

El ensayo de una “*neue Aufklärung*” como preludio de la “filosofía experimental” futura en Nietzsche

María Cecilia Barelli¹

Recibido: 15/09/2018 / Aceptado: 12/10/2019

Resumen. Nos proponemos indagar la recepción de la Ilustración en Friedrich Nietzsche. Encontramos en sus escritos publicados y póstumos no solo una evaluación o balance crítico de los alcances de este movimiento en sus distintas expresiones, sino también el ensayo de continuar con algunas de sus tareas, a partir de una *praxis* filosófica de carácter experimental. Consideramos, por lo tanto, que la noción de *Aufklärung*, con los giros y los matices esbozados por el propio pensador alemán, merecen un renovado y detenido análisis, tanto por los aportes que pueden hacerse en el campo de la exégesis crítica e histórica del *corpus* nietzscheano, como por la posibilidad de reconstruir, en parte, el modo en que ingresa la corriente ilustrada en la filosofía europea de mediados y segunda mitad del siglo XIX.

Palabras clave: Nietzsche-Ilustración-Experimento-Filosofía

[en] The essay of a “*neue Aufklärung*” as a prelude to the future “experimental philosophy” in Nietzsche

Abstract. We propose to explore the reception of the Enlightenment in Friedrich Nietzsche. We find in his published and posthumous writings not only an evaluation or critical balance of the scope of this movement in its different expressions, but also the attempt to continue with some of his tasks, based on an experimental philosophical praxis. We consider, therefore, that the *Aufklärung*'s notion, with the twists and turns sketched by the German thinker himself, deserves a renewed and careful analysis, both for the contributions that can be made in the field of critical and historical exegesis of the corpus Nietzschean, as well as the possibility of reconstructing in part the way in which the Enlightenment influx entered into the European philosophy of the mid and second half of the nineteenth century.

Keywords: Nietzsche-Enlightenment-Experiment-Philosophy

Sumario: 1. Introducción. 2. La *Aufklärung* como raíz del optimismo y la atrofia de la cultura moderna europea. 2.1. El placer socrático de conocer. 2.2. El debilitamiento de los “instintos políticos”. 3. La fractura ilustrada entre Voltaire y Rousseau. 4. La “*neue Aufklärung*” como propedéutica para la filosofía futura. 4.1. Postulación de principios. 4.2. Doble movimiento. 4.3. Gran prefacio. 5. El experimento auto-superador del “eterno retorno”. 6. Conclusiones.

Cómo citar: Cecilia Barelli, M. (2020): El ensayo de una “*neue Aufklärung*” como preludio de la “filosofía experimental” futura en Nietzsche, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 59-71.

1. Introducción

La Ilustración cristaliza un proceso de secularización y racionalización que da origen al derrumbe de la antigua hegemonía teológica europea. Según Israel², a partir de

1650 el núcleo compartido de fe, tradición y autoridad comienza a ser cuestionado a la luz de la razón filosófica. Si bien la Reforma provoca una división en la cristiandad occidental, no se cuestiona aún sus premisas básicas o esenciales. Recién desde 1650, a través de diversos

¹ Miembro del Grupo de Investigación “Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta” (Investigación histórico-filológica), dirigido por Sergio Sánchez, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba-Argentina.

Directora del Grupo de Investigación: “El problema de la comunidad. Un relevamiento crítico de ideas filosóficas modernas y contemporáneas”, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca-Argentina

Codirectora de la Colección Nietzscheana publicada por la Editorial Brujas en Córdoba, Argentina.

Universidad Nacional del Sur

mcbarelli@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3948-6277>

² Cfr. Israel, Jonathan. *La Ilustración radical. La Filosofía y la Construcción de la Modernidad 1650-1750*. Traducción de A. Tamarit, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 19-32.

sistemas filosóficos y científicos, se inicia una ofensiva contra la superstición, ignorancia y creencia religiosa, junto con su consecuente contragolpe tradicionalista. El siglo XVIII consolida el movimiento ilustrado: La Mettrie y Diderot (editor de la *Encyclopédie*) logran sintetizar el pensamiento radical de sus inicios. Voltaire y Rousseau se erigen como los héroes filosóficos más celebrados. Por su parte, Kant responde a la pregunta qué es la Ilustración con el lema *Sapere aude!* Atreverse a pensar, es decir, acostumbrarse a ejercitar el propio entendimiento sin seguir pautas externas. El abandono de la minoría de edad exige a los hombres resolución y valor para ser sus propios guías³.

Coincidimos con Todorov en reconocer el pensamiento de la Ilustración como el fruto de una multiplicidad de individuos que confluyen en tres ideas: la “autonomía”, la “finalidad humana” de sus actos y la “universalidad”⁴. El primer rasgo consiste en privilegiar las elecciones personales en detrimento de toda autoridad externa. Esta prioridad comporta dos facetas, según Todorov, una crítica y otra constructiva. Es preciso liberarse de toda tutela impuesta, para luego dejarse guiar por las leyes que se deseen cumplir. Se trata de bregar por la “emancipación” y la “autonomía”. El carácter humanista constituye su segundo rasgo, y se expresa en la búsqueda del bienestar de los ciudadanos y el ejercicio de la libertad. Todos los seres humanos poseen una serie de derechos idénticos. La exigencia de igualdad deriva de la “universalidad”, su tercer rasgo.

Al desencantamiento ilustrado del mundo se oponen los románticos con su espíritu poético y especulación filosófica y política. Cuestionan la “utilidad” como criterio único. Tieck, Hoffmann, Novalis, entre otros, no aceptan el desciframiento de la naturaleza como si fuera un mecanismo de relojería, ni la conformación de un Estado administrado al igual que una fábrica⁵. En esta misma línea se mantiene la crítica de Hegel en la primera mitad del siglo XIX, para quien la Ilustración encarnaría la “fuerza del concepto” contra la “superstición de la fe”; es el momento del “espíritu extrañado de sí mismo” que culmina en la proclamación de la “libertad absoluta” y la imposición de la “dictadura del terror jacobino”⁶.

Nietzsche tampoco permanece indiferente a las ideas ilustradas. A lo largo de su vida, se hace eco de ellas desde distintas posiciones, que revelan siempre un particular interés. En su filosofía hallamos no solo una evaluación de los alcances del movimiento, sino también el ensayo de continuar con algunas de sus tareas. Consideramos, entonces, que la noción de *Aufklärung*⁷ con

los giros y los matices, esbozados por el propio filósofo, merecen un renovado y detenido análisis; tanto por los aportes que puedan hacerse en el campo de la exégesis crítica del *corpus* nietzscheano, como por la posibilidad de reconstruir opiniones representativas de mediados y segunda mitad del siglo XIX en torno a dicha corriente de pensamiento. En tal sentido, Sánchez Meca define la Modernidad como la “edad de la crítica” y distingue tres fases de crecimiento y radicalización: La primera se identifica con la revolución científica del s. XVI, el racionalismo y el empirismo del s. XVII en su crítica al conocimiento, la moral y la política; la segunda, con el esplendor del movimiento ilustrado del s. XVIII, las críticas kantianas y la revolución francesa; la tercera fase se extiende en los s. XIX y XX, y se caracteriza por una crítica que se aplica a sus propios presupuestos. Nietzsche pertenecería a este último período de radicalización e, incluso, recibiría el calificativo de “ilustrado” en dos

destacan, por un lado, los autores que consideran al filósofo alemán un enemigo de cualquier forma de pensamiento ilustrado: es el caso de Georg Lukács y Jürgen Habermas y, por otro, los investigadores que encuentran en su filosofía un especial interés por la Ilustración como Walter Kaufmann y Henning Ottmann. En relación con esta última línea hermenéutica -que tomamos como marco teórico para nuestra indagación-, además de Ottmann rescatamos también los estudios de Montinari y Simon entre los primeros en plantear el tema y reconocer en los escritos de Nietzsche distintos tipos de Ilustración: Cfr. Montinari, Mazzino. “Aufklärung und Revolution: Nietzsche und der späte Goethe”. En *Deutsche Klassik und Revolution: Texte eines literaturwissenschaftlichen Kolloquiums*. Ed. P. Chiarini and W. Dietze, Roma, 1981, pp. 277-286; Ottmann, Henning. “Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung”. En *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Band II, Ed. Josef Simon, Würzburg, 1985, pp. 12-17; Simon, Josef. “Aufklärung im Denken Nietzsches”. En *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt, Ed. de J. Schmidt, 1989, pp. 459-474. Asimismo, distinguimos la revista *Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche*. Esta última contiene en el volumen III (1992-1993) las contribuciones realizadas en el *Nietzsche-Werkstatt Schullpforta* en torno al tema “Nietzsche und die Aufklärung”, Berlin, 1994; y en el volumen 14, el artículo de Gerlach, Hans Martin. “Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen... Friedrich Nietzsche und die europäische Aufklärung”. Ed. de V. Gerhardt, y R. Reschke, Akademie Verlag, 2007. Un gran aporte hallamos en la publicación que resultó del Encuentro de especialistas en Bologna (2000) sobre el tema “Nietzsche. Iluminismo. Modernität”, cfr. Gentili, Carlo, Gerhardt, Volker y Venturelli, Aldo. *Nietzsche. Iluminismo. Modernität*. Villa Vigoni, Studi italo-teseschi, Florencia, Leo S. Olschki, 2003. Igualmente valiosas son las *Actas del Congreso Internacional e interdisciplinario* realizado en Weimar (2003) sobre el tema “Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer?”. Editado por R. Reschke, Berlin, Walter de Gruyter, 2004 (reeditado en el 2015). Un abordaje histórico ineludible encontramos en el capítulo de Venturelli, Aldo. “Aufgeklärte Geister und libres penseurs. Nietzsches Auffassung der Aufklärung zwischen Geschichte und Hermeneutik”. En *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin, Walter de Gruyter, 2003, pp. 136-154. Finalmente, leemos otros estudios que renuevan el interés por la *Aufklärungsproblematik* en Nietzsche: es el caso de Rosen, Stanley. *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. New Haven/London, Yale University Press, 2004 y de Martin, Nicholas. “‘Aufklärung und kein Ende’: The Place of Enlightenment in Friedrich Nietzsche's thought”. En *German Life and Letters 61*. Blackwell Publishing, 2008, pp. 79-98. En lengua española contamos con la reciente publicación de la Colección Nietzscheana dirigida por Sergio Sánchez: Barrios Casares, Manuel. *Nietzsche y la curvatura de la Ilustración*. Prólogo de C. Barelli, Córdoba, Brujas, 2019. Para la distinción inicial de los dos campos de investigación, cfr. Gerlach, Hans-Martin. “Friedrich Nietzsche und die Aufklärung”. En Reschke, Renate (comp.). *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer?* op.cit., pp. 19-32. A continuación usaremos el término “Aufklärung” tanto en alemán como en su traducción al español de manera indistinta solo a fin de evitar reiteraciones.

³ Cfr. Kant, Immanuel. «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducción de R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2004, pp. 83-93.

⁴ Cfr. Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Traducción de N. Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2008, p. 10.

⁵ Cfr. Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Traducción de R. Gabás, Barcelona, Tusquets Editores, 2009, p. 176.

⁶ Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 286-350.

⁷ Existe una vasta bibliografía crítica acerca del tratamiento nietzscheano de la Ilustración. Según Gerlach, podemos discernir dos campos completamente opuestos en la recepción del ideario de Nietzsche. Se

sentidos que nos permiten anticipar la dirección a la que apunta el *pathos* crítico de su filosofía:

Primero, en que trata de mostrar, mediante un determinado método crítico, la inconsistencia de la metafísica, de la religión y de la moral dogmáticas, incluyendo también bajo estas categorías el pensamiento de alguno de los más significativos filósofos ilustrados. Y segundo, en que considera necesario completar la Ilustración de la razón mediante la tarea de una reeducación y de un saneamiento de los impulsos⁸.

En efecto, si seguimos a Putnam en su identificación de la Ilustración con un momento de profunda reconsideración de los modos del pensar, que se produce como consecuencia de la “trascendencia reflexiva” de la filosofía, es decir, del distanciamiento respecto de las creencias convencionales, las prácticas y opiniones recibidas; tenemos razones para sumar a Nietzsche en la lista de los continuadores e, incluso, atribuirle también la tarea de una “crítica de la crítica”. Leemos en su filosofía el “doble movimiento”¹⁰ que Todorov atribuye al pensamiento ilustrado: la liberación de normas impuestas y la construcción de nuevos modos de vida. El acercamiento de Nietzsche a la Ilustración adquiere, por un lado, cierto carácter histórico y resulta semejante a una especie de balance crítico de sus consecuencias en el curso de acontecimientos de Europa y, por otro, un tono auto-referencial, basado en la intención de volver a delinear su sentido y hacerlo efectivo en una nueva *praxis* filosófica, que en el futuro sea la encargada de lograr la “transvaloración de todos los valores” europeos.

Decidimos comenzar nuestra indagación con una primera selección de escritos que evidencian una visión variable y oscilante entre la simplificación de asociaciones y la distinción de facciones contrapuestas. En sus textos de juventud de 1872 hallamos, en primer lugar, la valoración de una “discutible Ilustración”¹¹ en Sócrates; resulta “discutible” porque aun cuando procure una “racionalidad temeraria”, en realidad, de trasfondo no hay más que un

“instinto” tiranizando a otros; y, en segundo lugar, la asociación de la Ilustración francesa con la “visión liberal-optimista”¹² de la época. La *Aufklärung* habría contribuido a la generación de una “egoísta” y “apátrida” “aristocracia del dinero”. Esta primera estimación se modifica y se hace completamente visible a partir de la publicación, en 1878, de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche decide alentar la corriente ilustrada que con Voltaire se inicia¹³. La instancia culminante, en esta serie de referencias, llega con la apuesta de una “*neue Aufklärung*”¹⁴ en los Fragmentos Póstumos de 1884. El pensador alemán describe las condiciones de una autoiluminación y comprensión decisiva. Asimismo presenta una mirada transvaloradora cuando vincula la “*neue Aufklärung*” con la “filosofía del eterno retorno”: más precisamente, la “*neue Aufklärung*” como preparación para la “filosofía del eterno retorno”. Consideramos que esta última asociación conceptual nos habilita a plantear una hipótesis de lectura que enlace la tarea de la “*neue Aufklärung*” con las posibilidades de una filosofía de tipo “experimental”, tal como nos interesa caracterizar a la “filosofía del eterno retorno”. Recordemos que Nietzsche utiliza el término “experimento”¹⁵ como *praxis* filosófica aplicada a la propia vida y con vistas a determinar los cimientos de una nueva cultura.

De esta manera, pretendemos conectar el concepto de “*neue Aufklärung*” con una especial visión de la filosofía. La “*neue Aufklärung*” condensaría elementos claves para una nueva perspectiva de la filosofía; más específicamente, se presenta como una especie de condición preparatoria para avanzar hacia un pensamiento signado por el “experimento”; aludiría a la *pars destruens*, es decir, a un ejercicio de asepsia contra creencias dogmatizantes, y a la que le sigue su *pars construens* en la doctrina del “eterno retorno” como experimento filosófico¹⁶.

2. La *Aufklärung* como raíz del optimismo y la atrofia de la cultura moderna europea

Las primeras alusiones de Nietzsche a la Ilustración se encuentran en los escritos de juventud. En esta oportu-

⁸ Sánchez Meca, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid, Tecnos, 2018, p. 164.

⁹ Putnam retoma una expresión utilizada por Dewey para referirse no solo a la crítica de las ideas recibidas sino también a la crítica sobre el modo acostumbrado de criticar esas ideas. Cfr. Putnam, Hilary. «Las tres Ilustraciones». En *Ética sin ontología*. Traducción de A. Freixa, Barcelona, Alpha Decay, 2013, p. 149.

¹⁰ Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. op. cit., p. 41.

¹¹ Las obras de Nietzsche, Friedrich están citadas según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1999; y se indicará con la sigla KSA. Cotejada con la Edición digital corregida: <http://www.nietzschesource.org/>. Se menciona en el siguiente orden: el tomo, el título de la obra o escrito, número de fragmento o párrafo (en el caso de ser necesario) y la página. También se utilizan traducciones al castellano de las obras nietzscheanas: Todas las realizadas por A. Sánchez Pascual y editadas en Alianza. Para los *Fragmentos Póstumos*, Escritos Inéditos, *Consideraciones intempestivas: Schopenhauer como educador, Humano, demasiado humano I y II y Aurora* seguimos la edición dirigida por D. Sánchez Meca publicada en Tecnos. Para *La ciencia jovial*, la traducción de J. Jara por la editorial Monte Ávila. Luego de la primera mención completa, a continuación indicamos entre paréntesis con la abreviatura de su título únicamente el número de página de la traducción citada. KSA 1, *Die Geburt der Tragödie*, § 13, p. 88. En adelante GT. (Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995, p. 115. En adelante NT).

¹² KSA 1, «Der griechische Staat». En *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, p. 773. En adelante GS. («El Estado griego». En *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*. En Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*. Volumen I. Escritos de Juventud. Traducción, introducción y notas de J.B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2011, p. 556. En adelante EG).

¹³ KSA 2, *Menschliches, Allzumenschliches I*, § 26, pp. 46-47. En adelante MAM I. (*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Vol. I y II. En Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*. Volumen III. Obras de Madurez I. Traducción, introducción y notas de J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, Madrid, Tecnos, 2014, p. 88. En adelante HDH).

¹⁴ KSA 11, *Nachgelassene Fragmente* 1884-1885, 26 [293], p. 228. En adelante NF y la indicación del año correspondiente. (Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen III. (1882-1885). Traducción, introducción y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill, Madrid, Tecnos, 2010, p. 588. En adelante FP[1882-1885]).

¹⁵ Cfr. KSA 3, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 110, p. 471. En adelante FW. (Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial. La gaya scienza*. Traducción e introducción de J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 106. En adelante CJ).

¹⁶ Consideramos necesario advertir que si bien delimitamos nuestro estudio a tres momentos puntuales de la obra de Nietzsche con especial énfasis en el último, no abandonamos las referencias a otros que nos permitan trazar y completar los núcleos reflexivos demarcados.

nidad nos remitimos, en primer lugar y específicamente, al período correspondiente a su estancia en Basilea. Rescatamos dos textos de 1872, en los que predomina la mirada negativa y reprobatoria tanto de la Ilustración griega, bajo la figura de Sócrates, como de la francesa, propulsora del reclamo obrero de su tiempo y la emergencia del “ermitaño financiero” moderno. En realidad, se trataría de una única tendencia que nace con Sócrates y continúa en su época: una Ilustración destructora del mito y el orden vinculante de la sociedad.

2.1. El placer socrático de conocer

En este periodo las ideas del joven Nietzsche responden, en términos generales, a dos grandes referentes: el romanticismo de Wagner y la metafísica de Schopenhauer. La confluencia filosófica se produce en el escrito centáurico, *El nacimiento de la tragedia*, y anima una primera alusión a la Ilustración socrática.

Recordemos que el flamante filólogo sentencia la muerte de la tragedia griega bajo la forma del “suicidio”. Ocurre en el momento en que “el espectador fue llevado por Eurípides al escenario”¹⁷ a través de su “comedia ática nueva”. Sin embargo, es Sócrates quien realmente habla en la voz de Eurípides y se convierte en el verdadero causante de la desaparición de la tragedia. En lugar de la originaria duplicidad de fuerzas entre “lo apolíneo” y “lo dionisiaco”, se impone una nueva antítesis: “lo dionisiaco y lo socrático”¹⁸. La “tendencia no-dionisiaca” deviene “no artística”¹⁹, cuando solo se estima lo inteligible para ser bello. Sócrates encarna una “discutible ilustración”²⁰, que no solo procura la muerte de la tragedia, sino también la muerte de toda expresión instintiva, con el objeto de dar lugar a cierto “racionalismo temerario”²¹. Sin embargo, no hay más que una

“superfetación”. El joven Nietzsche sostiene que la “naturalidad lógica” alcanza en Sócrates un desarrollo excesivo, como también ocurre con la sabiduría instintiva en el místico. El racionalismo socrático enmascara la actividad instintiva comandada por el “instinto lógico”²².

Asimismo, para *El nacimiento de la tragedia*, la figura ilustrada del pensador griego constituye un punto de inflexión en la historia de la humanidad. Su tendencia da vida al “tipo de hombre teórico”, deseoso de conocer e, incluso, corregir los abismos más profundos del ser²³. Nietzsche describe el placer socrático de conocer a partir de la creencia en la posibilidad de comprender y hasta corregir la totalidad. Pero semejante “optimismo teórico” tan solo es una “sublime ilusión metafísica”²⁴ con fines retentivos para el individuo respecto de la vida. La creencia en el hombre de la piedad natural, junto con la ilusión de poder curar mediante el conocimiento la herida eterna de la existencia llega a alumbrar una determinada clase de cultura, llamada inicialmente “socrática” o “alejandrina”. Se trata de una configuración de los saberes y las artes que emerge como consecuencia de la aniquilación de la tragedia ática y que constituye una estrategia disuasiva del carácter ateleológico y arbitrario de la vida en general. Posteriormente, tendrá un momento de especial expresión en los Humanistas del Renacimiento italiano, quienes habrían combatido artísticamente la idea eclesiástica del “hombre corrompido y perdido” a través de la ópera. Es esta misma consideración la que reconoce Nietzsche en la Revolución Francesa y en las perspectivas del socialismo como una “exigencia amenazadora y espantosa”²⁵ para la sociedad, inspirada en el concepto de “hombre de Rousseau”. Recordemos que en la *Tercera Consideración Intempestiva* aparece la imagen del hombre rousseauiano como la inspiradora de los “movimientos y terremotos socialistas” al igual que el viejo Tifón bajo el Etna²⁶.

Sin embargo, el joven pensador atisba la emergencia de un doble proceso inverso: “un despertar gradual del espíritu dionisiaco” en la música alemana, a través de “su poderoso curso solar desde Bach a Beethoven, desde Beethoven a Wagner”²⁷ y el fin del optimismo socrático en la filosofía, gracias a Kant y Schopenhauer. Todos ellos contribuyen al “renacimiento del mito alemán”²⁸. El tono radicalmente anti-ilustrado y romántico del final de *El nacimiento de la tragedia* se mantiene en los apuntes y manuscritos personales del período, tal como observaremos a continuación en el siguiente apartado.

2.2. El debilitamiento de los “instintos políticos”

Cinco prólogos para cinco libros no escritos es el título del manuscrito que Nietzsche redacta y elige como obsesivo personal, en la navidad de 1872, para Cósima Wag-

¹⁷ Cfr. KSA I, GT, § 11, p. 76. (NT, p. 102). Cabría aclarar que el ingreso del “espectador” al escenario es la tesis que Nietzsche sostiene en varias oportunidades a fin de dar cuenta del realismo del drama eurípideo en contraste con la heroicidad de los personajes de Esquilo y Sófocles. Se trata, para el joven Nietzsche, de la posibilidad de la “vida cotidiana” de representarse a sí misma: “Gracias a él (Eurípides) el hombre de la vida cotidiana dejó el espacio reservado a los espectadores e invadió la escena, el espejo en el que antes se manifestaba tan solo los rasgos grandes y audaces mostró ahora aquella meticulosa fidelidad que reproduce concienzudamente también las líneas mal trazadas de la naturaleza”. Ibidem. Más específicamente, Nietzsche sostiene que Eurípides transfirió a la escena los sentimientos, las pasiones y experiencias que hasta entonces se concentraban en los espectadores, atendiendo a las exigencias de “dos espectadores”: Eurípides mismo y Sócrates. Como comenta Barrios Casares, esta frase nietzscheana que se repite en varias oportunidades evidencia la “valoración tan peyorativa” que posee el joven pensador respecto de una estética fundada en la óptica del receptor. Cfr. Barrios Casares, Manuel. *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 101.

¹⁸ KSA I, GT, § 12, p. 83. (NT, p. 109).

¹⁹ KSA I, GT, § 12, p. 85. (NT, p. 111).

²⁰ KSA I, GT, § 13, p. 88. (NT, p. 115).

²¹ KSA I, GT, § 12, p. 85. (NT, p. 111). No es Sócrates sino Demócrito el “padre de toda tendencia racionalista ilustrada”. Según Campioni, el joven Nietzsche -en sus años de estancia en Leipzig- ya reconoce la Ilustración de Demócrito como un radical ensayo que se contraponen a toda teleología, sin recurrir a explicaciones míticas ni a justificaciones morales. También los presocráticos contribuyen a la lucha ilustrada contra el mito. Cfr. La entrada del término *Aufklärung* elaborada por Giuliano Campioni en Ottmann, Henning (ed.). *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Weimar, Verlag J.B. Metzler Stuttgart, 2011, pp. 200-202.

²² KSA I, GT, § 13, p. 90. (NT, p.118).

²³ Cfr. KSA I, GT, § 15, p. 99. (NT, p. 127).

²⁴ Ibidem

²⁵ KSA I, GT, § 19, p. 123. (NT, p.154).

²⁶ Cfr. KSA I, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher*, § 4, p. 369. («Consideraciones Intempestivas III. Schopenhauer como educador». En Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*. Volumen I. Escritos de Juventud. op. cit., pp. 770-771).

²⁷ KSA I, GT, §19, p. 127. (NT, p.158).

²⁸ KSA I, GT, § 23, p. 147. (NT, p.181).

ner. En el tercer prólogo, “El Estado griego”, el autor profundiza con mayor agudeza algunas reflexiones satelitales de *El nacimiento de la tragedia*. Nos referimos a la influencia de una creencia extra-artística y moral que opera en los movimientos socialistas de su tiempo: la creencia humanista en una existencia ancestral del hombre artístico y bueno por naturaleza. Se trata de “perspectivas paradisíacas”²⁹ que desestabilizan y amenazan el futuro de la cultura, en la medida en que habilita la defensa de la igualdad y la extinción de un “estamento de esclavos”, tan polémicamente necesario para la conformación de la sociedad y la cultura. Nietzsche retoma esta tesis en el escrito póstumo y recupera los sentidos de la noción de “fuerza” o “instinto” (*Trieb*) natural, representados a través de las figuras griegas de Apolo y de Dionisos en la obra dedicada a la tragedia. Más específicamente, vuelve sobre la fuerza individuante de la naturaleza que no solo se expresa en el arte figurativo, sino también en el ejercicio de la política y la civilidad. Se detiene en estas últimas dimensiones, pero sin omitir los brotes desindividuales y la tensión con su opuesta. Vuelve a describir una especie de diálogo composicional entre las fuerzas, cuyo fiel reflejo jerarquizante se daría en el Estado griego y se ocultaría, por el contrario, en el moderno. Esparta y la constitución de Licurgo se erigen como ejemplos paradigmáticos de los “impulsos políticos particulares”³⁰ y, asimismo, contrastantes con las formas del Estado de las ciudades modernas europeas. Para el joven pensador, la configuración de la sociedad, fundada en el doloroso nacimiento de los hombres de cultura, gracias a la existencia de un “estamento de esclavos”, resulta comparable al origen y significado del Estado. Los modernos procuran velar el modo en que este último encauza su nacimiento y garantiza su libre desarrollo, es decir, el modo en que se comporta como una especie de tenaza, constriñendo la masa a una cercanía tal que provoque la división o la estructuración piramidal de la sociedad. Los griegos, en cambio, revelan semejante relación en su *ius gentium*. Por tales razones, Nietzsche advierte al lector que no habría que dejarse engañar con el brillo falaz del Estado, pues su poder nace de la violencia y no sería más que un medio para garantizar la cultura. Recordemos que el primer derecho se funda en la violencia. En realidad, no hay ningún derecho que no tenga su fundamento en la “arrogación, usurpación y violencia”; de esa misma imposición surge el “esclavo”, el “topo ciego de la cultura”³¹. No obstante, Nietzsche mantiene el Estado como figura relevante y necesaria para la constitución de lo social, en tanto pueda ser capaz de canalizar periódicamente a través de la confrontación con otros pueblos el impulso del *bellum omnium contra omnes*, y de este modo, la sociedad se extiende más allá de las relaciones familiares.

En tal contexto de análisis, el filósofo alemán reconoce y describe los “procesos de atrofia” dominantes en la esfera política de su tiempo. Entiende que este fenómeno se debe a la aparición de hombres privados del “instinto estatal” y, como consecuencia, capaces de instrumenta-

lizar la política para el enriquecimiento propio; individuos que buscan disolver los “instintos monárquicos de los pueblos” y constituir cuerpos estatales equilibrados afines a sus “metas egoístas”. Nietzsche se refiere a ellos como los “ermitaños financieros” y “apátridas”. Son seres “verdaderamente internacionales”, que optan por una concepción pacífica, liberal y optimista del mundo, y cuyas fuentes de inspiración remiten a las “teorías de la Ilustración francesa y la Revolución”: “una filosofía superficial y antimetafísica, completamente antigermánica y genuinamente latina”³². De esta manera, ingresa la Ilustración con un sentido crítico, en cuanto parece ser el recurso teórico que justifique y encubre intereses económicos apolíticos. Nietzsche vuelve a la Ilustración francesa y a la Revolución de 1789, pero para identificar en ellas las fuentes de la concepción liberal-optimista, que arraiga en la figura de estos seres apolíticos con inclinaciones exclusivamente económicas y personales.

En pocas palabras, el movimiento ilustrado moderno continuaría la tendencia iniciada por Sócrates y luego reconducida por los dos grandes protagonistas de la historia del siglo XIX: el obrero y el capitalista. El antagonismo entre ambas figuras no solapa la raíz supuestamente ilustrada que comparten. Para Nietzsche, pelagra la cultura, y tanto el obrero revolucionario como el capitalista apolítico colaboran para su extinción.

3. La fractura ilustrada entre Voltaire y Rousseau³³

La visión anti-ilustrada de los escritos de 1872 comienza a complejizarse. A partir de *Humano, demasiado humano* el filósofo delimita más finamente el alcance de su crítica y distingue una vertiente genuina de la Ilustración respecto de otras tendencias erróneamente asociadas a ella. Recordemos que en esta obra³⁴ de 1878 ya resulta palmario el abandono del espíritu romántico-nacionalista de Wagner y la metafísica de la voluntad de Schopenhauer. Comienza un nuevo período de reflexión, signado por el interés en elaborar una “química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos”³⁵, una “fisiología” e “historia evolutiva de los organismos y los conceptos”³⁶. Nietzsche opta por en-

²⁹ KSA 1, GS, p. 773. (EG, p. 556).

³⁰ El presente apartado es una reelaboración de “La Ilustración en la filosofía de Nietzsche. Análisis de un pensamiento oscilante entre Rousseau y Voltaire”, en Barelli, María Cecilia, Escalante Stambole, Pablo y Pulley, Romina (Compiladores). *Actas del Congreso Internacional: América del Sur y el movimiento ilustrado*. Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII, Universidad Nacional del Litoral, 2015, pp. 45-54.

³¹ Retomamos la línea hermenéutica de Campioni, quien en su estudio *Nietzsche y el espíritu latino* propone valorar este tramo de la filosofía nietzscheana, distinguiendo un primer momento de corte wagneriano, germánico y antilatino, que quedaría plasmado en el *Nacimiento de la tragedia*. A partir de *Humano, demasiado humano*, Campioni advierte un cambio de perspectiva: Nietzsche, liberado de la influencia de Wagner y de Schopenhauer, expresa nuevas posiciones sobre la cultura francesa, la filosofía, la moral, la religión y el arte. Todas ellas se fundan en el abandono definitivo del germanismo y en una dirección antimetafísica, y, por el contrario, abierta a la ciencia y al rigor del conocimiento antiteleológico. Cfr. Campioni, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*. Traducción y prólogo de S. Sánchez, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2004, p. 39.

³² KSA 2, MAM I, § 1, p. 24. (HDH, p. 75).

³³ KSA 2, MAM I, § 10, p. 30. (HDH I, p. 79).

²⁹ KSA 1, GT, § 19, p. 123. (NT, p. 154).

³⁰ KSA 1, GS, p. 773. (EG, p. 556).

³¹ KSA 1, GS, p. 770. (EG, p. 554).

foques más cercanos a la ciencia que a la estética, pero fundamentalmente se sirve de la mirada indagadora de quien pretende un “filosofar histórico”³⁷, cuyos estudios genéticos muestren las “preguntas sobre el origen y los comienzos”³⁸, es decir, revelen el devenir genealógico del hombre, sus nociones y concepciones de mundo. Entendemos que esta transformación, que comienza a gestarse en sus apuntes personales y que finalmente alumbra, para el gran público, a fines de los años setenta, explica el nuevo giro en el tratamiento de la Ilustración.

En efecto, en *Humano, demasiado humano*, la Ilustración adquiere una nueva imagen. Su autor no solo vuelve a Rousseau sino también a Voltaire, pero estableciendo acercamientos distintos. Montinari se refiere a la “polaridad” que envuelve a Nietzsche entre, por un lado, el ideal clásico a través del Clasicismo francés, la Ilustración, la Europa cosmopolita, Voltaire, Napoleón, Goethe y, por otro, el ideal cristiano en sus diferentes expresiones: Rousseau, la Revolución, la reacción, el Romanticismo, el nacionalismo, el socialismo³⁹. Como señala Martí, Voltaire y Rousseau personifican principios opuestos en los escritos nietzscheanos⁴⁰. También Campioni extracta esta oposición marcando los rasgos más propios: La aristocracia, serenidad y tolerancia de Voltaire se contraponen al plebeyo y viciado sentimentalismo de Rousseau. La corrupción del espíritu ilustrado opera en una dirección fanática y moral⁴¹. En pocas palabras, de acuerdo con Ottmann, el “par de opuestos” Voltaire-Rousseau extracta la posición de Nietzsche respecto de la Ilustración de la Modernidad⁴².

Corresponde mencionar que la primera edición de la obra posee una dedicatoria a Voltaire, “como homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu”⁴³, y a manera de prefacio aparece una cita de Descartes, en la que confiesa haberse aplicado al cultivo de la razón y al rastreo de la verdad. El espíritu de ambos filósofos franceses está presente en cada aforismo, donde se critique toda concepción mitológica en cualquiera de sus formas. Especialmente en Voltaire, Nietzsche descubre, como luego sostendrá en *Ecce Homo*, una “antorcha” de claridad incisiva que ilumina el inframundo idealista⁴⁴, a través de un conocimiento no regido por la felicidad ni el placer. Voltaire es el filósofo elegido como la contrafigura de Rousseau. La Ilustración reaparece en la constelación de Petrarca, Erasmo y Voltaire. Hay retornos y “reacciones”⁴⁵, que finalmente compor-

tan un progreso para la humanidad. Es el caso de Lutero y de Schopenhauer, ambos engendraron a sus oponentes liberadores y a una nueva posibilidad de enarbolar la “bandera de la Ilustración”⁴⁶. De esta manera, Nietzsche establece una genealogía que va del Humanismo y el Renacimiento italianos a la Ilustración francesa. Voltaire continuaría la tradición del Humanismo de Petrarca y Erasmo; su espíritu “ligero” y “ordenador” se encargaría de contener las explosiones de sentimientos y pasiones del Romanticismo. Voltaire encarna la figura del “espíritu libre”⁴⁷. Nietzsche se sirve de esta noción para referirse a aquellos individuos excepcionales que logran desagregarse de su entorno habitual, traspasar la moralidad de su tiempo y finalmente alcanzar un “conocimiento enteramente individual del mundo”⁴⁸. Semejante comprensión extramoral de la realidad puede lesionar la moral ya estabilizada e inocular fuerzas nuevas y transformadoras desde el punto de vista espiritual. Son hombres que viven como individuos colectivos⁴⁹, son el fruto de la interacción entre la masa y el Estado, entre la sociedad y la eticidad de las costumbres. Son los llamados individuos soberanos⁵⁰.

En las antípodas se encuentra Rousseau, quien junto con Lutero, “espíritus enfermos”, habrían malenten-

ropeo, el Renacimiento (Petrarca, Erasmo) identificado con una temprana Ilustración y la Reforma alemana (Lutero), con cierto progreso y liberación, pero también con el regreso a la religiosidad de la edad media y causa directa de la contra Reforma: Revolución/reacción. 2. La Ilustración francesa (Voltaire) concebida como continuación del *grand siècle* de la cultura francesa del siglo XVII y la Revolución Francesa y el Romanticismo alemán como revolución/reacción. 3. La “nueva Ilustración” acuñada por el propio Nietzsche y su “gran revolución” y “gran reacción”: el socialismo y el conservadurismo. Cfr. Montinari, Mazzino. *Nietzsche Lesen*. op. cit., p. 59. Por otra parte, no podemos omitir la distinción, realizada por Ottmann y retomada por Martin, de cinco fases históricas en el desarrollo de la Ilustración: 1. La antigua Ilustración: Epicuro; 2. El humanismo de Petrarca y Erasmo; 3. La Ilustración francesa: moralistas del s. XVII y Voltaire posteriormente; 4. La Ilustración kantiana; 5. La Ilustración proyectada por Nietzsche, cfr. Martin, Nicholas. “Aufklärung und kein Ende: The Place of Enlightenment in Friedrich Nietzsche’s thought”. op. cit., p. 89.

⁴⁶ KSA 2, MAM I, § 26, pp. 46-47 (HDH I, p.88). Un análisis específico del § 26 en relación con la “dinámica de la Ilustración”, la figura de Voltaire, Rousseau y su especial presencia en la filosofía de Nietzsche encontramos en Heller, Peter. “Von der ersten und letzten Dingen”. *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972, pp. 268-358.

⁴⁷ KSA 2, MAM I, § 225, pp. 189-190. (HDH I, p.170).

⁴⁸ KSA 2, MAM I, § 230, p. 193. (HDH I, p.172).

⁴⁹ KSA 2, MAM I, § 94, p. 91. (HDH I, p.113). En este sentido, seguimos a Venturelli en su reconocimiento de la influencia del libro de Lecky (Lecky, William Edward Hartpole. *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. H. Leipzig, Heidelberg, Jolowicz, 1873) en la concepción nietzscheana de la Ilustración como un momento individual, radical y decisivo de liberación de una larga tradición ético-religiosa, cfr. Venturelli, Aldo. *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Cap. 5: “Aufgeklärte Geister und libres penseurs. Nietzsches Auffassung der Aufklärung zwischen Geschichte und Hermeneutik”, Berlin, Walter de Gruyter, 2003, pp. 145-146. Ofrecemos un estudio de la noción “individuo colectivo” en el capítulo “Vive y actúa como «individuo colectivo»: Análisis de su historia en *Humano, demasiado humano*”, en Barelli, María Cecilia, Rodríguez Laura y Correa Laureano (Compiladores). *Individuo-Individuación-Vida en común. Problemas filosóficos modernos y contemporáneos*, Bahía Blanca, Ediuns, 2018, pp. 131-149.

⁵⁰ La descripción de este proceso interactivo entre la “eticidad de la costumbre” y los individuos excepcionales inaugura el Tratado Segundo de *La genealogía de la moral*: Cfr. KSA 5, *Zur Genealogie der Moral*, p. 293. En adelante GM. (Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, p. 67. En adelante GM).

³⁷ KSA 2, MAM I, § 2, p. 25. (HDH I, p. 76).

³⁸ KSA 2, MAM I, § 1, p. 24. (HDH I, p. 75).

³⁹ Cfr. Montinari, Mazzino. *Nietzsche Lesen*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1982, p. 61.

⁴⁰ Cfr. Martí, Urs. «Nietzsche Kritik der französischen Revolution». En *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* (19), Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 312-335.

⁴¹ Cfr. Campioni, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*. op. cit., p. 63.

⁴² Cfr. Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999, p. 156.

⁴³ KSA 2, MAM I, p. 10. (HDH I, p. 69).

⁴⁴ Cfr. KSA 6, *Ecce homo*, p. 323. En adelante EH. (Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, p. 80. En adelante EH).

⁴⁵ KSA 2, MAM I, § 110 y 237, pp. 109-111 y 199-200. (HDH I, pp.123-125 y 175-176). En términos generales, según Montinari, podemos distinguir tres fases en el tratamiento nietzscheano de la Ilustración con su respectiva revolución/reacción: 1. El Humanismo italiano y eu-

dido el “escepticismo distinguido”⁵¹. Tanto en Rousseau, en Pascal como en Lutero Nietzsche encuentra la misma “lógica”: la búsqueda de una justificación de índole moral-religiosa que encubra la “necesidad de venganza” contra los “estamentos dominantes”⁵². La “corriente de resurgimiento moral” (*Strom moralischer Erweckung durch Europa*), propagada en Europa desde fines del siglo XVIII, proviene de la interpretación mítica de los escritos del filósofo francés. Nietzsche admite la influencia de un “Rousseau mítico”⁵³. Reconoce las reverberaciones del pensamiento rousseauiano en los visionarios (*Phantasten*) políticos de su tiempo, quienes invitan a una subversión (*Umsturz*) de todos los órdenes. Entiende que es la “superstición de Rousseau” acerca de una “bondad milagrosa”, “originaria”, pero finalmente “soterrada” por las instituciones de la cultura en la sociedad, el Estado y la educación, la que continúa resonando en sus coetáneos. Rousseau se encargaría de despertar el “espíritu optimista de la revolución” y ahuyentar el de la Ilustración⁵⁴. Desde la perspectiva nietzscheana de fines de los setenta, el proyecto de la Ilustración no correspondería originariamente con el modo de darse de un movimiento revolucionario. Sin embargo, cuando los intereses ilustrados se aunaron con la Revolución de 1789, aquella pretensión suya de transformar a los individuos y luego muy lentamente, las costumbres y las instituciones devino “violenta y brusca” (*gewaltsam und plötzlich*). Su “peligrosidad” llegó a ser mayor que su “utilidad libertadora y clarificadora”⁵⁵.

Observamos, entonces, que en *Humano, demasiado humano* reaparece cierta visión crítica, pero con el atenuante de reconocer que tiene por objeto poner de manifiesto cómo en algunos pensadores modernos (Rousseau, entre otros) persiste una propensión filosófica que se despliega finalmente en dirección opuesta al auténtico y verdadero espíritu de la *Aufklärung*, conservado este último por Voltaire. Nietzsche caracteriza a François-Marie Arouet como una naturaleza moderada tendiente

a ordenar, depurar y reconstruir: son todos rasgos que identifican a la *Aufklärung* en su sentido más propio. En lugar de la violencia y la brusquedad revolucionaria, este movimiento debe permanecer como un esplendor luminoso que transforme a los individuos y muy lentamente las costumbres e instituciones de los pueblos. Sin dudas, Nietzsche describe el proceso gradual y el camino de una filosofía que se pretenda ilustrada y con capacidad de transformar la sociedad.

Como sostiene Barrios Casares, la crítica de la metafísica se concibe en esta obra como “viraje o curvatura de la Ilustración”. En efecto, la propia Ilustración vira o se curva sobre sí misma, es decir, aplica su “talante desmitificador” sobre sus propios productos:

Sólo captando este doble matiz de cercanía y alejamiento, de fidelidad y distorsión de la herencia del pensamiento moderno, cabe explicar tantas presuntas ambigüedades del Nietzsche «ilustrado» que emerge de las páginas de *Humano, demasiado humano*⁵⁶.

La distinción entre una genuina Ilustración de la mano de Voltaire y su variación optimista-revolucionaria a través de Rousseau vuelve a surgir en *Aurora* (1881). Nietzsche condensa las diferencias de matices, que ya fueron delineadas en *Humano, demasiado humano*, y hace explícito su deseo de proseguir la primera. La Ilustración “que ahora debemos continuar” no se asocia con una ‘gran revolución’ y luego con una ‘gran reacción’ contra ella. En el aforismo 197 Nietzsche expresa el interés por continuar una Ilustración que se sirva de la historia en tanto comprensión del origen y el desarrollo de los acontecimientos⁵⁷, guiada por una reciente “pasión”, que es la del conocimiento⁵⁸. En *Aurora* emerge con mayor claridad la caracterización de un conocimiento que no se arredra ante el sacrificio. La humanidad puede sucumbir bajo esa “nueva pasión”, pues no augura felicidad ni estado de comodidad alguno, sino por el contrario la insoportable tensión de una vida sujeta tan solo a ordenes provisorios de conceptos. Por lo tanto, no hay nada eterno ni intrínseco a qué aferrarse, solo la disciplina desenmascaradora de la indagación escéptica. El camino hacia la continuidad de la Ilustración ya se encuentra trazado.

4. La “neue Aufklärung” como propedéutica para la filosofía del futuro

Tengamos presente que en el apartado anterior estudiamos la revisión nietzscheana del movimiento ilustrado en obras publicadas a fines de los setenta y principios de los ochenta. En aquel período las reflexiones del filósofo alemán parecen inclinar la balanza a favor de la corriente identificada con Voltaire, quien personifica al “espíritu libre”, “aristocrático”, “tolerante”, “or-

⁵¹ KSA 3, FW, § 358, p. 603. (CJ, p. 227).

⁵² KSA 12, NF 1885-1887, 9 [124], p. 408. (Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV. (1885-1889). Traducción, introducción y notas de J.L. Verma y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, p. 273. En adelante FP [1885-1889]).

⁵³ KSA 2, MAM II, “Der Wanderer und sein Schatten”, § 216, p. 651. (HDH II, p. 435). Asimismo, en escritos posteriores Nietzsche admite que se acerca a Rousseau en su propensión a la naturaleza, pero entiende que se aleja completamente de él en el sentido que le otorga: esta vuelta no significa una reparación de la “dignidad moral”, en otras palabras, no equivale a un retorno a la igualdad perdida, sino un ascenso a la “naturalidad elevada”, “libre” y “terrible”. Cfr. KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, pp. 150-151. En adelante GD. (Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, pp. 125-126. En adelante CI). Se trata de reconocer nuevamente el “terrible” y “eterno texto básico *homo natura*” (*der schreckliche Grundtext homo natura*), esa es la gran tarea del “hombre del conocimiento”, que quiere tomar las cosas de un modo “profundo”, “complejo” y “radical”, cfr. KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse*, §230, pp. 167-170. En adelante JGB (Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Traducción, introducción y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1997, pp. 178-180. En adelante MBM). Para un análisis detallado de la crítica de Nietzsche dirigida a Rousseau, cfr. Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought*. New York, Cambridge University Press, 1991.

⁵⁴ KSA 2, MAM I, § 463, p. 299. (HDH I, pp. 233-234).

⁵⁵ KSA 2, MAM II, § 221, p. 654. (HDH II, pp. 436-437).

⁵⁶ Barrios Casares, Manuel. *Nietzsche y la curvatura de la Ilustración*. op. cit., p. 83.

⁵⁷ Cfr. KSA 3, *Morgenröte*, § 197, p. 174. En adelante M. (*Aurora*). En Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*. Volumen III. Obras de Madurez I. op. cit., p. 592. En adelante A).

⁵⁸ KSA 3, M, § 429, pp. 264-265. (A, pp. 651-652).

denador” y contenedor de los profusos sentimentalismos románticos. Tanto de manera directa o indirecta, Nietzsche muestra su interés por “continuar” aquella Ilustración de transformaciones graduales, descartando la existencia de otra. Las referencias que estudiaremos seguidamente pueden ponerse en diálogo con las recién señaladas, si leemos en ellas los rasgos de una posibilidad concreta de continuidad de la Ilustración en su propia filosofía. El examen y la valoración histórica del movimiento y sus principales voces se desplazan ahora a un segundo plano, pues se torna prioritario determinar las condiciones para su prosecución. Nos detenemos, entonces, en una serie de Fragmentos Póstumos de la primavera y el otoño de 1884. Mientras Nietzsche prepara la edición de las dos últimas partes de *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*, introduce el término “*neue Aufklärung*”, en sus cuadernos, como una instancia preparatoria para la filosofía. En estos apuntes⁵⁹, esboza los lineamientos de una operación liberadora y esclarecedora de las condiciones de existencia. Se necesita de tal *praxis* para el ejercicio de un nuevo filosofar. Específicamente, alude a la “filosofía del eterno retorno”, pero también a la “filosofía del futuro”. La primera adquiere centralidad en *Así habló Zaratustra* y en sus apuntes personales, la segunda, en *Más allá del bien y del mal*.

A continuación, tomamos y explicamos tres usos del concepto “*neue Aufklärung*”, que nos permiten constatar las pretensiones nietzscheanas de reelaborar ejercicios desmitificadores a favor de una filosofía extra-moral:

4.1. Postulación de principios

A la primera aparición de la expresión “*neue Aufklärung*” le preceden dos tesis acerca de su tarea⁶⁰. Se trata de “hacer ver” al pueblo la “mentira”, no solo la “no-verdad” de la Iglesia, y a los príncipes y los políticos, su propia “mentira intencionada”. Nietzsche presenta la “nueva Ilustración” en contraposición a la Iglesia, los sacerdotes, los políticos, los compasivos, los cultos y el lujo, es decir, en contraposición a la “tartufería”, “como Maquiavelo”. Con esta alusión al pensador italiano cierra el primer ingreso del término en el fragmento 25 [296]⁶¹, perteneciente a la primavera de 1884. De esta manera, caracteriza una acción que confronta con el orden vigente en sus distintos niveles. La *praxis* iluminadora radica en contrastar lo ilusorio-estatuado con lo real o su genuino valor. Precisamente, el realismo de Maquiavelo representa, para Nietzsche, el carácter incondicional de “no dejarse embaucar”⁶², es decir, la “cura” frente a todo platonismo idealizante.

Unos párrafos más adelante, en el 25 [307]⁶³, encontramos la exposición de ocho principios que detallan, según nuestro parecer, las implicancias de esta gran tarea. Nietzsche plantea las siguientes aseveraciones: En primer lugar, aun cuando operen instintivamente, todas las estimaciones de valor surgieron hasta ahora de un falso saber sobre las cosas; por lo tanto, no tienen que ejercer coerción (P. 1). En segundo lugar, se admite solo una “voluntad fuerte” que se atenga a una serie provisional de evaluaciones fundamentales como principio heurístico (P. 2). En tercer lugar, se opta por la valentía que poseen los europeos. La vivisección es una prueba (P. 3). Como cuarto principio, se afirma que la matemática, en tanto contiene descripciones y deducciones a partir de definiciones, arregla y simplifica, es decir, falsea lo real (P. 4). En quinto lugar, la fuerza de una creencia no puede generar mayor certidumbre que la evidencia de estar ante una condición de existencia de la especie. Como consecuencia, se torna un sin sentido preguntar por la verdad en sí (P. 5). En sexto lugar, Nietzsche atribuye a la “virilidad lograda” la capacidad de no engañarse acerca de la posición humana: se busca aplicar rigurosamente la medida individuante y aspirar a su máximo poder sobre las cosas (P. 6). En séptimo lugar, ante la pregunta acerca del futuro de la humanidad, se manifiesta la necesidad de nuevas tablas de valores (P. 7). Finalmente, en el octavo principio, se reconoce el anterior como un deber del creador (P. 8).

El recorrido analítico por la serie de principios expuestos nos permite recuperar las tesis fundamentales de la crítica de la noción de verdad, sostenida por Nietzsche a lo largo de sus escritos y ahora delineada en el marco de la “*neue Aufklärung*”, tal como ya apreciamos también en la primera aparición del término. Recordemos que, en su cuestionamiento general, distingue, por un lado, la verdad consensuada o “relativa”, cuyo criterio de selección radica en cuánta felicidad y/o utilidad tiene como correlato (la “mentira” y la “no-verdad” son sus directas expresiones) y, por otro, la verdad de efectos paralizantes e, incluso, tal vez perjudiciales para la vida, que conlleva toda profunda autognosis. En el primer sentido, Nietzsche introduce notas que se aproximan levemente a cierta concepción pragmatista de la verdad y, en ocasiones, la denuncia por ser tratada como si se fundara en el criterio de correspondencia. En esta dirección, el error, la falsedad, la no-verdad y la ilusión pueden ser útiles, por lo tanto, creídas como verdaderas (Cfr. P. 2, P. 5, P. 6). En realidad, no hay otra prueba más que el “sentimiento de poder acrecentado”⁶⁴: una certeza-creencia, concluye Nietzsche en 1888. En el segundo sentido, apelaría implícitamente a la concepción correspondentista y subrayaría las consecuencias nocivas y hasta fatales de una verdad que necesita ser “diluida”, “encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada”⁶⁵. Significa, entonces, que no abandona la correspondencia como criterio, pero sí comprende su paradoja, en cuanto reconoce a los individuos como seres poseedores de un conocimiento de carácter metafórico y simplificador de

⁵⁹ Nos interesa subrayar que si bien reconocemos el carácter esquemático e inacabado de estos escritos póstumos, su exégesis contribuye a una reconstrucción del devenir filosófico de Nietzsche que ahonde en sus distintos niveles de reflexión, poniéndolos en diálogo.

⁶⁰ Nietzsche atribuye las tareas a la *Aufklärung*, no obstante entendemos a partir de las siguientes referencias que pueden ser adjudicables a la “*neue Aufklärung*” y a toda auténtica Ilustración.

⁶¹ KSA 11, NF 1884-1885, 25 [296], pp. 86-87. (FP [1882-1885], p. 504).

⁶² KSA 6, GD, p. 156. (CI, p. 131). Sobre el maquiavelismo de Nietzsche, cfr. Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. op.cit., pp. 281-292.

⁶³ KSA 11, NF 1884-1885, 25 [307], pp. 89-90. (FP [1882-1885], pp. 505-506).

⁶⁴ KSA 13, NF 1887-1889, 15 [58], p. 446. (FP [1885-1889], p. 649).

⁶⁵ KSA 5, JGB, § 39, p. 57. (MBM, p. 64).

lo real (Cfr. P. 1, P. 4, P. 5). La creencia, en tanto constituye un *für-wahr-halten*, atraviesa a ambos sentidos y diluye toda posibilidad efectiva de una instancia en-sí sobre las cosas (Cfr. P. 5). Sin embargo, la búsqueda o voluntad de comprender lo real no se extingue, sobrevive bajo la forma de una “pasión”⁶⁶.

Asimismo, en esta declaración de principios confluyen dos momentos fundamentales: una primera acción de visibilización y saneamiento de las valoraciones, con efectos de contraste, que resulta finalmente destructiva de los prejuicios y creencias dogmáticas; y una segunda instancia destinada a la creación de nuevas estimaciones de valor. Este último momento si bien queda apenas delineado (Cfr. P. 7 y P. 8), consideramos que es igualmente relevante a la hora de evaluar la posibilidad de una filosofía afirmativa en Nietzsche. Los fragmentos que citamos a continuación alientan la polaridad indicada.

4.2. Doble movimiento

Durante el verano-otoño de 1884 el pensador alemán vuelve a referirse a la “*neue Aufklärung*”, pero ya como “preparación para la filosofía del eterno retorno” en el fragmento 26 [293]⁶⁷ y como “prólogo en pro de la filosofía del eterno retorno” en el 26 [298]⁶⁸. En estos casos, se discernen más claramente los dos momentos apuntados en el apartado anterior: Nietzsche distingue, por un lado, una instancia preliminar, de fines, en cierto sentido, depurativos bajo el nombre de “*neue Aufklärung*” y, por otro, la filosofía que deriva de tal criba. Definitivamente, nos inclinamos a pensar que su ideario supera la fase destructiva. Es esta última un primer movimiento de expurgación al que le sigue otro constructivo a partir de un contenido doctrinal concreto: la perspectiva global del “eterno retorno” como actitud vital del hombre postnihilista⁶⁹.

Sabemos que al “eterno retorno” Nietzsche le dedica el célebre aforismo 341 de *La ciencia jovial*, en el que sentencia: “Esta vida, tal y como tú ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más”⁷⁰. Pero es recién en *Así habló Zaratustra* donde hallamos el trágico ensayo de asimilar tal pensamiento a través del propio Zaratustra y su oscilación simbólico-existencial entre el “espíritu de la pesadez”⁷¹

y la transfiguración del “pastor”⁷². Nietzsche asume la prueba: “El particular (*Einzelne*) como experimento”⁷³ y su vida eternamente retornando. Se pregunta por sus efectos transfiguradores⁷⁴. En *Ecce Homo*, esta doctrina se condensará como una “fórmula suprema de afirmación”⁷⁵, cuya acción culminante será el *amor fati*: “no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad”⁷⁶. Finalmente, su experimentación no impedirá que también se conciba tal pensamiento como modelo explicativo para la naturaleza en diálogo con el concepto de la “voluntad de poder”. Según Marton, dos son las tesis centrales que evidencian la estrecha vinculación entre la teoría de las “fuerzas”, el concepto de “voluntad de poder” y el “eterno retorno”: la “fuerza” es finita y el tiempo, infinito. Nietzsche no acepta que el mundo alcance un estado final; entiende que el principio de conservación de la energía exige el “eterno retorno”. De esta manera, a partir de la primera ley de la termodinámica espera refutar la segunda⁷⁷.

En el último párrafo seleccionado, el 26 [293]⁷⁸, ingresa una expresión que comienza a formar parte de los contenidos reunidos bajo el título “La nueva Ilustración”: además de mencionar la “superstición entre los filósofos”, la “nueva jerarquía”, la posibilidad del “nuevo filósofo” y el “pensamiento más grave como martillo”; también incluye en la lista la propuesta de un nuevo enfoque bajo la consigna “más allá del bien y del mal”. Estos apuntes evidencian el ensayo de títulos y subtítulos, el ordenamiento de temas, como si se estuviera esbozando una futura obra en paralelo a *Así habló Zaratustra*, como si la “*neue Aufklärung*” en tanto propedéutica y la “filosofía del eterno retorno”, su culminación, fueran contenidos a organizar y disponer en algún escrito. Naturalmente pensamos en la obra inmediatamente posterior a *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, como el fruto final de esta serie de reflexiones anticipatorias. Si bien en tal obra no recurre al término “*neue Aufklärung*”, creemos que desarrolla el concepto de manera implícita, es decir, ejecutando los planes previstos a través del señalamiento de las condiciones necesarias para la llegada de los “filósofos del futuro”: Nos referimos a las siguientes tesis: (a) el desenmascaramiento de los “prejuicios” de los filósofos, (b) la distinción entre los auténticos filósofos y los “doctos”, (c) la afirmación de lo “aristocrático” como principio ordenador de las relaciones de fuerzas y en contraposición a las teorías igualitaristas, (d) la postulación de la “voluntad de po-

⁶⁶ Con respecto al problema de la verdad en la filosofía de Nietzsche, seguimos la distinción realizada por Sergio Sánchez. Para más detalles, cfr. Sánchez, Sergio. *Lógica, verdad y creencia: consideraciones sobre la relación Nietzsche Spir.* Córdoba, Universitas, 2008 (2° reimpr.), pp. 41-64.

⁶⁷ KSA 11, NF 1884-1885, 26 [293], p. 228. (FP [1882-1885], p. 588).

⁶⁸ KSA 11, NF 1884-1885, 26 [298], pp. 229-230. (FP [1882-1885], p. 589).

⁶⁹ En tal sentido, no compartimos la conclusión final del estudio de Martín, quien considera que el genio de la crítica de Nietzsche se identifica con la demolición únicamente, cfr. Martín, Nicholas. “Aufklärung und kein Ende”: The Place of Enlightenment in Friedrich Nietzsche’s thought”. op. cit., p. 97.

⁷⁰ KSA 3, FW, § 341, p. 570. (CJ, p. 200).

⁷¹ KSA 4, *Also sprach Zaratustra*, p. 198. En adelante AZ. (Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995, p.224. En adelante AZ).

⁷² KSA 4, AZ, p. 202 (AZ, p. 228). Por razones de espacio y pertinencia temática omitimos la descripción detallada de los distintos momentos experimentados por Zaratustra en la obra.

⁷³ KSA 9, NF 1880-1882, 11 [141], p. 494. (Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen II. (1875-1882). Traducción, introducción y notas de M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, 2008, p. 788. En adelante FP [1875-1882]).

⁷⁴ KSA 9, NF 1880-1882, 11 [203], pp. 523-524. (FP [1875-1882], p. 805).

⁷⁵ KSA 6, EH, p. 335. (EH, p. 93).

⁷⁶ KSA 6, EH, p. 297. (EH, p. 54).

⁷⁷ Sobre la relación entre la doctrina del “eterno retorno” y la hipótesis de la “voluntad de poder”, cfr. Marton, Scarlett. *Nietzsche y “la nueva concepción del mundo”*. Colección Nietzscheana, traducción de P. Olmedo, Prólogo de L. E. de Santiago Guervós, Córdoba, Brujas, 2017.

⁷⁸ KSA 11, NF 1884-1885, 26 [298], pp. 229-230. (FP [1882-1885], p. 589).

der”; entre otras hipótesis relevantes. Nos preguntamos, entonces, la razón que indujo a Nietzsche a abandonar el concepto de “*neue Aufklärung*” en la obra de 1886. Una posible respuesta encontramos ya en el fragmento 26 [325] de 1884. Nietzsche vuelve a mencionar el “prólogo a una filosofía del eterno retorno”, pero no como “*neue Aufklärung*”, sino como “Más allá del bien y del mal”⁷⁹. Este reemplazo nos anima a arriesgar la siguiente reflexión: ambas expresiones aluden a una misma tarea u operación preparatoria de autoesclarecimiento e higiene, guiada por el deseo o la pasión de conocer más allá de las consecuencias concomitantes. Como ya comentamos, el filósofo alemán se ocupa de esta “pasión” a partir de *Aurora*, prefigurando la “veracidad” que no se identifica con el cristianismo, sino con Zaratustra y su “autosuperación de la moral”⁸⁰. El gran hallazgo en este ejercicio desmitificador queda sugerido cuando sostiene la necesidad de comprender aquella ignorancia sin la cual la vida sería imposible⁸¹. Nietzsche, una vez más, vuelve a recuperar su tesis de juventud acerca de una “verdad” desesperante y autoaniquiladora: la “verdad de estar eternamente condenado a la no-verdad”⁸². Este es el instante de radical asepsia y autognosis, que resulta necesario para la asimilación de un nuevo “imperativo existencial”⁸³: vivir *como si* los hechos que se suceden retornaran eternamente. La “inoculación” de lo “nuevo” hiere la estructura compacta de creencias de una sociedad, pero, como afirma Fornari, desde *Humano, demasiado humano* Nietzsche es consciente de que sólo los “elementos degenerantes” constituyen un factor de desarrollo para quien logre asimilarlo. Se realiza el doble movimiento:

Abrir una brecha en la compacta urdimbre del instinto gregario significa para Nietzsche animar la lucha entre los impulsos, promover la destrucción de las viejas idiosincrasias de la percepción, orientar nuestra capacidad representativa en un sentido nuevo, en procura de reestructurarla a través de nuevas e inusuales perspectivas. El eterno retorno se cuenta entre éstas. Una vez asimiladas, tales perspectivas comunicarán su riqueza a nivel inconsciente, reorganizando lentamente nuestra estructura pulsional y renovando nuestra aproximación a la complejidad del acaecer⁸⁴.

⁷⁹ KSA 11, NF 1884-1885, 26 [325], p. 235. (FP [1882-1885], p. 593).

⁸⁰ KSA 6, EH, p. 367. (EH, p. 125).

⁸¹ KSA 11, NF 1884-1885, 26 [294], p. 228. (FP [1882-1885], p. 588).

⁸² KSA 1, «Über das Pathos der Wahrheit». En *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, p. 760. («Sobre el Pathos de la verdad». En *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*. Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas*. Volumen I. Escritos de Juventud. op. cit., p. 547).

⁸³ Seguimos a Magnus en la distinción de una primera interpretación cosmológica y una segunda de índole normativa; ambas se encuentran atadas al valor de verdad. Finalmente propone una tercera perspectiva: Pensar el “eterno retorno” como representación conceptual de una particular actitud hacia la vida. Específicamente, se trata de una actitud opuesta a la “decadencia”, superadora del “nihilismo” y constitutiva del “ser-en-el-mundo del superhombre”. El “eterno retorno” acontecería bajo la forma del “imperativo existencial” en tanto llama a vivir de manera tal que se quiera repetir eternamente lo vivido. El imperativo es pluralista, es decir, no subsume la acción individual a algún tipo de racionalidad universal de filiación kantiana. Cfr. Magnus, Bernd. *Nietzsche's Existential Imperative*. Indiana University Press, 1978, pp. 140-146.

⁸⁴ Fornari, María Cristina. *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*. Colección Nietzscheana, traducción y prólogo de S. Sánchez, Córdoba, Brujas, 2016, pp. 34-35.

4.3. Gran prefacio

Continuamos en el verano-otoño de 1884. Las siguientes utilidades del concepto vienen acompañadas por un esbozo de explicación, que consolidan las indicaciones iniciales. En el fragmento 27 [79], Nietzsche diferencia tres niveles de la “*neue Aufklärung*”. En ellos se hace efectiva la praxis de desenmascaramiento y, finalmente, de auto-superación:

La nueva ilustración

1. El descubrimiento (*Aufdeckung*) de los errores fundamentales (tras los cuales están la cobardía, la negligencia y la vanidad del hombre), p. ej., por lo que concierne a los sentimientos (y al cuerpo)

(...)

2. El segundo nivel: el descubrimiento (*Entdeckung*) del instinto (*Trieb*) creador, también en sus escondrijos y degeneraciones.

(...)

Hegel-el espíritu –Schopenhauer– la voluntad

Los artistas escondidos: los religiosos, legisladores, políticos, como poderes transformadores: presupuesto: insatisfacción creadora, su impaciencia – en lugar de seguir formando al hombre, hacen dioses y héroes a partir de las grandezas del pasado

3. La superación (*Überwindung*) del hombre⁸⁵.

Nietzsche distingue el descubrimiento de los “errores fundamentales”, por un lado, del descubrimiento del “instinto creador”, por otro. En el primer nivel alude a lo que posteriormente define en *Crepúsculo de los ídolos* como “degeneración de los instintos” o “disgregación de la voluntad”⁸⁶. Efectivamente, este primer estadio de la “*neue Aufklärung*” tendrá su proyección en la “psicología del error”, cuyo campo de análisis ineludible es la moral y la religión. En ambas se confunde la causa con el efecto, la verdad con el efecto creído como verdadero, un estado de conciencia con la causalidad de ese estado. El error es una traducción o “dialecto falso”⁸⁷ de sentimientos de placer y de displacer. Su analítica, esbozada en este fragmento póstumo y desplegada luego en *Crepúsculo de los ídolos*, desemboca en el restablecimiento de la “inocencia del devenir”⁸⁸. Significa, entonces, que a la acción crítica y desenmascaradora le sigue, una vez más, un momento positivo y de afirmación del mundo *tal cual es*.

En el segundo nivel, se identifican las creaciones de artistas encubiertos, que pretenden algún tipo de transformación y/o manipulación. Nietzsche advierte que el “instinto creador” puede actuar por insatisfacción respecto del poder transformador de la educación moral. “No más tallar el mármol!”⁸⁹. A cambio se crean “dioses” y “héroes” como refugio en un más allá metafísico

⁸⁵ KSA 11, NF 1884-1885, 27 [79], pp. 294-295. (FP [1882-1885], pp. 630-631).

⁸⁶ KSA 6, GD, p. 90. (CI, p. 63).

⁸⁷ KSA 6, GD, p. 94. (CI, p. 68).

⁸⁸ KSA 6, GD, p. 97. (CI, p. 70).

⁸⁹ KSA 11, NF 1884-1885, 27 [60], p. 289. (FP [1882-1885], pp. 627-628).

y/o religioso. En lugar de “construir el futuro” prefieren el refugio en alguna idealidad.

El tercer nivel propone la superación del hombre en términos de “autosuperación”. Esta tarea tuvo ya un especial desarrollo en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, escrita y publicada en 1883. Se trata de entender que hay una voluntad en los individuos, en los entes en general, en la vida misma. Polemizando con Schopenhauer, Nietzsche sostiene que esa voluntad no se identifica con una voluntad de vivir sino con una “voluntad de poder”. Nos interesa poner en relación el fragmento póstumo citado con *Así habló Zaratustra* a fin de señalar los momentos en que la instancia destructiva y crítica opera el pasaje hacia una filosofía afirmativa.

Reiteramos, la hipótesis de la “voluntad de poder” es una nueva prueba que se complementa conceptualmente con la doctrina del “eterno retorno”. La autosuperación o “superación de sí mismo” se vuelve evidente, cuando el hombre entiende que en todo lo viviente hay una “voluntad de poder”, es decir, una “voluntad de ser señor”. En el hombre se traduce fundamentalmente en una “voluntad de verdad” que quiere hacer pensable lo existente -lo real como su espejo e imagen reflejada- y que ejerce violencia valoradora con la imposición de sentidos pretendidamente imperecederos para el bien y el mal. El ejercicio de la veracidad extramoral en el seguimiento de las “huellas de lo vivo” le revela a Zaratustra la siguiente enseñanza⁹⁰: a. Todo ser viviente es un ser obediente; b. Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo; c. Mandar es más difícil que obedecer, en tanto se arriesga a sí mismo al ser juez, vengador y víctima de su propia ley; d. En todos los lugares donde se encuentran seres vivos hay “voluntad de poder”. Una “inexhausta y fecunda” voluntad que expone la vida por amor al poder. La vida se inmola a sí misma, está llamada a superarse a sí misma por el poder. “Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, -pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad”⁹¹. Los valores no son imperecederos; en tanto expresión de una “voluntad de poder” están llamados a superarse a sí mismos. Su aniquilación y su quebrantamiento es condición para una nueva instancia de creación en el bien y el mal. La “*neue Aufklärung*”, en su momento de remoción y relevamiento, vehiculiza en el hombre esa voluntad incansable que constituye lo viviente. Recordemos que al “descubrimiento” le sigue la “asimilación de los errores fundamentales” como primera condición en la enseñanza del eterno retorno⁹².

En el fragmento 27 [80] Nietzsche vuelve a ensayar la “*neue Aufklärung*” como preludio del “eterno retorno”. En este caso, caracteriza la “nueva Ilustración” en contrapartida a la expresión moderna democrática. Rescatamos esta confrontación, en cuanto nos permite ratificar aquella primera distinción que el pensador alemán deja vislumbrar en *Humano, demasiado humano*, entre la corriente inspirada por Rousseau y la otra, por

Voltaire⁹³. Una vez más, resulta evidente la preferencia y el interés por continuar una Ilustración que habilite la jerarquía, la indagación extra-moral y la toma de creencias que contribuyan al “pathos de la distancia” entre los individuos.

El eterno retorno.

Una adivinación.

Gran prefacio.

La nueva ilustración –la vieja iba en el sentido del rebaño democrático. Igualación de todos. La nueva quiere mostrar el camino a las naturalezas dominadoras– en qué medida a ellas les está permitido todo lo que no les está permitido a los seres gregarios:

1 Ilustración por lo que se refiere a ‘verdad y mentira’ en el viviente

2 Ilustración por lo que se refiere a ‘bien y mal’

3 Ilustración por lo que se refiere a las fuerzas conformadoras, transformadoras (los artistas escondidos)

4 La auto-superación del hombre (la educación del hombre superior)

5 La doctrina del eterno retorno como martillo en la mano de los hombres más poderosos⁹⁴.

5. El eterno retorno como camino de auto-superación experimental

Finalmente, nos detendremos en la concepción de filosofía que se erige como destino último del ejercicio de expurgación propuesto por la “*neue Aufklärung*”. Nietzsche describe y alienta su nacimiento especialmente en *Más allá del bien y del mal*. En tal obra hallamos un aspecto que ya tuvo su aparición en *La ciencia jovial* y que posee su reelaboración final en los Fragmentos Póstumos del último período: Nos referimos al “experimento” de creencias con la propia vida como campo de estudio para la filosofía. Acordamos con Vivarelli en que Nietzsche desarrolla su proyecto de una “nueva Ilustración”, introduciendo el “experimento” de la época trágico-dionisiaca y la “filosofía experimental”

⁹³ Este discernimiento de los movimientos y devenires internos de la *Aufklärung* motiva la siguiente hipótesis de Rosen: Nietzsche y su retórica ilustrada se vuelven finalmente contra la misma Ilustración. Estamos de acuerdo en que el filósofo alemán mantiene una visión crítica pero, como ya señalamos, respecto de una deriva que encarnaría Rousseau. Su unilateralidad habilita la continuidad de la tarea desenmascaradora, y en ese sentido genuinamente ilustrada, como pasaporte de ingreso al campo filosófico experimental. Rosen sostiene que Nietzsche nos ilumina en relación con la oscuridad interna de la Ilustración. Es inevitablemente una figura de la Ilustración, pero que se ha vuelto en contra de ella misma, como el Uroboros. Cfr. Rosen, Stanley. *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. op. cit., pp. 1-22. En *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*, Rosen afirma que Nietzsche visualiza la consecuencia más amarga de la Ilustración científica: La búsqueda de la verdad conduce al nihilismo y a la muerte del espíritu. La aristocracia viril es reemplazada por el igualitarismo, el amor al peligro, por el amor al confort, la ciencia y la tecnología combinada con un cristianismo secular o afeminado produce una sociedad burguesa de filisteos. Finalmente, Nietzsche asumiría la “máscara de la revolución”, a través de una doble retórica, que tendría una instancia destructiva y otra creadora. Cfr. Rosen, Stanley. *Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*. New Haven/London, Yale University Press, 1989, pp. 189-207.

⁹⁴ KSA 11, NF 1884-1885, 27 [80], p. 295. (FP [1882-1885], p. 631).

⁹⁰ Cfr. KSA 4, AZ, p. 147. (AZ, p.170).

⁹¹ KSA 4, AZ, p. 148. (AZ, pp.171-172).

⁹² KSA 9, NF 1880-1882, 11 [141], p. 494. (FP [1875-1882], p. 788).

(*Experimental-Philosophie*) post-nihilista de la “voluntad de poder”⁹⁵. El nexo entre estos conceptos será la doctrina del “eterno retorno”.

El experimento, como ejercicio filosófico, comienza a prefigurarse en los escritos nietzscheanos a partir de 1880⁹⁶. Tal como detallamos en los apartados anteriores, las referencias anti-míticas iniciaron el trazado de una nueva concepción de la filosofía cercana a la indagación histórica y al sentido trágico de la vida. Aun cuando el autor realice una crítica demoledora de la tradición metafísica desde *Humano, demasiado humano*; no renuncia a la filosofía, como sostiene Gerhardt⁹⁷. Su opción es emprender la búsqueda de un nuevo modo de hacer y vivir la filosofía en el camino de la auto-experimentación y la exploración de sí⁹⁸.

Según *La ciencia jovial*, el límite del “sentido de la verdad”⁹⁹ se impone cuando se niega el experimento por falta de valentía; ocurre precisamente en el momento en que la dialéctica entre lo singular y lo común se diluye y gana, en cambio, la comodidad social de pensar y obrar como lo hace el rebaño. El experimento, por el contrario, revela el “carácter real” de la vida y de toda moral¹⁰⁰ más allá del confort gregario. Nietzsche procura responder, mediante este tipo de ensayo, hasta qué punto la verdad tolera hacerse cuerpo¹⁰¹. De este modo, la experimentación filosófica se vuelve terreno fértil para tensionar la verdad y sus matices paradójales.

En *Más allá del bien y del mal*, el autor alemán ya identifica a los “hombres de experimentos” con los futuros filósofos. En tanto críticos y escépticos estos hombres venideros recurrirán a un sentido más temerario y doloroso del experimento. La “pasión del conocimiento” los llevará a descomponer las cosas hasta la crueldad de su completa vivisección. La relación con la verdad no estará mediada por el placer y/o agrado sino únicamente por la voluntad de conocer. Su vida será la recreación de una filosofía en la que confluya la “disciplina crítica y todos los hábitos que conducen a la limpieza y al rigor en los asuntos del espíritu”¹⁰². Reaparece la verdad en su sentido más aterrador y paralizante.

Como sostiene Kaulbach¹⁰³, Nietzsche experimenta con su propia concepción de mundo y se pregunta por los efectos de esa perspectiva en las acciones. El experimento no prueba una “verdad teórica” sino el “significado”, la “adecuación” y la “propiedad” de cierto sentido necesario para la vida. Precisamente, es el “eterno retorno” la creencia cosmológico-existencial que opera como pensamiento selectivo y que, una vez atravesada la experiencia del “nihilismo radical”, invita a experimentar en uno mismo cuánto de esa repetición e inmanencia de los hechos podemos soportar. Experimentar los efectos de la creencia en el “eterno retorno” forma parte del ensayo de una transvaloración de todos los valores. Es este experimento el que se brindará como texto y anticipo de una “filosofía del futuro” (*Philosophie der Zukunft*), tendiente a alcanzar siempre el grado más elevado de asepsia en el conocimiento del mundo.

En el fragmento 16 [32] del verano de 1888 Nietzsche introduce el concepto de “filosofía experimental” y le atribuye el decir-sí dionisiaco “al mundo, tal como es, sin reducción, excepción, ni elección”. La filosofía exige el ensayo con uno mismo, es decir, el experimento de afirmar y practicar creencias, examinar sus alcances y la propia capacidad para “soportar” sus consecuencias. Se prueban nuevas valoraciones y se analiza su vitalidad. La “filosofía experimental” ensaya las posibilidades del “nihilismo radical”. La pregunta acerca de cuánta verdad soporta un espíritu se convierte en un “auténtico criterio de valor”. Nietzsche reconoce todo “error” como una “cobardía” y toda “conquista del conocimiento” como consecuencia del “coraje”, la “dureza contra sí”, la “limpieza consigo mismo”¹⁰⁴. La filosofía trasciende el campo de la reflexión teórico-especulativa, elige no ser cristalizada y apresada por las estéticas dominantes y, en cambio, asume el riesgo de mostrarse como posibilidad existencial:

Hacer de la propia vida un experimento – solo eso es la libertad del espíritu, eso llegó a ser para mí más tarde la filosofía...¹⁰⁵.

6. Conclusiones

Nos interesó analizar la reformulación nietzscheana de la Ilustración con el objeto de discernir no solo sus matices, tanto críticos como constructivos, sino especialmente el proyecto de 1884 de una “nueva Ilustración” destinada a la higiene moral y metafísica del individuo. Entendemos que esta renovada propuesta de indagación desenmascaradora en sus distintos niveles prepara las condiciones hermenéuticas para el nacimiento de una “filosofía experimental” y extra-moral.

Unos años más tarde, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche interpelará a quienes sean capaces de vivir esa filosofía. Precisamente, en los “filósofos del

⁹⁵ Cfr. Vivarelli, Vivetta. «Nietzsche als Verkünder einer neuen Aufklärung». En Reschke, Renate (comp.). *Nietzsche: Radikalaufkärer oder radikaler Gegenauflärer?* op. cit., p.65.

⁹⁶ Si bien los términos “*Experiment*” y “*experimentieren*” ya están presentes en el léxico del joven Nietzsche desde 1869, se trata de expresiones de corte schopenhaueriano que se refieren al acto del suicidio y la comprensión de los nexos entre el arte y la vida. Cfr. KSA 7, NF 1869-1879, 3 [5], p. 59 y 19 [290], p. 509 (Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen I (1869-1874). Traducción, introducción y notas de L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 98-99 y p. 407. En adelante FP [1869-1874]).

⁹⁷ Cfr. Gerhardt, Volker. «‘Experimental-Philosophie’. Versuch einer Rekonstruktion». En: Djuric, Mihailo y Simon, Josef (comps.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, p. 48.

⁹⁸ Acordamos con Urs Sommer en la tesis inicial de su libro, *Nietzsche und die Folgen*: “Nietzsche es un filósofo que utilizó las doctrinas como experimentos intelectuales y existenciales. Su filosofía no es ninguna doctrina, sino un hacer, una praxis de transformación pensante del mundo”, Urs Sommer, Andreas. *Nietzsche und die Folgen*. Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2017, p. 2.

⁹⁹ KSA 3, FW, § 51 pp. 415-416. (CJ, p. 62).

¹⁰⁰ Cfr. KSA 10, NF 1882-1884, 7 [261] y 16 [56], p. 321 y p. 518. (FP [1882-1885], p. 225 y pp. 356-357).

¹⁰¹ Cfr. KSA 3, FW, § 110, p. 471. (CJ, p. 106).

¹⁰² KSA 5, JGB, § 209-210, pp. 140-144. (MBM, pp. 151-154).

¹⁰³ Cfr. Kaulbach, Friedrich. *Nietzsches Ideen eines Experimental-Philosophie*. Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1980, pp. 152-166.

¹⁰⁴ KSA 13, NF 1887-1889, 16 [32], p. 492. (FP [1885-1889], p. 677).

¹⁰⁵ Cfr. KSA 13, NF 1887-1889, 24 [1], p. 618. (FP [1885-1889], p. 763).

futuro¹⁰⁶ descansa la potencialidad de crear valores y, en esa dirección, urdir una nueva red de creencias que mantenga su fidelidad a la naturaleza ascendente y desdivinizada. Se necesitan nuevas fuerzas valorativas para la cohesión de la sociedad europea, con vistas a forjar una cultura cercana a la vida y al mundo ‘tal cual es’. La generación de nuevos sentidos requiere un conocimiento liberador, por un lado, de toda violencia y crueldad, provenientes de posiciones metafísicas cerradas a la investigación empírica, y por otro, de toda teleología implicada en las perspectivas evolucionistas como las de Spencer y los darwinistas franceses. Nietzsche busca favorecer las condiciones para una humanidad atenta a la complejidad del mundo y a la salud de los espíritus libres y moderados. Ellos serán los únicos capaces de soportar la prueba del “eterno retorno” y asimilar la densidad de lo real sin recaer en las groseras simplificaciones idealistas que tranquilizan, pero en igual medida estancan y privan del necesario carácter de “experimento” y aventura de la vida. Se trata de una existencia templada por la incertidumbre, que es solidaria de la más alta libertad, siempre ligada a la investigación, a la búsqueda, más allá de los resultados. En pocas palabras, nos referimos a una

serie de rasgos destinados al cimiento de una cultura cuya posibilidad efectiva estimule como contrapeso de las muchas formas de barbarie.

Claramente, la preocupación del pensador alemán no se detiene sólo en el campo filosófico especulativo, por el contrario, trasciende sus límites para volver, una vez más, a la crítica cultural. Su mirada está puesta en Europa, especialmente en Alemania, y en su “desplazamiento del centro de gravedad” por la aparición del *Reich*. Nietzsche cree que la potencialidad cultural avanza en relación inversa a la política, “lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso antipolítico¹⁰⁷. No pretendemos, de esta manera, esbozar una imagen apolítica de Nietzsche y menos aún mostrarlo bajo los efectos de la llamada “seducción alemana” -tendencia a considerar la cultura como un noble sustituto de la política, según Lepenies¹⁰⁸-, sino más precisamente enfocar el interés que mantuvo durante toda su vida hacia la cultura como un valor irremplazable y la filosofía como su principal aliada. El estado de empobrecimiento de la Alemania de su tiempo llama a estos filósofos del futuro a crear y experimentar nuevos valores.

¹⁰⁶ KSA 5, JGB, § 211, pp. 144-145. (MBM, pp. 154-155).

¹⁰⁷ KSA 6, GD, p. 106. (CI, p. 80).

¹⁰⁸ Cfr. Lepenies, Wolf. *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Traducción de J. Blasco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2008, p.12.