la mediocridad de la mayoría (Ibid, 885, 886, 888).

Una postura que no escapa a la perspicacia de Nehamas y hace que se sienta justificado para afirmar: “Nietzsche por lo tanto no aboga y ni siquiera prevé un cambio radical en las vidas de la mayoría. Lo último a lo que aspira es a ser un reformador social o un revolucionario” (op. cit, p 267). Y al final, un tanto desconcertado por la que estima como compleja ambivalencia moral de Nietzsche, acabe por hallar la explicación en clave artística: “Estar más allá del bien y del mal equivale a combinar todas las características y cualidades propias, sea cual sea su valor moral tradicional, en un todo coherente y armónico. El pensamiento de Nietzsche se modela, como siempre, en función del concepto que tiene de la literatura y de las artes” [un concepto no siempre tan positivo como Nehamas parece dar a entender; como prueba ahí tenemos el texto de uno de sus fragmentos póstumos de esta época: “carácter mezclado e *impuro* del artista: ambicioso y sin respeto por nada, en furiosa rivalidad con todo lo que tiene prestigio y aun con todo lo que es valioso y estimable, sin escrúpulo sobre la elección de medios, calumniador, pérfido.”(Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1980, tome IV, 4 (66)]. Y Nehamas acaba por resumir así su visión sobre “la moral (o más bien la falta de una determinada moral) de Nietzsche”: “Si interpretamos la exigencia de Nietzsche – ocupar nuestra posición más allá del bien y del mal – en relación con su deseo de que lleguemos a convertirnos en “los poetas de nuestra propia vida” (*La Gaya Ciencia*, 299), acaso entendamos por qué no es posible asociar a su lema ninguna idea ética sustantiva”(op. cit, p. 269).

Jara, otro de los comentaristas de Nietzsche más apasionante y original, también se escabulle en lo que puede de juzgar su moral. Se da cuenta de la importancia que da a la vida, al cuerpo y a los instintos y se separa, clara y rotundamente, de una interpretación no sólo exclusiva, sino incluso esencialmente metafísica: “entre los cuatro grandes temas de la filosofía señalados más arriba (el ser, el conocimiento, la verdad y el bien) el primero de ellos, el del ser, no se encuentra planteado ni desarrollado como tal por Nietzsche a lo largo de su obra. Y esto a pesar del esfuerzo contrario realizado por Heidegger en su interpretación de Nietzsche [...] Lo insatisfactorio de la interpretación heideggeriana reside tanto en hacer girar el pensamiento de Nietzsche en torno a su pretendida preocupación por la pregunta por el ser, en tanto sería su eje central, como al calificativo de metafísico que confiere a su pensamiento” (Jara. *Nietzsche, un pensador póstumo*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 50). Y añade una sospecha que yo también me atreví a plantear en el último trabajo colgado en este mismo portal (“Nietzsche, Heidegger y La Gaya Ciencia”): “Más que conocer a Nietzsche a través de la interpretación de Heidegger, lo que se logra con ella es delimitar mejor el curso del pensamiento del propio Heidegger”.

Un inicio, desde mi punto de vista prometedor, que abandona de inmediato para aventurar la tesis de que, para Nietzsche, los avatares históricos y biográficos son capaces de dejar su huella en nuestro cuerpo (¡ojo! y en el de nuestra descendencia), con lo cual se adentra por los terrenos de un hipotético, escabroso y, muy especial, “sentido histórico”: “Nietzsche entiende la historia como una herramienta crítica del pasado y preparadora del futuro. En su dimensión crítica asume la figura de la genealogía. La genealogía puede actualizar la historia, porque los hechos y sucesos que la conforman no han quedado grabados sólo en la memoria del hombre [...] (sino) en una realidad que le es más decisivamente consustancial que las diversas formas del conocimiento teórico [...] Ese lugar central para comprender la existencia del hombre: es su “cuerpo” [...] en él han quedado grabadas las decisiones y las acciones, las deformidades que, en último termino, la razón ha introducido con respecto al sistema entero de su corporalidad, constituida también por sus instintos, sensaciones, afectos y pasiones”. (Jara, op. cit. p. 51).

Para demostrarlo empieza fijando su atención en la importancia que Nietzsche da a los “instintos” incluso en aquellos quehaceres considerados más nobles (op. cit. p. 59): “la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiado de un modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles (*Más allá del bien y del mal*, 3). Continúa haciéndose eco de un par de párrafos – “Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el más allá, - *en la nada*-, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad” (*El Anticristo*, 43); “Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un “alma”, un “espíritu”, para arruinar el cuerpo [...] (que) se viese el valor *superior*, ¡que digo! el *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, el lo “desinteresado”, en la pérdida del centro de gravedad” (*Ecce Homo*, Por qué soy un destino, 7)- que le sirven para destacar como, la creencia en el alma o en el más allá, han hecho perder al cuerpo (y a los instintos) su condición de centro de gravedad y todos los esfuerzos de Nietzsche irían dirigidos a intentar devolvérselo (op cit. p. 62).

Sigue con un repertorio de citas que probarían la importancia que Nietzsche daba a la “vida” y al “cuerpo”, y a partir de aquí abandona la posible vertiente biológica para plantear la parte más ardua y arriesgada de su tesis, según la cual Nietzsche iría mucho más lejos que Lamarck: si éste defendía que las cualidades que adquieren los padres pueden pasar a los hijos, para Nietzsche lo harían hasta los sucesos que conforman la propia biografía, con lo cual los conceptos de “cuerpo” e “instinto” pasarían a ser algo muy complejo moldeado por la historia, la cultura, la experiencia y hasta la razón.

Hay que tener en cuenta que, hasta llegar a esta bifurcación, compartía el camino de Jara, y eso hace que al llegar el momento de decirle adiós sienta una cierta tristeza. Pero, puesto que lo que nos interesa es adivinar lo que pensaba Nietzsche, lo principal, como siempre, será evaluar cuidadosamente los párrafos que le sirven para tomar ese otro derrotero. Para empezar hay que reconocer que en algún aforismo [*La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981; fragmentos 640 (“Contra el darwinismo”), y 677 (“Antidarwin”)] Nietzsche confunde la doctrina de Darwin con la de Lamarck lo cual no deja de ser un tanto a favor de su tesis. Otra cosa es la valoración que Jara hace de ciertos trabajos científicos.

Jara parece dar por sentado que Nietzsche opinaba [y la paleontología y etología (op. cit. p 72-75) estarían de acuerdo], que nuestra especie ha estado sometida a una labor de “domesticación” tal, que ha llegado a afectar al contenido del patrimonio genético; lo cual es una postura muy discutible. Para ver cual es la opinión de Nietzsche sobre el tema tal vez pudiera ser de ayuda este párrafo: “La domesticación de los hombres, ¿qué valor puede tener en definitiva? Cualquier domesticación, ¿tiene un valor definitivo? Existen diversas razones para negar la última hipótesis [...] nada hasta el momento ha puesto de manifiesto que la domesticación actúe más que superficialmente, aunque acaso produzca la degeneración. Y todo lo que se aparta de la mano y de la educación del hombre vuelve casi automáticamente a su estado natural. El tipo permanece inalterable; no es posible “*desnaturer la nature*” (*La voluntad de poderío*, 677). Aunque sea con su habitual cautela Nietzsche se inclina, cuando menos aquí, por considerar que la domesticación sólo actúa superficialmente y no afecta para nada al “tipo” y a la “naturaleza” que permanecerían inalterables (y eso iría, aún aceptando una supuesta versatilidad en las ideas de Nietzsche, en contra de la interpretación de Jara).

En cuanto a que algún estudio pueda respaldar la posibilidad de que los efectos de ese hipotético proceso de “domesticación” (si queremos podemos llegar a considerar que parte de la educación recibida sea una labor de esa índole) se hayan podido incorporar al patrimonio genético, y así pasar a la descendencia, me resisto a creerlo. Es verdad que un instinto que no tenga oportunidad de expresarse en la época

apropiada puede llegar (como aceptaba el mismo Nietzsche en ese fragmento anterior) a degenerar (todos hemos visto alguna película en la que un cachorro, amorosamente atendido por sus cuidadores, llega a perder el instinto de matar hasta el punto de dificultar su reinserción a su medio natural), pero esa cualidad nunca se transmitirá genéticamente a las crías. Los cambios genéticos sólo dependen de las mutaciones sufridas por algún antecesor, y lo único que podemos intentar discernir sería que ventajas han hecho que se hayan incorporado al acervo común de la especie. Incluso cuando una especie ha perdido algún instinto antaño imprescindible para su supervivencia (por ejemplo, hoy existen gallinas sin instinto de incubar), no se debe a que la “domesticación” efectuada por el hombre haya podido afectar a su patrimonio genético; lo único que nuestra intervención ha hecho ha sido propiciar que una mutación, que en otro tiempo habría desaparecido de inmediato (esa gallina “mutante” no habría tenido descendencia y por lo tanto no habría podido transmitir ese gen defectuoso), ahora se ha podido conservar gracias a la incubación artificial llevada a cabo en las granjas. Pero, en ningún caso, la aparición de esa mutación (aleatoria como todas) se puede achacar a la intervención del hombre (aunque por supuesto la ingeniería genética ha cambiado las cosas, pero ese ya sería otro tema).

Jara también cree encontrar apoyo a su tesis en ciertos comentarios de Lorenz (*“Trois essais sur le comportement animal et humain”*, Éditions du Seuil, París, 1970, p. 147): “El hombre es el ser dotado de razón. Pero él no es solamente un ser dotado de razón. Su comportamiento no está -de ninguna manera- tan totalmente determinado por la razón como lo supone la mayor parte de los filósofos antropólogos: él está gobernado por tipos de acción y reacción específicas innatas, en proporciones mucho más importantes que lo que nosotros creemos generalmente -y que no deseáramos. Esta observación se aplica, antes que todo, al comportamiento social del hombre” (Jara, op. cit. p. 75).

Es verdad que este párrafo está más o menos en consonancia con lo que Nietzsche mantenía en aquel, ya citado, de *Más allá del bien y del mal*; pero de ninguna manera se puede considerar como una defensa de que los avatares de nuestra experiencia puedan llegar a formar nuevas “reacciones específicas innatas”. Lo único que estas frases afirman es que nuestro comportamiento puede estar influenciado por esas reacciones, cosa que no pongo en duda [soy coautor de algunos libros (*El gen del amor* y *Condenados a amar*) que defienden la posibilidad de que hasta nuestras emociones amorosas estén apoyadas en una de ellas], pero en ningún caso puede servir de sustento a la hipótesis de que lo que acontezca en nuestra vida (salvo una mutación acaecida en los gametos) pueda modificar el acervo de “reacciones innatas” que dejemos a nuestros hijos.

Hay que reconocer que Jara da con alguna cita nietzscheana muy capaz de llamar la atención. Así escribe:

“Entre los muchos textos en que Nietzsche ha abordado el problema de que la historia se haya hecho cuerpo en el hombre, uno de *Así habló Zaratustra* nos puede permitir avanzar un paso más en él:

De cien maneras se han perdido volando y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Ay, en nuestro cuerpo habita ahora todo ese delirio y error: en cuerpo y voluntad se han convertido.- De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros; -No sólo la razón de milenios – también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero.” (*Así habló Zaratustra*, De la virtud que hace regalos, 2).

Por el momento sólo indicaremos que en este texto se señala, además del cuerpo, a la “voluntad” como una vía de análisis – privilegiada, según el papel que la voluntad, como voluntad de poder, juega en el pensamiento de Nietzsche- para

describir y comprender la manera en que la historia se ha incorporado al hombre.” (op. cit, p. 76).

La verdad es que si tuviésemos que guiarnos sólo por este párrafo, sería difícil descartar la interpretación de Jara cuando menos como una posibilidad bastante plausible. Lo que ocurre es que tal vez sea **el único** capaz de servir de cierto respaldo a su tesis y estaremos de acuerdo en que, una interpretación de tal calado, debería venir respaldada por otros. Y es lo que, a mi criterio, se echa en falta, porque, el sentido de las otras citas que Jara utiliza, no es tan seguro y unívoco como pretende [además, que su interpretación pueda parecer acertada, no quiere decir que sea la única; cuando Nietzsche, tras proclamar que la virtud y el espíritu se han extraviado cientos de veces huyendo de las cosas terrenas, afirma que ese error habita ya en nuestro cuerpo, es posible que sólo quiera expresar (ahí está la multitud de ocasiones en que manifiesta que ciertas filosofías, religiones y morales han conducido a la degeneración de la vida y el cuerpo), que esa tendencia a huir hacia otros mundos y despreciar aquel en que vivimos, no puede por menos que haberle afectado negativamente y haber producido su ruina y su debilidad; y en ese sentido esa ignorancia y ese error habrían ayudado a conformar ese decrepito cuerpo y, de algún modo, ya se habrían hecho cuerpo y ahora habitarían en él].

Como ejemplo analizaré someramente uno en concreto al que Jara parece dar un gran valor demostrativo [ya que lo saca a colación en varios sitios (op. cit. p. 27, 91, 317)]: “El *sentido histórico* (o capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano, el “instinto adivinatorio” de las relaciones existentes entre esas valoraciones, de la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas efectivas) [...] lo ha traído a nosotros la encantadora y loca *semibarbarie* en que la mezcla democrática de estamentos y razas ha precipitado a Europa [...] Gracias a nuestra *semibarbarie* de cuerpo y deseos tenemos accesos secretos a todas partes, accesos no poseídos nunca por ninguna época aristocrática [...] pero nosotros - aceptamos, con una familiaridad y cordialidad secretas esa salvaje policromía.” (*Más allá del bien y del mal*, 224).

Tanto que se siente justificado para escribir: “Una vez más es en el cuerpo donde dejan sus huellas los acontecimientos de la historia experimentados por los pueblos, las sociedades y el ser humano, de manera que en él es posible rastrear los diversos tipos de relaciones en que los valores vividos por ellos han sido asumidos, transados o abandonados” (op. cit. p. 91). Como vemos, para Jara el “cuerpo” ha perdido su carácter biológico y ha pasado a ser algo así como un libro de registro donde quedarán anotados los episodios ocurridos tanto a nivel personal como social, lo cual por supuesto le haría mucho más permeable a cualquier tipo de influencias. Y por lo tanto cuando Nietzsche pide que el “cuerpo” vuelva a ser el “centro de gravedad” de nuestra vida, estaría pensando en ese confuso batiburrillo de genética, historia, cultura y biografía.

Pese a la profusión con que Jara lo utiliza no hay una relación clara entre ese fragmento y su tesis. Si lo que desea es probar el apoyo de Nietzsche a ese “sentido histórico” que preconiza, tal vez no sea éste el terreno más propicio para encontrarlo. Como su resumen, y su insistencia, puede dejarnos en la duda, y es demasiado amplio para copiarlo íntegro, completaré parte del texto suprimido en el último corchete - “sobre todo los accesos al laberinto de las culturas incompletas y a toda *semibarbarie* que alguna vez haya existido en la tierra; y en la medida en que la parte más considerable de la cultura humana ha sido hasta ahora precisamente *semibarbarie*, el “sentido histórico” significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela ser un sentido no aristocrático [...] todo eso predispone y previene desfavorablemente a estos aristócratas aun frente a las mejores cosas del mundo que no sean propiedad

suya o que no puedan convertirse en presa suya,- y ningún sentido resulta más ininteligible a tales hombres que el sentido histórico y su curiosidad sumisa, propia de plebeyos"- que, teniendo en cuenta lo que aristocrático y plebeyo representan en labios de Nietzsche, ya debería bastar para empezar a despertar nuestras sospechas.

Una suspicacia que se hace mayor al continuar la lectura de ese párrafo a partir del punto en que Jara lo abandonó: "esa mezcla de lo más delicado, grosero y artificial, nosotros gozamos a Shakespeare considerándolo como el refinamiento del arte reservado precisamente a nosotros, y al hacerlo dejamos que las exhalaciones repugnantes y la cercanía de la plebe inglesa, en medio de las cuales viven el arte y el gusto de Shakespeare, nos incomoden tan poco como nos incomodan, por ejemplo, en la Chiaja de Nápoles: donde nosotros seguimos nuestro camino llevando todos los sentidos abiertos, fascinados y dóciles, aunque el olor de las cloacas de los barrios plebeyos llene el aire (pese a la profusión de esos "nosotros", en los que Nietzsche parece incluirse yo dudaría mucho antes de hacerlo, y si continuamos la lectura encontraremos nuevos motivos para desconfiar) [...] con todo esto, quizá no tengamos mucho "buen gusto". Confesémoslo por fin: lo que a nosotros los hombres del "sentido histórico" más difícil nos resulta de captar, sentir, saborear, amar, lo que en el fondo nos encuentra prevenidos y casi hostiles, es justamente lo perfecto y lo definitivamente maduro en la cultura y en todo arte, lo auténticamente aristocrático en obras y en seres humanos, su instante de mar liso y de autosatisfacción alciónica, la condición áurea y fría que muestran todas las cosas que han alcanzado su perfección [...] aquellos instantes y prodigios en que una gran fuerza se ha detenido voluntariamente ante lo desmedido e ilimitado."

No creo que toda esta parrafada se pueda considerar (y menos con la suficiente claridad como para basar sobre él toda una interpretación del pensamiento de Nietzsche) como un panegírico del "sentido histórico", pues Nietzsche está proclamando que sus efectos son dificultar el captar y amar lo más "perfecto" y "maduro" en cultura y arte, lo auténticamente aristocrático en obras y seres humanos y, con perdón, dudo mucho que Nietzsche se considerase a sí mismo como formando parte de esa turba plebeya incapaz de saborear esas maravillas.

Una duda que se incrementa al leer el aforismo anterior, a mi criterio (pese a que Jara también lo utiliza como apoyo de su tesis), toda una diatriba contra ese "sentido histórico": "El mestizo hombre europeo - un plebeyo bastante feo en conjunto- necesita desde luego un disfraz: necesita la ciencia histórica como guardarropa de disfraces. Es cierto que se da cuenta de que ninguno de estos cae bien a su cuerpo,- cambia y vuelve a cambiar [...] Pero el "espíritu", en especial el "espíritu histórico", descubre su ventaja incluso en esa desesperación: una y otra vez un nuevo fragmento de prehistoria y de extranjero es ensayado, adaptado, desechado, empaquetado y, sobre todo, *estudiado*:- nosotros somos la primera época estudiada *in puncto* (en asunto) de "disfraces", quiero decir, de morales, de artículos de fe, de gustos artísticos y de religiones, nosotros estamos preparados, como ningún otro tiempo lo estuvo, para el carnaval del gran estilo, para la más espiritual petulancia y risotada de carnaval, para la altura trascendental de la estupidez suprema y de la irrisión aristofanesca del mundo. Acaso nosotros hayamos descubierto justo aquí el reino de nuestra *invención*, aquel reino donde también nosotros podemos ser todavía originales, como parodistas, por ejemplo, de la historia universal y como bufones de Dios, - ¡tal vez, aunque ninguna otra cosa de hoy tenga futuro, téngalo, sin embargo nuestra risa! " (*Más allá del bien y del mal*, 223).

Y si el lector tiene sus dudas sobre el verdadero sentido de estas líneas, tal vez no las tenga de las invectivas que Nietzsche propina, esta vez de forma clara y rotunda, en otros sitios, a ese "sentido histórico". Así en las pocas líneas que *Ecce Homo* dedica a su segunda intempestiva (*Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida*) podemos leer: "En este tratado el "sentido histórico", del cual se

halla tan orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo de decadencia (Nietzsche, *Ecce Homo*, Las Intempestivas, 1).

Por eso considero que la interpretación de Jara queda un tanto en el aire (aunque ya sabemos que la prosa de Nietzsche es siempre lo bastante equívoca y ambigua para que cada lector encuentre en ella sentidos diferentes), aunque a él le servirá para considerar justificadas una serie de afirmaciones entre las que, por su trascendencia, destacaría la siguiente: “Nietzsche transforma radicalmente el sentido del término instinto (aquellos impulsos que en otros sitios denominaba “reacciones específicas innatas”), en su acepción biológica, para otorgarle una condición histórica cargada de una diversidad de connotaciones cognoscitivas y valoradoras” (op. cit. p. 317). Lo que le permitirá llegar a unas originales, sugestivas y atrevidas (aunque también arriesgadas) conclusiones acerca de las ideas de Nietzsche sobre la moral, la igualdad, la democracia o la política en general.