

# Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas

Miguel Morey

Universidad de Barcelona

---

## Resumen

Se ofrece aquí un comentario de un fragmento, el aforismo 575, de *Aurora*, su aforismo final, en el que de un modo ejemplar ha quedado salvada para la posteridad la voz de Nietzsche. No se trata de ofrecer las claves categoriales para penetrar en su arquitectura última, sino de dar elementos para afinar un oído que esté a la altura de lo que Nietzsche efectivamente dice. Apoyándose en la lectura de Nietzsche propuesta por Foucault, el comentario termina señalando cuatro partículas —*o, quizá, ensayo y más allá*— como claves de esa comprensión «afinada».

**Palabras clave:** Nietzsche, *Aurora*, categorías, Foucault.

---

## Abstract. *A fragment of voice. Conjecturing over Nietzschean categories*

This paper offers a commentary of the aforism 575 from *Daybreak* which is the final fragment of this book. The main aim is not to present the categorial clues to penetrate its ultimate architecture, but to give some elements to tune the hearing in order to understand what effectively Nietzsche says. Leaning on the interpretation of Nietzsche carried out by Foucault this commentary finishes pointing out four particles — *or, maybe, essay and beyond* — as key elements for that «tuned» understanding.

**Key words:** Nietzsche, *Aurora*, categories, Foucault.

---

Quisiera proponerles a ustedes un ejercicio bien modesto, seguramente menor, mínimo incluso, pero a pesar de todo un ejercicio. Y un ejercicio que espero esté dotado de alguna eficacia esclarecedora. Evidentemente, no en el sentido de tratar de mostrarles el fundamento, los cimientos ocultos de la arquitectura conceptual nietzscheana, ni tampoco en el de desvelarles las claves hermenéuticas que permitirían acceder a un presunto *querer decir* callado tras su decir. No, se trataría más bien de proponerles algo como un diapason posible, un diapason que nos ayudara a afinar un oído que estuviera a la altura de lo que Nietzsche efectivamente dice.

Mi intervención tiene por objeto tan solo ser una invitación a la escucha de un fragmento de Nietzsche. Un fragmento, el aforismo 575 de *Aurora*

(*Morgenröte*), su aforismo final, en el que pienso que de un modo ejemplar ha quedado salvada para la posteridad la voz de Nietzsche —como retenida, detenida en el gesto de dictar una última lección, si no, acaso, la que bien pudiera ser para nosotros su lección última.

## I

Como se sabe, y Nietzsche es el primero en afirmarlo, con *Aurora* comienza la campaña nietzscheana contra la moral. Quiere decirse con ello que allí dibuja el espacio, la cartografía de lo que en adelante va a ser su campo de batalla. Será así una campaña que combate tanto con la noción kantiana de deber como con la compasión de Schopenhauer, tanto con Lutero como con Pascal o San Pablo, tanto contra Spencer como contra Comte o Stuart Mill.

En palabras de Giorgio Colli (*Scritti su Nietzsche*, 1980), lo que nos muestra allí es el estrecho condicionamiento de los hombres en la sociedad (un condicionamiento según el cual el valor de un hombre reside completamente en la opinión que su prójimo se forma de él), allí denuncia ese gregarismo fundamental de la opinión; esa moral, que es moral de rebaño. Y contra este telón de fondo contraponen la figura del «individuo», la de lo inmoral mismo si hemos de creer las razones del gregarismo. Y aunque no tenga todavía su desmesura, tras ese individuo es seguro que ya se anuncia el superhombre, porque lo que aquí nos dice es que lo que permite superar al hombre, lo que permite ir más allá de todas las patrias de lo humano, demasiado humano, es precisamente esa capacidad de individualizarse respecto de las opiniones del rebaño, esa capacidad de individualizarnos frente a las rutinas de nuestro gregarismo más íntimo. Y que esa capacidad de individualizarnos no es otra cosa sino lo que llamamos pensar. Que ésa es su condición. Y también su resultado.

Siendo como es el aforismo 575 el último, con el que concluye la obra, parece obligado que cualquier intento por establecer las condiciones de escucha de ese fragmento debe comenzar por mostrar cómo recoge y cierra lo que desde su preludio se anuncia. De hacerlo así, si nos demoramos un momento en el aforismo primero, veremos articularse allí una mirada que se abre del siguiente modo:

Todas las cosas que duran largo tiempo se van embebiendo poco a poco y hasta tal punto de racionalidad que llega a parecer imposible que hayan surgido de la irracionalidad. Puede decirse que no hay historia precisa de una génesis que no sea sentida como algo paradójico y sacrílego. En el fondo, ¿qué hace un buen historiador sino contradecir? (*Racionalidad posterior*)

Bien, ¿qué es lo que nos propone este fragmento? Aparentemente es un ejercicio de mirada retrospectiva, manifestación tal vez de una *pudenda origo* radical: una criminalización del origen de nuestras razones, de lo injustificado de nuestras obviedades, de lo infundado de todo aquello que, simplemente porque nos viene de antiguo, porque ha durado largo tiempo, nos parece obvio,

natural y razonable. Eso es lo que parece advertirnos. Sin embargo, en la medida en que una cierta comprensión histórica constituye nuestro modo rústico de hacernos inteligible lo real, nuestro modo de hacernos con el presente, se trata entonces de algo más grave: es una operación de desfondamiento del suelo mismo de nuestra experiencia moral, de lo que es el sustento primario de nuestras opiniones. Una denuncia, si se prefiere decir así, del modo como renunciamos a la construcción de la propia experiencia, del modo como *delegamos* esa tarea en favor de un encofrado previo, en favor de ese molde homologado y preestablecido que es la opinión. Y el escándalo estriba aquí precisamente en que entendamos que en el cumplimiento de esta operación consiste eso que llamamos «vivir el presente». Muy pronto, en su próximo texto, *Gaya ciencia*, en el aforismo 341, «El peso más pesado» (o si se prefiere así, podemos traducirlo al modo arriesgado y hermoso como lo hace José Jara: «El mayor centro de gravedad»), Nietzsche nos va a plantear, frontalmente, bajo la figura del Eterno Retorno, la pregunta por ese nuestro vivir el presente convirtiéndola en un desafío, en una radical prueba moral.

Probablemente, se entenderá mejor lo que quiero decir con un ejemplo, otro aforismo de *Aurora*, el 76. La reflexión ha avanzado ya unos tramos, y la mirada se precisa. Allí, en ese aforismo, a propósito de los efectos paradójicos de la educación moral cristiana, en general, y más precisamente, criticando el resultado de la demonización del sexo por parte de la Iglesia, escribe lo siguiente:

[...] Esta diabolización del Eros ha tenido un desenlace con ribetes de comedia: el «diablo» Eros ha llegado a ser para los hombres más interesante que todos los ángeles y santos, precisamente a causa de los secretos y remilgos de la Iglesia *in eroticis*; hasta el día presente, el *romance* [la aventura sexual] viene a ser, así, el único verdadero interés común a todos los círculos de la sociedad, en una exageración que para el mundo antiguo sería de todo punto inconcebible y que un día provocará la risa de la posteridad. Toda nuestra imaginación y ficción, en el plano más elevado y el más vil, se caracteriza por el énfasis desmedido (¡valga el eufemismo!) con que el «romance» ocupa el primer plano; es posible que a causa de él la posteridad notará en todo el legado de la cultura cristiana cierto carácter mezquino y absurdo. (*Pensar mal significa volverse malo*)

Sorprenderá tal vez la cautela del dictamen final de este fragmento. Acostumbrados a las impugnaciones furibundas y totales de Nietzsche, el que se atribuya a nuestro presente tan sólo «un cierto carácter mezquino y absurdo» resulta, por lo aceptable, casi casi un alivio. Sin embargo, no creo que esto sea ahora lo importante. Como tampoco importa demasiado aquí saber si tiene o no razón Nietzsche al responsabilizar a la demonización cristiana del erotismo del énfasis desmedido con el que subrayamos actualmente nuestra experiencia de todo lo que tiene que ver con el sexo. Lo que me parece que importa aquí es la operación mediante la que se lleva a cabo esa denuncia. La afirmación mayor ante la que nos emplaza, obligándonos a encarar esa exageración unidimensional de nuestra experiencia común, una exageración que sin duda no

es tal para el nosotros que dibuja el murmullo de la opinión pública —para la que se trata simplemente de algo obvio, natural y razonable—. Y que sin embargo ahora sabemos que «para el mundo antiguo sería de todo punto inconcebible y que un día tal vez provocará la risa de la posteridad».

Es en este punto preciso donde pienso que el aforismo en cuestión radicaliza y afina la mirada que servía de preludio al texto. Sin duda podrá argumentarse que aquí el intento mayor de Nietzsche es avergonzarnos ante el espejo de la historia —emplazamos ante la pregunta por qué habrían pensado de nosotros los antiguos, qué pensará de nosotros la posteridad. Y sin duda algo de cierto hay en ello: frecuentemente, en *Aurora*, Nietzsche parece querer obligarnos a remontar río arriba el cauce de nuestra historia moral, como si pretendiera devolvemos de una «cultura de la culpabilidad» a una «cultura de la vergüenza» (por decirlo con E.R. Dodds). Y ello como condición imprescindible para renovar de arriba abajo nuestra experiencia moral. Frecuentemente, en *Aurora*, Nietzsche vuelve una y otra vez a poner en obra las más arcaicas categorías de la alabanza (*épainos*) y el reproche (*momfós*) que, al decir de M. Detienne, fueron las primeras instancias tutelares de la verdad de las palabras de la tribu, cuando éstas estaban al arbitrio de los poetas antes de que los depositarios de la verdad pasaran a ser los filósofos. Sin embargo, estas consideraciones no deberían impedirnos ver que aquí también está en obra una impugnación de los anclajes tópicos desde los que valoramos nuestra experiencia presente entendiéndola como la única, o la mejor, de las posibles. Que lo que se impugna es la promesa de reposo en el suelo de una opinión que nos evitaría tener que preguntarnos qué es realmente lo valioso de nuestra experiencia —pregunta que inaugura un agotador debate interminable que no es otra cosa sino lo que llamamos «pensamiento», aquello que efímera, intermitentemente, nos singulariza en ese momento magnífico y terrible en el que se nos da a saber lo que somos: *individuos*.

Quiere con ello decirse que no debemos dejar de prestar atención al movimiento intempestivo, inactual, por medio del cual, una y otra vez, Nietzsche, encarándonos con aquello que queda del otro lado de nuestra experiencia histórica presente (ya se trate de un pasado arcaico y primordial recreado mitad filológica mitad visionariamente, o bien de un porvenir fabulado del que se subraya su otredad radical respecto a nuestro presente), en ambos casos, desde los dos lados, el efecto producido es el de la irrealización o pérdida de soportes legitimadores de las opiniones que tutelan nuestra experiencia —que de este modo quedan denunciados, por efímeros, por recientes, por caducos.

No debemos olvidar que, en las páginas de *Aurora*, encontramos todos los elementos que van a permitir que Nietzsche construya esa mirada suya que conocemos como *genealogía*, cuyo inicio remoto encontraríamos en la fábula que abre *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y cuyo comienzo efectivo está en los aforismos 9 («Idea de la moral de las costumbres») y 26 («Los animales y la moral») de *Aurora*, del mismo modo como su cumplimiento se lleva a cabo en el tratado II de *La genealogía de la moral*. Y ello es así hasta el punto de que, escuchando lo que Nietzsche acaba de contarnos sobre el valor

curiosamente enfático que concedemos a nuestras experiencias sexuales, por un momento uno creería estar escuchando a M. Foucault, a mi entender el más cauteloso y radical actualizador del procedimiento genealógico propio a esa mirada intempestiva —por ejemplo, cuando en las páginas finales del primer volumen de su *Historia de la sexualidad* escribe:

Tal vez un día se sorprendan. No se acabará de comprender que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de producción y de destrucción tuviera el tiempo y la infinita paciencia como para interrogarse con tanta ansiedad sobre todo lo que tiene que ver con el sexo; sonreirán tal vez al recordar que esos hombres que fuimos creían que ahí había una verdad por lo menos tan preciosa como la que antaño ya le habían preguntado a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento. (*Histoire de la sexualité* [1]: *La volonté de savoir*)

Como creo que resultará evidente, se trata, en ambos casos, por lo que respecta al establecimiento de esa distancia radical para con las creencias que conforman el horizonte de nuestra experiencia posible, por lo que respecta a la posibilidad de pensar o, si se prefiere decir así, de individualizar nuestra experiencia del presente, en ambos casos nos hallamos ante una misma mirada. De un modo mucho más seco, terminante, en el aforismo 100 de *Aurora* («Despertar del sueño»), hallamos un ejemplo eminente de esta mirada genealógica, intempestiva, cuando afirma:

Existieron antaño unos hombres nobles y sabios que creyeron en la música de las esferas: unos hombres nobles y sabios creen todavía hoy en *la significación moral de la existencia*. Pero un día esta otra música dejará también de ser perceptible a su oído. Se despertarán y constatarán que su oído soñó.

Si se comprende bien todo lo que esta afirmación implica, parece que poco más cabe añadir, que estos prolegómenos que pretendían sentar las condiciones para la escucha del aforismo 575 pueden darse por concluidos.

## II

Sin embargo, tal vez alguna de las afirmaciones vertidas aquí respecto del profundo parentesco entre la empresa nietzscheana y la obra teórica de Foucault deberían ser justificadas. De hacerlo así, podríamos acudir al modo como Foucault, en la primera de las cinco conferencias dictadas en la Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, en 1973 (publicadas cinco años más tarde con el título de *A verdade e as formas jurídicas*), tratando de hacer inteligibles los presupuestos últimos de su trabajo, se remite a Nietzsche y dice lo siguiente:

Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra

que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento.

Nietzsche es, pues, el autor de la gran ruptura de la que Foucault se reclama heredero y cuyas consecuencias detalla del siguiente modo:

En mi opinión, hay en este análisis de Nietzsche una doble ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental, ruptura que configura una lección que hemos de conservar. La primera se da entre el conocimiento y las cosas. En efecto, ¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aun en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios.

Si no existe más relación entre el conocimiento y las cosas a conocer, si la relación entre éste y las cosas conocidas es arbitraria, relación de poder y violencia, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable. [...] La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche.

En segundo lugar diría que si es verdad que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que se hace, todo lo que trama el animal humano— hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios sino el sujeto en su unidad y soberanía.

Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, para no ir más lejos aún, vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir sujetos, o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente.

Esta doble ruptura que Foucault señala en Nietzsche (ruptura entre el conocimiento y las cosas a conocer, y ruptura entre el conocimiento y el sujeto del conocer; disolución por tanto del paradigma representativo del conocimiento entendido como desvelamiento de la relación, a la vez natural, obvia y razonable, entre un sujeto y un objeto) encuentra su texto fundador en la

fábula tan citada con la que se encabeza *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y su clave de bóveda debería buscarse en el concepto de *invención* (*Erfindung*) puesto ahí en obra, cuya economía textual Foucault analiza del siguiente modo:

Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. La palabra que emplea, *invención* —el término alemán es *Erfindung*— reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de «invención» tiene *in mente* una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen», cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*.

Todos ustedes recordarán sin duda la crítica radical que del término *Ursprung* y sus idealismos implícitos Foucault ha llevado a cabo, un par de años antes, en el texto de homenaje a su maestro Jean Hyppolite, publicado con el título de *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Allí *Ursprung* queda señalado como la mirada metafísica, teológica en definitiva, que la genealogía pretende derrocar, operación que se llevaría a cabo mediante la sustitución de dicho concepto por otros que obligan a desplazar el alcance de la mirada como *Herkunft* (la procedencia), *Entstehung* (la emergencia) o *Geburt* (el nacimiento). En dicho texto, el término *Erfindung* aparece, como de pasada, sólo en una ocasión («¿Dónde hay que buscar ese origen de la religión que Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá? Simplemente en una invención [*Erfindung*], en una artimaña, en un artificio [*Kunststück*], en un secreto de fabricación, en una práctica de magia negra, en el trabajo de los *Schwarzkünster*»). Ahora, en las conferencias de Rio, la crítica de Foucault parece haber encontrado su punto más radical, al tiempo que la agresividad de su formulación cobra, en su simplicidad, toda la eficacia polémica. Dice ahora —y por poco que se aguce el oído, las resonancias con el aforismo primero de *Aurora* antes citado, «Racionalidad posterior», son tales que por momentos parece poco más que una paráfrasis— lo siguiente:

Para Nietzsche la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Este es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas. A la solemnidad del origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones.

Si atendiéramos ahora a la sugestión de Foucault, y dirigiéramos una mirada incluso superficial al uso explícito del término *invención* en la obra de

Nietzsche que rodea a *Aurora*, preguntándonos qué cosas son calificadas de «inventos», qué mecanismos se describen como los propios de la «invención», o cuál es la economía retórica o argumentativa de tal noción, a buen seguro el itinerario nos brindaría no pocas sorpresas. Aquí, ahora tan sólo podemos indicarlo: *Humano, demasiado humano* (I: 19, 54, 240, 415, 472, 475; II: 134); *El Viajero y su sombra* (9, 44, 74, 140, 283); *Aurora* (36, 43, 363, 533, 544); *Gaya ciencia* (84, 135, 143, 353, 367); *Más allá del bien y del mal* (Pref., 58, 223, 253, 260). Y recuérdese que hablamos de su uso explícito, literal —porque de lo contrario, en caso de remitirnos a su uso implícito, el listado sería interminable. Baste como botón de muestra el siguiente ejemplo magnífico en su limpia eficacia:

¿Cómo ha advenido [*gekommen ist*] la razón sobre la tierra? Por supuesto que de una manera irracional, obra de un azar. Se habrá de descifrar como se descifra un enigma. (*Aurora*, 123; «La razón»)

Llegados a este punto, si fuera necesario apostillar este parentesco profundo entre Nietzsche y Foucault, en el que la noción de «invención» obra como elemento encofrador de su argumentación crítica, bastaría recordar la estructura retórica misma del trabajo foucaultiano. Considerada la obra de Foucault según la unidad retórica «libro», diríamos que tal unidad se articula mediante la presión de dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final. Un libro determinado, cuyo mismo título ya enuncia el objeto que se va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un *invento reciente*. Que tal objeto —la locura, la enfermedad, la sexualidad...— es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederle en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables. Sentado como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea que precisamente despliega estos pormenores. Luego, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado —con un idéntico guiño límite del no-saber, con un mismo gesto intempestivo. El escándalo que levantó el final

de *Les mots et les choses* ha acabado por entronizarlo como modélico al respecto: «En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo *Mismo*— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de una liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

De un modo general podríamos decir que éste es el encofrado retórico que preside la obra mayor de Foucault —encofrado desde el que ésta se deja leer como la problematización de uno de nuestros objetos morales eminentes (la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc., piezas fundamentales para el establecimiento de nuestra *normalidad* y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra, en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo), mediante el recurso a establecer su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin.

Y de rechazo, vemos aquí dibujarse en filigrana también la figura de un nuevo estatuto del pensador, figura que empareja profundamente las tareas de uno y otro filósofo: el *Versucher* (el hombre de la tentativa, de la tentación), el hombre que *ensaya*, aquél que experimenta consigo mismo, el que *inventando descubre y descubriendo inventa*, aquél cuyo empeño queda acuñado en esa bella fórmula del Foucault terminal, que sólo ahora y gracias a él sabemos que es un pleonasma redundante: *penser autrement*.

### III

Éste es, pues, el preámbulo que he creído necesario para cargar la atención de la escucha sobre la estraña distancia que tiene el punto focal desde el que Nietzsche nos emplaza a mirar nuestro presente, y a miramos a nosotros mismos en él. El quehacer filosófico de Nietzsche, en muy buena medida, si no acaso

por entero, consiste en la construcción de esa distancia, en esa voluntad de lejanía respecto de las verdades a las que el gregarismo moderno nos empuja cada día más. Lo definitivo aquí es el modo como nos emplaza ante el carácter a la vez reciente y caduco de nuestras opiniones tutelares, de nuestras pequeñas verdades eternas, esas que gobiernan la trama más ínfima de nuestra experiencia.

Confieso que no acabo de saber si esta interpelación tan sostenida a lo largo de la obra de Nietzsche se compensa con algún alivio doctrinal, si nos prescribe o nos permite el descanso de una creencia. No acabo de saber si puede hablarse de doctrina ontológica por lo que a Nietzsche respecta, no sé siquiera si su pensamiento responde ante algún sistema categorial. Lo que sí sé es que frente a la programática declaración que reza «el ser se dice de muchas maneras», Nietzsche responde que «todo son maneras de hablar» (aunque, o mejor dicho, precisamente por ello, no todas *valgan* lo mismo —y ese valor sea, por tanto, lo que está siempre por aquilatar). Lo que me parece claro es que, en caso de que el pensamiento de Nietzsche fuera un pensamiento categorial, éste no ordenaría el espacio de lo que puede predicarse de las cosas, no sería el suyo el intento de urbanizar el espacio de lo decible. En caso de que el suyo fuera un pensamiento categorial, sus categorías no serían sin duda las del ser que se dice, sino más bien las del discurrir del discurso, las del devenir de lo que se dice, con sus cómo, sus dónde y sus cuándo, su quién y su para quién, su porqué y su para qué. En el caso de que el suyo fuera un pensamiento categorial, sus categorías no serían pregramaticales sino posretóricas, es decir, y en sentido estricto, *literarias*.

Tal vez las líneas mayores que dibujan la topología callada de su pensamiento se dejarían ver mejor si se inclinara así la mirada. Como ejemplo, me atrevería a proponer cuatro de estos vectores categoriales como último preámbulo en estas condiciones para la escucha, cuatro que ni siquiera aparecen explícitamente en el fragmento que voy a leerles y que, sin embargo, dominan por entero la tensión de arco que lo dibuja, si no acaso el de toda su obra. Sin ser todas ni solas, estas cuatro grandes «categorías», pero bien menores, apenas partículas (términos que podríamos denominar de un modo abiertamente paradójico como «sincategoremáticos», en el sentido clásico), preposiciones, conjunciones o adverbios, («palabras de circunstancias» se las llamaría, creo, en alemán), categorías que dibujarían un espacio regido bajo la ley del «o» (*oder*), del quizá (*vielleicht*), del intento, la prueba y el ensayo o la tentación (*Versuch*, término que en este contexto podría bien ver resumidos sus contenidos en un genérico «hacia») y, finalmente, el más allá (*jenseits*).

Y no cabe duda de que el espacio urbano, habitable, que dibujan no es el de la *polis*, sino el laberinto.

Les ruego que escuchen ahora cómo suenan, de un modo tan presente y tan callado, en el último aforismo de *Aurora*:

Todos esos pájaros intrépidos que vuelan rumbo a lo lejano, a lo más lejano, ¡en alguna parte, ciertamente, los abandonarán sus fuerzas y se posarán en lo alto

de un mástil o en una estéril roca, y aún estarán muy agradecidas por tan pobre alojamiento! Pero ¡quién va a inferir de esto que delante de ellos ya no hay inmensos ámbitos libres, que han volado tan lejos como *es posible* volar! Todos nuestros grandes maestros y precursores se han detenido al fin en algún *punto*, y no es precisamente la postura más noble y elegante la de la fatiga que se detiene; nos pasará igual también a mí y a ti. Mas ¡qué nos importa! *¡Otros pájaros volarán más lejos!* Esta comprensión y creencia nuestra vuela, rivaliza con ellos hacia lo lejos y lo alto; se eleva verticalmente sobre nuestra cabeza y su impotencia y desde las alturas otea las lejanías vislumbrando las bandadas de otros pájaros mucho más poderosos que nosotros que enfilarán hacia donde nosotros hemos enfilado y donde todo es todavía mar, mar ¡nada más que mar!

¿Y adónde nos encaminamos? ¿Es que queremos *cruzar* el mar? ¿Adónde nos arrastra este poderoso afán que antepone a cualquier goce? ¿Por qué precisamente en esta dirección, hacia allí donde hasta ahora *se han puesto* todos los soles de la humanidad? ¿Se dirá acaso algún día que también nosotros, *tomando rumbo al oeste, esperábamos llegar a una India*, pero que nos tocó naufragar en lo infinito?

¿O no, hermanos míos? ¿O no?

Bien, ésta es pues la escucha que quería proponerles, la escucha cuyas condiciones más elementales he tratado de dibujar. Y si lo he hecho así es porque pienso que la voz de Nietzsche es, aun hoy, la de alguien muy especial, muy necesario. Porque nos propone la dificultad más extrema, porque pone siempre en peligro nuestra voluntad de certidumbre. Porque nos pone en peligro. Y nos pone en peligro porque nos trata como a individuos, singulares, únicos.

Sin duda muchos no compartimos sus críticas al calor humano, al amor al prójimo, a toda forma de compasión. Han ocurrido, están ocurriendo cosas tan terribles desde que Nietzsche murió que sin duda somos muchos los que no podemos compartir sus críticas a la piedad. Sin embargo, todos, todos sabemos que pensar es un quehacer despiadado. Que cuando se traspasa, se transgrede, se trasciende el umbral de la reflexión de nuestro sentido común y aparece el pensamiento, entonces comienzan allí el frío más extremo y la soledad. Pienso que no cabe duda alguna de que Nietzsche fue, es un maestro en el arte de soportar, de enseñar a sostenerse en *ese* frío y *esa* soledad.