

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA.
DIVISIÓN: CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.

**TESINA PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA:**

NIETZSCHE Y SU FILOSOFÍA DE LA VIDA.

ASESOR: JORGE ISSA.



LECTORA: SUSANA LUMINATO DIAZ.

ALUMNA: DELFINA MÓNICA SANTILLÁN GARCÍA.

MÉXICO D.F. A 17 DE ABRIL DE 2006.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA.
DIVISIÓN: CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.

**TESINA PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA:**

NIETZSCHE Y SU FILOSOFÍA DE LA VIDA.

ASESOR: JORGE ISSA.

LECTORA: SUSANA LUMINATO DIAZ.

ALUMNA: DELFINA MÓNICA SANTILLÁN GARCÍA.

MÉXICO D.F. A 17 DE ABRIL DE 2006.

INDICE

| | |
|------------------------------------|------------|
| PROLOGO. | 3 |
| INTRODUCCION. | 5 |
| CAPÍTULO I. | 13 |
| EL MUNDO COMO TODO. | 13 |
| I.1.- EL LENGUAJE..... | 15 |
| I.2.- LA VERDAD. | 18 |
| I.3.- EL CONOCIMIENTO. | 27 |
| I.4.- EL MUNDO COMO RELACIÓN. | 32 |
| I.5.- CONCLUSIONES. | 47 |
| CAPÍTULO II. | 51 |
| EL HOMBRE. | 51 |
| II.1.- EL CUERPO. | 58 |
| II.2.- SUJETO – CONCIENCIA. | 70 |
| II.3.- IGUALDAD. | 81 |
| II.4.- LA MORAL..... | 87 |
| II.5.- CONCLUSIONES. | 97 |
| CAPITULO III. | 100 |
| EL SUPERHOMBRE. | 100 |
| III.1.- LA VOLUNTAD DE PODER. | 110 |
| III. 2.- EL SUPERHOMBRE. | 123 |
| III.3.- CONCLUSIONES..... | 136 |
| CONCLUSIONES. | 139 |
| BIBLIOGRAFÍA. | 151 |

NIETZSCHE Y SU FILOSOFÍA DE LA VIDA.

SUS CONCEPTOS DE: MUNDO, HOMBRE Y SUPER HOMBRE.

PROLOGO.

Este proyecto forma parte de un proyecto mayor que busca: Comprender al hombre y su contexto, para poder transformar las condiciones de dicho contexto (culturales, sociales, económicas, etc.) y ayudar a que el hombre se vea como fin y valor supremo. Convertir al hombre en objeto del conocimiento, para que se pueda convertir en sujeto de su propia libertad y existencia. Que pueda pensar la vida, para poder vivir su pensamiento.

Pretendo una búsqueda de los rastros del humanismo en la historia de la Filosofía. Entendiendo que el humanismo no es una Filosofía sino una perspectiva ante la vida, que pone al hombre como un ideal. El humanismo debe ser una constante reflexión filosófica. La pregunta kantiana: “*¿Qué es el hombre?*” Debe seguir siendo un faro del quehacer filosófico. Este quehacer filosófico debe ser búsqueda e investigación. La obra filosófica que nos antecede debe ser repensada y no repetida, es decir, se tiene que buscar el sentido que los filósofos dieron a sus obras y hacerlas resonar en el aquí y ahora de quien los lee e interpreta para aplicarlos y concretarlos; sin olvidar la relación: hombre – filosofía – cultura. Ya que si no se toma en cuenta el contexto vigente del hombre, toda filosofía carece de sentido.

Me concreto en Nietzsche por ser él un pensador que hace filosofía desde una experiencia de vida, y como resultado de una crisis de fe. Porque su filosofía va a efectuar una reconstrucción y una crítica a los conceptos tradicionales

para tratar de concretarlos en su cotidianidad. Porque él es el pensador en quién se hace visible, y se vuelve discurso la crisis más honda de la filosofía; un discurso que va a plasmar en su elucidación de conceptos como: mundo, hombre, verdad, lenguaje, conocimiento, sujeto, voluntad de poder, nihilismo, eterno retorno de lo mismo y superhombre; que son el hilo conductor que articula su obra.

Porque Nietzsche es un humanista, y su interés principal es el hombre y que tipo de vida merece ser vivida (en esto es igual que Sócrates). Puesto que Nietzsche no solo es un crítico del mundo y su cultura por el simple hecho de diagnosticar decadencia, sino que su filosofía tiene un sentido propositivo y resolutivo.

Mi objetivo es reconstruir la creación de los conceptos de *mundo*, *hombre* y *superhombre* y mostrar como Nietzsche cree que tales conceptos deben ser creados por el hombre como fundamento de una reconstrucción, en el sentido de darle al ser humano, una perspectiva diferente del mundo para darle un nuevo sentido a la existencia.

Para lo cual se analizará la obra casi completa de Nietzsche, y la de algunos comentaristas de su discurso.

INTRODUCCION.

En los umbrales del siglo XXI se hace cada vez más patente el extravío de la humanidad, el pensamiento se encuentra sin una brújula que lo oriente. Las sociedades contemporáneas, dentro de su aparente civilización, han degenerado lo suficiente hasta alcanzar un grado alarmante de deshumanización y de barbarie. Parece ser que el más absoluto sin sentido agobia al espíritu humano. El pesimismo está cubriendo con su manto negro al pensamiento del hombre encapsulándolo en una madriguera de incertidumbre, olvido, indiferencia y vacío. Vivimos una época en que lo más extremo es lo más común, miles de muertos en atentados terroristas, guerras y desastres naturales provocados por el hombre. Tal vez, la raza humana sea una plaga para el mundo, para esta tierra.

Los valores supremos (Dios y la Razón) han perdido validez. Se perdió el fin, se perdió la meta y ya no hay respuesta al por qué. Al hombre, lo invade de pronto el terrible sentimiento de la nada. El nihilismo se nos presenta ahora como un pesimismo existencial contra todo ídolo que signifique razón, la ciencia vive el fin de las certidumbres. Los valores morales se presentan ya como simples olas fugitivas que aparecen grandes pero después se desvanecen. La decadencia del pensamiento religioso, así como el fracaso de la razón por tratar de crear una forma de vida más armónica basada en la equidad y la democracia, han orillado a que al hombre le sea cada vez más difícil encontrar el hilo conductor que lo lleve a la salida de su laberinto. Parece no haber salida a las confusiones de la vida. Si esto es así, lo único que queda por hacer es recogerse en la intimidad de la subjetividad, si ninguna acción merece la pena, entonces hay que desembocar en la inacción absoluta y

encerrar al pensamiento en una madriguera de monotonía y asfixia. Una de las actitudes posibles es la de la negación total hacia este mundo hostil, encerrarnos en nosotros mismos para olvidarnos de este mundo irreparable y aislarnos por completo para lidiar con nuestros demonios interiores. Sin embargo, ¿Es esto posible? ¿Realmente un animal tan complejo como lo es el hombre, que está en constante movimiento y búsqueda, se resignará para siempre, doblará las manos y claudicará en sus futuras metas? Francamente creo que no, el ser humano debido a su extraña naturaleza buscará siempre un equilibrio entre lo *bueno* y lo *malo* para hacer su vida más soportable.

Por esto, en estos tiempos de incertidumbre y extravío es necesario asirse de la filosofía para encontrar una respuesta al por qué y al cómo de nuestra existencia en la vida. Si la filosofía es una herramienta, un arma del pensamiento que sirve para resolver problemas, entonces es necesario utilizarla, auxiliarnos de ella.

Nos encontramos en un siglo por demás accidentado, donde el hombre despierta de un sueño dogmático para encontrarse en un mundo hostil que desgarrar su libertad; empero, aún se sigue buscando arduamente el sentido que oriente de nueva cuenta las acciones de los hombres por caminos más benévolos y menos destructivos. Ante las deficiencias de este mundo el hombre se ve en la necesidad de transformarlo. La vida sólo cobra sentido cuando el hombre despierta hacia su capacidad de *crear y transformar*; y precisamente, debido a que el hombre es un ser que constantemente busca, crea, transforma, reflexiona y critica, qué mejor filósofo, qué mejor guía y profeta que el mismo Nietzsche.

En este filósofo alemán, es probable, encontrar una respuesta plausible al por qué de todo este caos imperante en nuestros días. Con su agudísima mirada,

Nietzsche penetra, analiza, reflexiona y critica todo el camino recorrido hasta ahora por el hombre para obtener funestas conclusiones.

“Nietzsche es la sospecha de que este camino ha sido un camino errado, de que el hombre se ha extraviado, de que es necesario dar marcha atrás, de que resulta preciso renunciar a todo lo que hasta ahora se ha considerado como “santo”, “bueno” y “verdadero”. Nietzsche representa la crítica más extremada de la religión, la filosofía, la ciencia y la moral”.¹

Nietzsche tiene la certeza de que es necesario destruir todas aquellas creencias con las que el hombre occidental ha venido existiendo durante más de veinte siglos. Si deseamos saber con seguridad en dónde estamos plantados, si deseamos conocer verdaderamente, o al menos de forma aproximada, la realidad y nuestro lugar en esta tierra, es necesario *resignificar*, quizás destruir, gran parte de nuestro conjunto de creencias. El leer a Nietzsche significa enfrentarnos y cuestionarnos severamente a nosotros mismos y a nuestro código moral para descubrir sus deficiencias y aciertos.

Es evidente que la filosofía de Nietzsche nos sumerge de lleno en una problemática axiológica. El punto a analizar y discutir es la esencia, la autenticidad de los *valores*, pues de éstos, depende en gran parte el desenvolvimiento acertado o errado del hombre en el mundo. Así, Nietzsche dirige sus embates hacia dos monstruos sagrados de Occidente cuyas valoraciones se han edificado con sólidos cimientos. El primero, es la tradición platónica, cuyo germen venenoso (piensa él) se inicia con Sócrates; el segundo, es la religión judeocristiana. Ésta última, ha provocado en el hombre una ceguera que le impide ver el verdadero sentido de la vida,

¹ Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, p 9

engañándolo con la idea de un trasmundo metafísico, de un más allá inexistente y ficticio.

Nietzsche comienza a practicar su *filosofía del martillo* y asesta golpes despiadados contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales, y lo hace con el fin de señalar un nuevo camino, un nuevo proyecto creador de la existencia.

Para Nietzsche es importante que el hombre comprenda que *Dios ha muerto*.

Aceptar la muerte de Dios es necesario para que el hombre rompa las cadenas que le sujetan, para que encuentre en sí mismo al *creador* que yace olvidado en el fondo de su conciencia, y emprenda entonces, el camino para un nuevo despegue de la vida. Nietzsche piensa que el hombre se ha puesto obstáculos, esclavizándose a las quimeras que él mismo se ha inventado. La invención de la idea de Dios es una guirnalda que disfraza las cadenas y grilletes de la sumisión, de la debilidad, de la carencia de voluntad, de lo enfermo y lo marchito. Por eso, la muerte de Dios significa la liberación, el despertar del sueño dogmático, la disolución de los valores caducos que entorpecen y envenenan la capacidad de crear y transformar que existe en el hombre. Al liberarse del pesado lastre divino, de ese cristianismo enfermo, el hombre conoce la *voluntad de poder* y se afirma a sí mismo.

“La fortaleza de la vida consiste, por tanto, en el conocimiento de la voluntad de poder, y la debilidad, en el apartar la vista de ella”.²

La crítica despiadada que este filósofo irreverente hace de la tradición occidental, no es fortuita ni improvisada, sino que proviene de un análisis profundo, de un estrecho contacto con la realidad, con esa realidad que quema y desgarrar. Hay que tener muy en cuenta que algo característico en Nietzsche fue siempre su avidez por la veracidad, él trató de evitar a toda costa la

² *Ibid*, p. 145

mediocridad. A lo largo de su vida fungió como un legislador de la verdad, como un juez implacable capaz de desenmascarar las *supuestas verdades* con las que los hombres han vivido engañados gran parte de su historia. Nietzsche cuestiona la verdad sobre lo existente. Las verdades de la ciencia y de la metafísica son colocadas en tela de juicio para tratar de desentrañar su mal sistema de relaciones interno. El pensamiento de este iconoclasta cobra una gran importancia en nuestro siglo pues, por desgracia, ha llegado el tiempo que él tanto temía.

“¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! [...] ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre”.³

Nietzsche vaticinó un futuro aciago para la humanidad, ese futuro forma parte ahora de nuestro presente. Este hoy, por desgracia, es de la plebe, de todos aquellos hombres corrompidos, ignorantes y supersticiosos que se empeñan en fomentar y reproducir valores caducos. Un aire viciado se respira por doquier, y aun sigue imperando esa moral que condena, esa moral que oculta el sentido de la tierra. Por eso, la necesidad de asirse a la filosofía de Nietzsche, pues ésta puede resultar un arma eficiente que ayude a correr el velo de la ignorancia. Esto, desde luego, no quiere decir que toda la verdad se encuentre en la filosofía de este autor, por supuesto que no. El filosofar nietzscheano, lejos de ser esclarecedor, ofrece múltiples caminos que nos adentran en un laberinto lleno de trampas, acertijos y contradicciones solipsistas, de las que el mismo Nietzsche parece no poder escapar. No obstante, en el pensamiento de

³ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. P.38

este irreverente, podemos encontrar si indagamos lo suficiente, los argumentos necesarios que nos hagan reflexionar sobre la autenticidad de nuestro trayecto recorrido. Nietzsche es de esos filósofos que nos obligan a mirar en nuestras profundidades para descubrir y sacar a flote nuestro lado más pútrido y excelso; él mismo conocía su suerte y su destino. Nietzsche sabía que con sus severos ditirambos estaba poniendo el dedo en la llaga.

“Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, - de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita”.⁴

Nietzsche no es un redentor, un Mesías que vino a salvar a la humanidad.

“No quiero creyentes [...] no hablé jamás a las masas [...], nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son asuntos de la plebe”.⁵

Su filosofía no es para las multitudes, sino sólo para aquellos que, conscientes y comprometidos consigo mismos, se aventuran a descubrir nuevos caminos totalmente alejados de la moral del rebaño.

En Nietzsche, el *valor* es el centro de interés. Lo valioso, lo que tiene valor es lo que importa, es aquello sin lo cual una actividad o una existencia no tienen sentido. Desde su aparición aquí en la tierra, el hombre ha implantado distintas valoraciones: esto significa que las comunidades humanas, las culturas o los pueblos le han dado valor e importancia a distintos actos y objetos. De hecho, es muy probable que no existiera una sociedad bien cohesionada si ésta

⁴ Nietzsche. F. *Ecce Homo*. P. 123

⁵ *Ibid.*

careciera de valoraciones, pues lo que caracteriza a nuestra especie es justamente su capacidad de inventar y hacer explícitos sus valores, esto es, de determinar qué es lo valioso. El hombre es, pues, un ser valorador, un ser que establece valores; sin embargo, es aquí precisamente donde aparece el problema principal según Nietzsche, pues para él, todos los conjuntos de valoraciones creados hasta ahora por el hombre occidental han sido equivocados. La moral se ha distorsionado a tal grado, que ha conducido al hombre a su propia autoaniquilación, a la negación de sí mismo.

“Lo que la moral de las costumbres exige es que el individuo se debe sacrificar”.⁶

La moral exige que se sigan determinadas reglas sin que el sujeto tenga en cuenta su propia individualidad al obedecerlas. De aquí, de esta crítica a la moral tradicional surge la necesidad de una *transvaloración de los valores*. Nietzsche piensa que es necesario dar vuelta atrás, es necesario destruir esos viejos artículos de fe que han convertido a los hombres en una ingente manada de borregos que ciegamente se dirigen hacia el precipicio.

“Lo que exijo de todos, pese a que suene mal a los oídos, es que sometáis a una crítica absoluta vuestras valoraciones morales. Que al impulso del sentimiento moral, partidario de la sumisión más que de la crítica, le preguntéis abiertamente: ¿Y por qué sumisión? Firmeza, por el contrario, es lo que hace falta”.⁷

A Nietzsche le sobresalta el saber que el verdadero sentido de la tierra, que la meta en sí del hombre se ha olvidado, ha permanecido oculta. La crítica realizada por el irreverente tiene un por qué. No se trata nada más de destruir por el simple placer de hacerlo, sino que esta crítica, esta filosofía del martillo

⁶ Nietzsche F. *Aurora*. P.38.

⁷ Nietzsche F. *La voluntad del poder*. P. 230.

tiene como objetivo liberar al hombre de las cadenas de sumisión que le sujetan, que deje atrás sus decadentes valoraciones dogmáticas, pues el objetivo, es que el hombre descubra a ese *creador* que hay en él. El ser humano debe crear algo superior a él. Tiene que trascenderse a sí mismo, tiene que dar a luz al *superhombre*, pues éste, para Nietzsche, “*es el verdadero sentido de la tierra*”.

No más dioses iracundos y vengativos. No más a esa razón mercantilista, insensible, adinerada y parca que, al igual que el Dios cristiano institucionalizado, sumerge al hombre en un fango de absurdo y podredumbre. La sumisión y la dependencia ciega y enfermiza al Dios dinero y al Dios cristiano no son puentes que conduzcan hacia el superhombre.

Resulta evidente que el analizar cuidadosamente el pensamiento de Nietzsche significa internarse en un laberinto. Apenas leemos detalladamente una página de su obra, sentimos que estamos parados frente a múltiples caminos cuyo destino es por demás desconocido. La filosofía nietzscheana es, como él mismo lo señaló, profunda, abismal y escurridiza; no se deja apresar por un simple *si* o *no*, sino que se bifurca por distintos senderos de exploración que nos conducen a la pluralidad, y por tal motivo no se puede responder de una sola manera a los cuestionamientos que Nietzsche nos exige. Por ello, no es de extrañar que en ocasiones nos sintamos extraviados cuando acompañamos a este filósofo por los vericuetos de su obra; sin embargo, esto no significa que la filosofía de este autor sea de índole incomprensible. Las obras del catedrático de Basilea no son poemas de los cuales cada quien pueda hacer la interpretación que mejor le plazca. Nietzsche efectivamente nos dice algo, y si rastreamos con cuidado durante toda su obra encontraremos definitivamente un factor singular, un común denominador que se repite a lo largo de la misma.

CAPÍTULO I.

EL MUNDO COMO TODO.

“El mundo debe por primera vez ser creado por nosotros.”

Nietzsche

Nietzsche hace un diagnóstico del mundo que le tocó vivir, el generado por la idea platónica cristiana. Él cree que pensar este mundo es la tarea más inmediata y urgente, pensarlo tal como ha sido construido por la imaginaria de dicha tradición. Pensar significa medirlo, evaluarlo desde la más implacable exigencia de veracidad. “Ver como está constituida en el fondo la realidad”.⁸ Saber en donde está parado el hombre, en que sistema está el hombre posicionado. Para ello Nietzsche analiza el lenguaje, la verdad (con la que hará un ensayo: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que hace tambalear el concepto de verdad y el de conocimiento.

Nietzsche señala:

“los dos errores más malignos que existen tienen que ver con “la realidad y con el mundo”, a saber, el concepto “mundo verdadero” y el concepto de la moral como esencia del mundo”.⁹

La alianza del platonismo y cristianismo reencontrada y reunida en el concepto de un mundo invertido.

Nietzsche es un maestro de la sospecha, y como tal nos alertó de que todo cuanto consideramos por muy firme que sea, puede analizarse, reconsiderarse, y finalmente transformarse.

⁸ Nietzsche F. *Ecce homo*. P.126.

⁹ Nietzsche F. *Aurora*. P.176.

La intención de Nietzsche es mostrar como conceptualizamos el mundo y de cómo el mundo depende de nuestras categorías y conceptos.

En el fondo de la definición de verdad, que nos ofrece Nietzsche como “un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos”,¹⁰ encontramos la idea que nos presenta la historia intelectual de la humanidad como una historia de la metáfora, de la ilusión, y por ende, de la mentira.

El punto de partida de Nietzsche es considerar la capacidad intelectual del ser humano, es decir, su inteligencia, como una herramienta adaptativa.

El conocimiento es el medio del que disponen la especie humana para representarse el mundo en el que vive, como bien ve Nietzsche. Resulta extrapolable, pero bien fundado, pensar que toda entidad existente necesita alguna representación del mundo o de aquello que le resulta de interés para su supervivencia en el mundo. Puesto que para el hombre el mundo es cambiante y requiere un aprendizaje continuo, el conocimiento inteligente es su único recurso para atrapar en símbolos un mundo variado y cambiante que le permita predecir el futuro, recordar las experiencias pasadas y colocarse ante el acontecer de las cosas en una posición ventajosa.

Según Nietzsche esto lo consigue fingiendo, el fingimiento lo detecta en esa tendencia que encuentra en el hombre hacia la verdad. El hombre finge al creer que hay un mundo dado independiente del sujeto, que puede lograr una descripción correcta del mismo y que la corrección de esa descripción del mundo pasa por la correspondencia entre pensamiento y realidad. El hombre se engaña en el punto en que considera que existe una verdad que la propia realidad valida. Y fingirá también cuando, una vez construida la verdadera descripción del mundo, olvide que es una mera construcción.

¹⁰ Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. P. 5

I.1.- EL LENGUAJE.

Nietzsche revisa el lenguaje porque es en él donde reside la construcción del mundo. “¿es el lenguaje la expresión adecuada a todas las realidades?”, se pregunta Nietzsche. El lenguaje, así como toda nuestra actividad conceptual, que efectivamente se funda en un mecanismo de olvido organizan el mundo en géneros, categoriza los objetos en función de las necesidades humanas y construye un mundo agrupando y ordenando su contenido en función de preferencias subjetivas encontradas en ciertas propiedades de las cosas.

Una breve reflexión de lingüística comparada sirve a Nietzsche para apoyar esta idea:

“los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada, pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes”.¹¹

Nietzsche no puede escapar en esta reflexión al impulso esencialista que desde Aristóteles hasta Kant pensara una realidad en sí, accesible o no al intelecto humano, pero constituyente y determinante de las cosas que componen el mundo. De algún modo, aunque recorre comparativamente los diversos universos que otros seres podrían crear, Nietzsche sigue manejando la idea de que la realidad es, de algún modo independiente del ser que la conceptualiza y la nombra. El realismo, que nos vuelve mentirosos o fingidores, resulta ser el cristal con el que una y otra vez se topa el pensamiento filosófico.

Nietzsche comprende la necesidad humana de construir conceptos mediante el agrupamiento esquematizado de experiencias similares, pero muy distintas, equiparando casos, olvidando diferencias, porque necesitamos representarnos

¹¹ *Ibid.*

el mundo para pensar sobre él. Para cuando la representación ha sido creada, el proceso ya se ha invertido y ahora es la realidad a lo que vemos ajustándose a nuestras representaciones. La idea platónica, como arquetipo legisla y justifica nuestro conocer. Es indudable entonces que nuestro conocimiento consiste en poner en movimiento un ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos.

Pero ¿qué es entonces una metáfora? ¿Por qué tenemos necesidad de ella?

Aristóteles definió la metáfora como: “la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una traslación de género a especie, o de especie a especie, o según una analogía”. Y la adjudicó al ámbito de la palabra, el discurso y la dicción. Construir una teoría del lenguaje coherente con las traslaciones, proyecciones o desplazamientos de las metáforas era necesario para encontrar significado a las expresiones lingüísticas. Paralelo al análisis del significado de las metáforas, se plantea la cuestión de la verdad de los enunciados metafóricos: ¿Son verdaderos, falsos, carecen de contenido de verdad?

La gran enseñanza de Nietzsche que no solo se muestra en su ensayo: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, sino en toda su obra y es lo que le confiere un carácter revolucionario y trasgresor es: que para transformar hay que conocer que transformación hay que hacer. Si nuestro mundo depende en gran medida de la comprensión que tenemos de él, transformar el mundo debe iniciarse en la transformación de nuestros conceptos y en la creación de mejores metáforas, mejores en el sentido que nos aporte lógicas y conductas que nos lleven hacia la dirección deseada. Transvalorar los valores, la voluntad de poder o el propio superhombre, deben interpretarse desde este tipo de discurso. En el discurso que ha comprendido que, en gran medida, lo que tiene que ver con el hombre es producto suyo, y en consecuencia puede

cambiarse con mucha mayor facilidad de lo que pensamos o nos han hecho pensar.

Lo importante aquí es darse cuenta de que comprender no es solo una cuestión de reflexión del uso de proposiciones finitas que expresen experiencias preexistentes y ya determinadas mediante estas proposiciones. Al contrario, y en esto radica el aporte de Nietzsche, **la comprensión es el modo en que tenemos un mundo.**

Ya Nietzsche señala:

“En este instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción”.¹²

Pero, la fuerza de sus palabras nos puede confundir, no hay nada de malo en esto si comprendemos su proceso, en palabras de Nietzsche:

“Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa.”¹³

¹² *Ibid.* P. 26.

¹³ *Ibid.*

Este es el mecanismo de nuestra posesión de un mundo y este es su riesgo. Nuestros valores y normas, nuestras instituciones y leyes, nuestra ciencia y sus principios, nuestras creencias y conductas proceden de nuestro esfuerzo por comprender lo que nos rodea y por comprendernos a nosotros mismos. Pensar que hay algo independiente de este proceso por el cual tenemos un mundo, que lo fundamente y lo valide, tiene como consecuencia preservar privilegios y ubicaciones, generar ordenes y reglas inamovibles, en general, pensar un mundo estático y dado de una vez y para siempre. Pero si debemos aprender es porque el mundo no está etiquetado ni dado de una vez por todas, o si se prefiere, porque el mundo se nos presenta de esta manera debemos aprender, es decir, usar nuestra inteligencia para adaptarnos a la novedad y al cambio, para producir nuevas conductas, para revisar nuestro propio proceso de comprensión, es decir, para dudar.

Puesto que es preciso que se determinen de nuevo el peso de todas las cosas, la tarea consistirá en desenmascarar la más grande de todas las ilusiones: la verdad, ya que ella es el peor atentado contra la vida.

I.2.- LA VERDAD.

Los filósofos, señala Nietzsche en *Mas allá del bien y del mal*, siempre estuvieron muy lejos de la valentía de confesarse que en realidad la verdad, los ha seducido sin dejarse conquistar; ellos que se habían jurado dudar de todas las cosas.

Nietzsche se presenta como el heredero de la gran tarea de desenmascaramiento, como aquel que comete la osadía de plantarse delante de la verdad para interrogarla. Nietzsche aborda este problema por dos vías:

- 1) Mediante una crítica al lenguaje representacionista.

2) Mediante una crítica a la noción de “mundo verdadero”.

Esto le permitirá cuestionar la verdad desde sus fundamentos, a tal punto que logrará disolver la problemática misma de la verdad, rescatando la noción de apariencia.

En el escrito *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral* Nietzsche comienza su gran tarea estableciendo una conexión entre el lenguaje y la verdad, mostrando la afinidad entre el carácter metafórico del lenguaje y la dinámica de enmascaramiento de la verdad. La verdad aparece como el fruto de un acuerdo, de un pacto entre los hombres, en el acto de constitución de la sociedad; de esta convención surgen los cánones de lo verdadero y lo falso de las cosas válidas.

“desde entonces hay algo que debe ser verdad, se ha descubierto una designación para todos”.¹⁴

Pero los cánones de lo verdadero y de lo falso nacen en el seno del lenguaje, que es por si mismo, también convención: el código del lenguaje nos proporciona también la primera ley de la verdad, pues aquí nace por primera vez el contraste entre verdad y mentira. Lo verdadero y lo falso se forman así en el marco de las normas lingüísticas. Nietzsche señala entonces el origen sociolingüístico de la verdad, y por tanto, su carácter doblemente convencional.

Pero Nietzsche se pregunta si el lenguaje es la expresión adecuada de la realidad, si las convenciones del lenguaje coinciden con las designaciones de las cosas, si la palabra es la copia en sonidos de una impresión sensible, queda definida por su carácter doblemente metafórico. De esta manera Nietzsche afirma que el lenguaje es, en esencia metafórico.

¹⁴ *Ibid.*

“Las palabras son en sí, desde un principio, desde el punto de vista de sus significaciones, tropos estos no se dan ocasionalmente en las palabras, sino que son su naturaleza más esencial; no hay significaciones propias que se desplacen, no hay diferencia entre el discurso en sí y las figuras retóricas, el lenguaje es todo figura”.¹⁵

El lenguaje, la palabra no designan la cosa, no expresan la realidad. La imagen lingüística no designa más que la relación que las cosas guardan con nosotros y allega para sus fines las más atrevidas metáforas. La relación entre lenguaje y realidad no sirve para aprehender la esencia de las cosas, sino que dicha relación es un esfuerzo por humanizar el mundo, por interpretarlo desde una visión humana; de ahí que el lenguaje sea un antropomorfismo. A pesar de ello el hombre tejió una complicada red de conceptos, a los cuales creyó universales y necesarios y a través de los cuales creyó alcanzar la verdad; los conceptos, clasificados en grados, géneros y jerarquías se opusieron al mundo primitivo de las intuiciones, presentándose como más humano, más regular, más lógico.

Pero, los conceptos no son ni universales ni necesarios, ellos se han formado, dejando de lado lo individual, lo real, olvidando las metáforas originarias; el concepto es solo un acontecimiento un evento, una contingencia, no es originario sino derivado de una metáfora, él es una metáfora olvidada, nace como olvido; el concepto es ficción, engaño, ilusión por haber nacido como olvido pero también porque tiene en su base una potencia artística: la metáfora.

La verdad es para Nietzsche, solo un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, fijados por el gusto de la mayoría que ha olvidado que son metáforas; la verdad solo es posible por un olvido. La creencia en un lenguaje

¹⁵ Nietzsche F. *Retórica, obras completas*. P. 381.

que se correspondía con el mundo y que era, por lo tanto, el espacio en que acontecía la verdad, es cuestionado radicalmente; el lenguaje no aprehende la esencia de las cosas, solo es una actividad convencional, no hay correspondencia entre lenguaje y mundo. Los nombres solo son calificaciones caprichosas puestas como vestiduras sobre las cosas, que poco a poco se van adhiriendo, identificándose, e incorporándose a ellas hasta convertirse en su esencia. No hay que olvidar, dice Nietzsche en la *Gaya ciencia*, que solo basta inventar nuevos nombres para crear nuevas cosas.

El segundo camino por el cual Nietzsche aborda el problema de la verdad es el de la crítica al prejuicio metafísico de un *mundo verdadero*; eso lleva a la disolución de la distinción entre apariencia y realidad, y a la posterior rehabilitación del concepto de apariencia.

Para Nietzsche el origen del concepto de *mundo verdadero*, es el resultado de un largo error: el hombre es un animal que necesita encontrar razones a la existencia, saber porque existe, a fin de mitigar la angustia ante el caos, el devenir, el sin sentido; para no sufrir se vio en la necesidad de inventar un mundo más humano, un mundo sin contradicciones, idéntico a sí mismo, un mundo que no cambie, un mundo duradero, estable, creo así, el “mundo verdadero que es el mundo de la lógica, de las categorías, del ser; creó un mundo de cuerpos, de líneas, de causas y efectos, un mundo con substancias, esencias, al que unió finalmente la idea de felicidad:

“La felicidad no puede sentirse garantizada mas que por lo que es; el cambio y la felicidad se excluyen uno a otro”.¹⁶

Para inventar este mundo el hombre debió inventar primero la veracidad, él mismo debió concebirse como un ser sencillo, transparente, sin contradicciones para luego, a la manera de un dios, crear a su imagen el

¹⁶ Nietzsche F. *La voluntad del poder*, aforismo 577.

mundo del ser. Junto al mundo verdadero el hombre creó el mundo aparente, se vio en la obligación, de falsear no solo al mundo sino a sí mismo. Este camino lo condujo al ámbito de la mentira, del error, transportó erróneamente las categorías de la razón a la realidad, olvidando que solo se trataba de ficciones que habían servido para hacer soportable el mundo, las ficciones pasaron a constituir las verdades más profundas, hasta que se llegó al convencimiento de lo necesario que era la verdad.

Nietzsche se pregunta porque la búsqueda de la verdad a toda costa si ella se opone a la vida; hay un divorcio entre la vida, contradictoria cambiante y la voluntad de verdad con su búsqueda incansable de lo imperecedero, lo estable, lo uno. Nietzsche opone de tal manera vida y verdad que define a esta última como el peor atentado contra la vida; el afán de verdad es un acto de quijotismo sin dejar de ser un principio destructor de la vida, contrario a ella, un afán de muerte que acaba con la voluntad de vivir. El hombre verídico será para Nietzsche, aquel que desconfíe del devenir, lo define como una especie doliente y fatigada de la vida.

Nietzsche desenmascara a las verdades más sólidas como meras ficciones en las cuales se ha creído; el *mundo verdadero* con todo su arsenal de conceptos y categorías solo es ficción, fábula, ilusión. Y puesto que el mundo verdadero carece de realidad, desaparece también el mundo aparente, ya que este solo existía con referencia a aquel; la antinomia verdadero-aparente no se sostiene, junto al mundo verdadero cae también el mundo aparente.

La verdad es, la historia de estos errores, de estas mentiras, de estas ficciones útiles en las cuales se ha creído. Nietzsche tiene varios aforismos donde señala que las verdades son ficciones útiles para la autoconservación de la especie, que pueden conducir a creer que su visión es pragmatista: lo verdadero es lo útil, pero lo que realmente afirma Nietzsche es que se ha creído también en su

utilidad para la conservación de la especie, el principio de conservación es una ficción más. En *La voluntad de poder* afirma:

“Los fisiólogos deberían dudar de poner el instinto de conservación como el instinto cardinal de un ser orgánico. Ante todo, lo que vive quiere desplegar su fuerza. El instinto que en este caso domina debe precisamente, esta voluntad de no conservarse. Cuidado con los principios teleológicos superfluos como lo es el instinto de conservación”.¹⁷

No existiendo, un instinto de conservación al servicio del cual hayan estado las ficciones, la utilidad se desvanece como criterio de lo verdadero. En la *Gaya ciencia* Nietzsche afirma:

“No poseemos órgano alguno para el conocimiento, para la verdad; solo sabemos o creemos saber lo que conviene que sepamos en interés del rebaño humano, y hasta lo que llamamos en este caso utilidad no es más que una creencia, un juego de la imaginación o tal vez esa necesidad funesta que algún día hará que perezcamos”.¹⁸

No podemos entonces definir a Nietzsche como un pragmático, no reemplaza una teoría pragmática de la verdad por la de correspondencia; para él algo no es verdadero porque sea útil, sino porque creemos en su utilidad. El criterio para reconocer si algo es verdadero es la creencia, la fe en ello, el grado de antigüedad que lo convirtió en condición vital; así algo es verdadero porque creemos en ello y no al revés.

El problema de la verdad parece disolverse: solamente creemos; la creencia es la instancia más fundamental que está a la base de una determinada perspectiva, una perspectiva es un conjunto de creencias; el mundo se enfrenta

¹⁷ Nietzsche, F, *La voluntad de poder*.

¹⁸ Nietzsche F. *Gaya ciencia*. Aforismo 354.

ya no como objeto de conocimiento, sino como objeto de creencia; de esta manera, la verdad ya no es certeza sino fe, creencia; el hombre verídico termina siendo el hombre creyente. Nietzsche señala:

“Lo que siempre se ha querido en vez de la verdad ha sido la fe”.

Así la verdad es cuestionada no solo desde el plano ontológico (no existe una realidad en sí, un mundo de esencias) sino también desde el plano epistemológico; no hay correspondencia entre nuestro juicio y la realidad; nuestras representaciones, nuestras verdades, entre las que se encuentra la noción de mundo verdadero, solo son creencias, artículos de fe, ficciones reguladoras.

Al suprimir el mundo verdadero su espacio vacante no es ocupado por el mundo aparente, sino que la noción misma de apariencia es dejada fuera de juego. Nietzsche se pregunta en la *Gaya ciencia*

“¿Qué será para mí la apariencia de ahora en adelante? Y se responde: la apariencia es para mí la vida misma y la acción, que en su ironía para consigo llega al extremo de hacernos creer que ahí hay apariencias, juegos fatuos, danzas de duendes y nada más”.¹⁹

De esta manera Nietzsche abre un espacio al juego de la apariencia.

La crítica al lenguaje representacionista y a la noción de mundo verdadero ha permitido a Nietzsche desenmascarar a la verdad como ilusión, como engaño que sirve al hombre como defensa ante lo caótico de la existencia, como la posibilidad de estructurar el mundo a fin de no ser arrebatado por el viento de la realidad y no perderse a sí mismo.

Al final del escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral* Nietzsche señala que el instinto de metáfora, fundamental en el hombre y del cual no se

¹⁹ Nietzsche, F, *La gaya ciencia*.

puede prescindir en ningún momento, quiere proporcionarse un nuevo campo de acción, un nuevo cause y lo encuentra en el mito y en general en el arte.

De esta manera afirma la existencia en el hombre de un instinto de metáfora y de ficción, que toma una doble dirección ligado no solo a la necesidad de conjurar los peligros por medio de la invención de conceptos de un mundo ordenado y del consiguiente surgimiento de los cánones de lo verdadero y de lo falso sino relacionado también con la creatividad, la invención, la sobreabundancia de la vida, atravesando la existencia, engañando sin perjudicar; este instinto es el que está a la base de lo apolíneo y lo dionisiaco.

La verdad se fragmenta en perspectivas; no existe una verdad sino una pluralidad de perspectivas sobre las cosas. Se destruye el mundo de las esencias, de las cosas en sí, la esencia de algo es ahora una opinión sobre la cosa, una atribución de sentido la elaboración de una determinada perspectiva. Las cosas son lo que son para mí, ellas no poseen una esencia o una naturaleza independientes de aquel que las concibe; las cosas sólo existen en el marco de un juego de relaciones, de un determinado horizonte de sentido que constituye un mundo: la realidad se reduce exactamente a esta acción y reacción particulares de cada individuo respecto al conjunto.

Crear un mundo es entonces, asignar valores, crear sentidos, introducir interpretaciones en las cosas; pero quien interpreta no es ya un sujeto, puesto que el sujeto como substancia, como unidad que hace posible el conocimiento ha sido disuelto; el sujeto dice Nietzsche, no nos es dado, sino añadido, imaginado. La noción de sujeto es una creencia más, una superstición, una interpretación innecesaria, el mismo sujeto es una creación, una simplificación para nombrar a la fuerza que pone, que inventa, que piensa. En lugar del sujeto encontramos una pluralidad de fuerzas sin identidad, un flujo de fuerzas

en permanente lucha; quien interpreta es la voluntad de poder en tanto fuerza que crea, simplifica, configura e inventa.

El perspectivismo permite a Nietzsche disolver el problema de la verdad; criticada desde el punto de vista epistemológico como correspondencia entre pensamiento y realidad, y desde el punto de vista ontológico como lo en sí, como lo uno, como lo que es, la noción de verdad se fragmenta, se quiebra, pierde sentido. Y puesto que ninguna perspectiva tiene mayor valor que otra, su filosofía misma es consciente de ser una perspectiva más, sin pretensiones de fundamentación, sin ansias de inmortalidad.

El problema entonces, es claro: no se trata de la imposibilidad de instaurar valores, de crear perspectivas, sino de la imposibilidad de convertirlas en verdades.

El perspectivismo permite al mundo recuperar su multiplicidad, su contradicción, su sin sentido, su falta de fundamento; el mundo dice Nietzsche, se ha vuelto por segunda vez infinito para nosotros, por cuanto no podemos refutar la posibilidad de que sea susceptible de infinitas interpretaciones.

I.3.- EL CONOCIMIENTO.

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la historia universal: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer”.²⁰

Nietzsche va aclarando que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica sino en la imaginación. En la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, enigmas y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen.

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poéticamente y de forma retórica y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”.²¹

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. El hombre es un animal social y ha adquirido el

²⁰ Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral.*

²¹ *Ibid.*

compromiso moral de mentir gregariamente pero con el tiempo y el uso reiterado.

“Se olvida de su situación por tanto mente inconscientemente y en virtud de hábitos seculares y precisamente por esta inconciencia de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad”.²²

Podemos constatar que hay mucho Kant en la epistemología de Nietzsche. Si llevamos su teoría del conocimiento a la descripción de una ley de la naturaleza tenemos que:

“¿Qué es en suma para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solo por sus efectos y sus relaciones nos resultan completamente incomprensibles en su esencia, en realidad solo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el espacio y el tiempo, por tanto las relaciones de sucesión y los números [...] como la araña teje su tela, así estamos obligados a concebir todas las cosas solo bajo esas formas. Y así toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos”.²³

Para Nietzsche la metafísica se puede emplear como poesía, subrayando la gran significación de las apariencias y la gran función de la invención en su narración. Esta necesidad de metáfora él la lleva a todos los campos humanos, tanto los del saber como los de lenguaje. Se convierte en un impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un instante aún

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

cuando esté produciendo conceptos para la ciencia. Sobre todo, esto se ve en la capacidad del hombre de hacer arte y de elaborar mitos que:

“Continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsistente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños” “hemos organizado un mundo en el que podamos vivir (suponiendo cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido) sin estos artículos de fe nadie sería capaz de soportar la vida. Pero esto no significa que ya se ha aprobado algo. La vida no es argumento: pues el error podría ser una de las condiciones de la vida. Nuestra concepción empírica del mundo, se basa en presupuestos fundamentalmente erróneos, el mundo como idea significa el mundo como error”.²⁴

Nietzsche conciente o inconscientemente sigue el camino kantiano de la noción de verdad. La verdad crítica kantiana no conserva ya la definición tradicional de verdad como adecuación más que como definición formal. La verdad trascendental no es más que la realidad objetiva de los conceptos, condición de posibilidad de la comprensión efectiva de algo.

Nietzsche reconoce también la distinción entre cosa en sí y apariencia como una invención conceptual. Nuestro mundo externo es un producto de la fantasía. La creencia en las cosas externas es uno de los errores necesarios de la humanidad. El mundo sensible y perceptible es, en su totalidad, el poema primordial de la humanidad.

En las obras de Nietzsche de su tercer periodo: *Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos*, *Anticristo*,

²⁴ *Ibid.*

aparece el problema del valor de la verdad situado no solo más allá del bien y del mal, sino también más allá de la verdad y la falsedad:

“No es más que un prejuicio moral el considerar a la verdad como más valiosa que la ilusión”.²⁵

Y es aquí donde Nietzsche indica que la perspectiva es la condición básica de toda vida. En este sentido Nietzsche había ya dado a su filosofía el título de perspectivismo. Y así encontramos citas como ésta:

“Nuestro poder lógico poético de determinar las perspectivas de todas las cosas”.²⁶

Este modo perspectivo de creación imaginativa, que se haya en todos los seres orgánicos, constituye un acontecer interno que acompaña al externo. Vuelve a repetir que el engaño y la falsificación son necesarios para la vida. Somos los únicos seres de la naturaleza que tenemos la capacidad de crear, esto es de inventar de imaginar.

Como si hiciéramos vivir a los organismos de la naturaleza nominándolos con nombres equivocados: sustancias, atributos, causa, efectos. En este sentido, la Física hace uso de la teoría atómica, aunque esta es una de las cosas más refutadas que existen, pero la teoría científica sirve al científico como una herramienta conveniente, como una abreviatura de sus medios de expresión.

“Esta ley natural de la que vosotros físicos habláis tan orgullosamente, pero que existe solo en virtud de vuestra interpretación, no es ningún hecho es solo una ingenua forma humana de ordenar las cosas”.²⁷

A estas ficciones las llama Nietzsche perspectivas:

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

“Si saliéramos del mundo de las perspectivas pereceríamos”.²⁸

En filosofía sujeto y objeto son conceptos artificiales, aunque coyunturalmente indispensables, causa y efecto no deberían hacerse erróneamente concretos, deberían de usarse solo como ficciones convencionales con el propósito de definir, entender y explicar.

“Somos nosotros mismos los que hemos inventado las causas, interdependencias, relatividad, impulso, número, ley, libertad, fin: y cuando leemos este mundo de signos en las cosas como algo realmente existente y mezclado con ellas, simplemente estamos haciendo lo que siempre hemos hecho, es decir, mitologizar”.²⁹

“El carácter erróneo de un concepto no constituye para mí una objeción a él; la cuestión es en qué medida es ventajoso para la vida. En efecto, estoy convencido de que las suposiciones más erróneas son precisamente las más indispensables para nosotros, que sin admitir la validez de la ficción lógica, sin medir la realidad con el mundo inventado de lo incondicionado, lo idéntico en sí mismo, el hombre no podría vivir y que una negación de esa ficción es equivalente a una negación de la misma vida. Admitir la falsedad como una condición de la vida implica, ciertamente, una terrible negación de las valoraciones acostumbradas”.³⁰

Nietzsche resume su doctrina en las siguientes palabras: Parménides dijo: no pensamos lo que no es. Nosotros en el otro extremo decimos lo que puede ser pensado debe ser ciertamente una ficción. Por eso Nietzsche no se cansará de repetir que la apariencia, la ilusión, y la ficción no han de ser censuradas. El

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

perspectivismo nos es necesario. Se trataba de inventar irrealidades y hacerlas creíbles hasta el punto de lograr que, por la fe de los hombres, tomaran cuerpo: que se convirtieran en realidades.

I.4.- EL MUNDO COMO RELACIÓN.

Mundo puede significar todo, o bien una parte del todo. Como parte de lo que hay, mundo se opone a Dios, al Yo, El mundo se presenta en el pensamiento de Nietzsche más bien como Todo. La cuestión entonces es, pensar su sentido. Cabe recoger las múltiples expresiones con que se nombra esa totalidad bajo la que se nos ha presentado el mundo. Mundo significa el carácter total de la existencia. Todo cuanto existe muestra un carácter y determinado y específico modo de ser. Existencia es el nombre para todas y cada una de las cosas que hay y lo están en una determinada correlación. Nos encontramos con que mundo, y *solo hay un mundo*, en cuanto a su carácter total, es sombrío, ingrato, cruel, contradictorio, terrible, incierto. “Así está constituido el mundo” acota Nietzsche; esta es su realidad y su verdad. Este es el verdadero mundo. Y hasta tal punto lo es que necesitamos de la mentira para poder vivir y creer en la vida. La vida misma debe inspirar confianza y por ello se torna seductora. En un párrafo de la *Gaya ciencia* Nietzsche llama a la vida “*vita fémica*”. La necesidad de la mentira, pertenece al carácter de lo ente. Nosotros mismos configuraciones de la vida, somos una pieza de ese todo. Sin duda singular, pues en nosotros se despejan y descubren no solo lo terrible e incluso lo maligno de la vida, sino también esas bellas posibilidades que la cubren. Insinuante, resistente, pudoroso, burlón, compasivo, seductor, en fin; somos un pedazo de genio de la mentira. Todo esto, constituye el carácter común de

lo ente, del que nosotros formamos parte y al que correspondemos: el hombre, escribe Nietzsche, lo tiene en común con todo lo que es.

Cada cosa y todas están enlazadas y reunidas integrando un todo. También pues, este entrelazamiento constituye un carácter de lo ente. Lo ente consiste en devenir, y el mundo es un mundo del devenir.

La filosofía para Nietzsche consiste justamente en lanzar una mirada limpia y veraz sobre “como en el fondo está constituida la realidad”. Como un todo, en el sentido que venimos señalando. Filosofar es estar decidido a mirar de frente la realidad, hacerle frente y aprehenderla en su propia condición. No cualquiera, puede y quiere filosofar. Uno de los modos como Nietzsche caracteriza a la mentira es justamente este, “el no querer ver, a ningún precio” como es lo real. La condición terrible de la vida y el mundo en su totalidad nos obliga en nuestro estado de necesidad y penuria a mentir. Pero la vida misma también, elevada a un rango de nobleza, veracidad y fortaleza, nos impele a enfrentarla con libertad, como:

“Espíritus que han llegado a ser libres”. Y no solo terrible, sino contradictoria también es el carácter de la existencia. Pues bien, también se requiere poder contradecir, tarea y voluntad que no está en poder de todos. Ser y estar en la contradicción que es el mundo es, eso “es el paso supremo del espíritu liberado”.³¹

Cuando un mundo se desmorona, porque se rompe su articulación, otro mundo se instaura.

“Para poder levantar un santuario hay que destruir un santuario: esta es la ley”.³²

³¹ Nietzsche F. *Gaya ciencia*. Parágrafo 297.

³² *Op. Cit.*

La historia es historia de las configuraciones del mundo. Solo que ahora Nietzsche cree saber que significa mundo, que es el mundo en su realidad.

La totalidad que es el mundo tiene una estructura relacional y es ya en cada caso una determinada configuración de sentido. El mundo de cada caso ha sido, construido y formado según una determinada manera de pensar y de sentir. No hay, por lo tanto, mundo sin hombre. El concepto de relación expresa la esencia formal del mundo y en esta relación el hombre es a la vez una parte y también aquello por lo que hay mundo como ensamblaje de sentido por motivación de la acción, el pensamiento y el lenguaje. Tampoco hay mundo sin naturaleza, entendida esta como aquello que alberga, acoge y otorga mundo en las múltiples transformaciones en que este acontece. *Naturaleza, hombre, mundo* son conceptos de que se sirve Nietzsche en su interpretación de la existencia.

Que el mundo tenga una estructura relacional no significa que la relación, en su condición más radical, sea una relación de conocimiento, ni que tenga la forma de sujeto – objeto. Es conocida la deconstrucción que hace Nietzsche no solo de la relación sujeto – objeto, sino del sujeto mismo como un fundamento absoluto e inconcluso de verdad, con todo el cortejo de consecuencias que ello trae para la interpretación de lo real como *ser, sustancia y cosa*. Tal crítica genealógica es ya una seña suficientemente central y decisiva en la necesaria controversia que hay que realizar con la lectura de Nietzsche como final y completitud de la metafísica. Objeto y sujeto es una oposición errónea que no ofrece ningún punto de partida al pensamiento, ni por tanto para la comprensión del mundo; y que se levanta además sobre la ficción que es el *sujeto*; la mitología del concepto de sujeto.

Querer pensar el mundo dejando de lado nuestro vivir en él según la condición que nos ha tocado, y sin referirlo a nuestro modo de ser, no tiene sentido alguno. Sería tanto como querer hacer del mundo un “mundo en sí”. El mundo es la entera conexión de todas las cosas, de la que el hombre forma parte fundamental y decisiva, aunque solo sea un grano en el anillo. El mundo es, por lo tanto, esencialmente un mundo de relación. No hay mundo en sí; en el mundo nada de lo que es, es “en sí”, pues es justamente la estructural y formal relación que es el mundo la que abre y condiciona algo así como “cosa” o “ser”. Las relaciones constituyen en primera instancia y por primera vez ser. De modo que el ser del mundo es un concepto relacional, una red de relaciones necesariamente diferentes. Mundo es la red relacional de diferencias. El mundo es siempre y en cada caso “mundo para nosotros”, como a su vez nuestra condición y modo de ser consiste en una referencia al todo y en una determinada posición para con las cosas. “El mundo es la suma de relaciones”. Su carácter relacional expresa el carácter plural de diferentes puntos de vista encontrados y enfrentados en una fuerza y poder de dominio. El mundo carece de centro alguno, pues cada relación que compone el todo del mundo no refleja sino los diferentes focos de fuerza. Este estructural carácter de mundo Nietzsche lo llama “apariencialidad”.

La apariencialidad del mundo es otro nombre para su relatividad, a entender no ciertamente como relativismo, sino como relacionismo. El juego total de estas acciones es lo que llamamos mundo. Las acciones son siempre particulares, determinadas y diferentes según los respectos. Lo común de todas ellas es el ser respectivas y perspectivas. De ahí que lo perspectivo sea el ser del mundo: la realidad consiste exactamente en esta particular acción reacción de cada individuo con el todo. Fuera de esta relación de relaciones no hay

nada. Se viene abajo así la oposición y distinción entre mundo verdadero y aparente. No queda, por lo tanto, otra oposición que *mundo y nada*.

El único mundo que hay es un mundo para nosotros. Es un mundo interpretado e interpretable de muchas maneras. Por su parte, el hombre está siempre en relación al mundo y en una determinada acepción de mundo. Solo como fuerza y desde la acción de las fuerzas se instaura el mundo. La actividad formadora está en la esencia del mundo.

El hombre es una criatura figuradora de formas, ya en todo percibir lo esencial es un actuar conformador. En esa actividad no solo algo es acogido en una determinada modalidad sino que también se estima y decide su incorporación o rechazo. Es en esta acción de acoger y configurar como surge el mundo. De manera que esa formal relación es una copertenencia de hombre y mundo en la que por primera vez hay mundo como resultado de nuestra acción creativa, sin que al mundo, al margen de esta relación de copertenencia, corresponda nada que pretenda ser la genuina realidad efectiva y en sí.

Afloran así, en la consideración de qué significa mundo, las cuestiones más graves y cardinales de la filosofía: lo referente al carácter de estructura y juego del mundo. La emergencia del mundo es un modo de descubrimiento.

“Hay todavía por descubrir un mundo, otro”.³³

Pero la manifestación de mundo nuevo sólo rara vez se ve, y es menester para ello la feliz conjunción de las instancias que entran en juego en la configuración del mundo. No sucede desde luego cuando cada uno quiere, o se lo propone a voluntad. El fenómeno que ahora consideramos, puede parecer un hecho pequeño, pero ya vimos que lo pequeño e insignificante porta el todo.

³³ *Ibid.*

Frente a la superstición de los lógicos, en los que se expresa según Nietzsche de modo singular el yo y del sujeto racionales y conscientes de su principalidad, un pensamiento viene, fuerza es reconocerlo, cuando el quiere, y no cuando yo quiero; de modo que es una falsificación del hecho decir: el sujeto *yo* es la condición del predicado *pienso* ello piensa, decir que “ello piensa” es ya decir demasiado: ya ese ello contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo. Y así también sucede con el pensar creativo y alumbrador de los filósofos; no es algo subjetivo, interiorista y aislado, sino que lo creado, ya sea una obra, un hecho o la propia autocreación del sí mismo, crece emergiendo en una relación y parentesco de todos los elementos unos con otros integrantes de la red. Algo guía, algo impulsa; a la acción abstracta y suficiente de un *yo*, entonces no se trata en el pensar creativo tanto de un descubrir.

“Como de un reconocer, un recordar de nuevo, un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana antiquísima economía total y hogareña del alma”.³⁴

Es el lugar que dispensa ley es el lenguaje. Esto sucede no solo en el pensar, también, en el querer; en el valorar en una palabra. El impulso creador e instaurador no se presenta aislado y caprichoso sino a partir de una raíz común, de una voluntad fundamental que manda, que habla y que requiere.

“Con la necesidad con que un árbol porta y entrega sus frutos, brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros nóes, nuestras preguntas y nuestras dudas todos ellos emparentados y relacionados entre sí y testimonios de una única

³⁴ Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. P.41.

voluntad, de una única salud, de un único reino terrenal, de un único sol”.³⁵

Unos otros que somos, dice Nietzsche “la estructura social de muchas almas”. El resultado es una obra de ensamblaje, susceptible de ordenar y en cada caso ordenado de un determinado modo; pues habitantes del mundo al fin, nosotros mismos somos una especie de caos. Vida llamamos a esa estructura y construcción fundamental de los afectos y de cuya disposición depende la salud (la salud de la vida y de su mundo), o bien, si su ajuste es un no a la vida misma, la enfermedad y al fin lo grave de la corrupción. Y es que desde adentro amenaza la anarquía. ¿De dónde sino la importancia de la salud? El nosotros es él mismo ya un todo, con su ley y su justicia. Es un anillo, en el anillo de los anillos, que es el mundo. Un “nosotros”, a la vez testigo y testimonio de esa voluntad única y fundamental que manda, pues, la esencia de ese mundo es voluntad de poder. Y no solo manda sino que también habla, y da a hablar. Y da a hablar porque requiere ser escuchada, y porque requiere entablar un diálogo. De ahí que “es necesario aprender a amar” nos dice Nietzsche en la *Gaya ciencia*, y para ello, lo primero y antes que nada se requiere oír, pero no como quien oye llover, sino un oír escuchando con atención y cuidado, distinguiendo y delimitando. No es tarea fácil ni cómoda; necesita esfuerzo y buena voluntad para soportar la extrañeza de lo extraño y para poder querer y acoger lo que así otorga y se entrega justamente por eso esa voluntad fundamental requiere y demanda, ella misma es necesitada. Nada raro, es, que el individuo mismo sea necesario para el todo:

“El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de fatum, una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será”.³⁶

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

Solo en esta disposición y actitud de susceptibilidad pensante “lo extraño lentamente aparta su velo y se presenta como nueva inefable belleza”.

A la paciencia, igualdad y dulzura para con lo extraño, este muestra su gratitud en la ofrenda de su sobreabundancia. Tal ofrecimiento y regalo es su gratitud para nuestra hospitalidad. No hay otro camino para aprender a amar, para el alumbramiento y creación de un mundo; hechura de una única tierra y un único sol, termina señalando el texto de la genealogía. En el Zaratustra se lee: “En el cielo de la tierra”. Es así como hay mundo.

El mundo es una suma de contrarios al mismo tiempo, un descubrimiento y un ocultamiento, riqueza y pobreza, rebosante de cosas bellas y sin embargo, pobre, muy pobre en bellos instantes y descubrimientos, pues rara vez concurren juntas todas las instancias requeridas para el alumbramiento del mundo. Y además, el origen es siempre plural y de mil modos. Mas nunca se agota la sobreabundancia del mundo, pues este es profundo; más profundo de lo que nunca se ha pensado. En su profundidad el mundo se ofrece, como un cofre abierto:

“No bastante enigma como espantar de él el amor de los hombres, no bastante solución para adormecer la sabiduría de los hombres”.³⁷

Entre mundo y hombre se puede interpretar la relación de copertenencia como: la actitud del hombre frente al mundo, como si el hombre fuese un principio negador del mundo, como quien instituye medida y se instituye a sí mismo como juez del mundo. Muy “moderna” esa actitud, y muy poco moderno Nietzsche al afirmar lo tonto de esa actitud y repudiarla. De otra forma, la actitud que entre ambos (mundo – hombre) coloca una y (hombre y mundo), que con su sublime arrogancia pretende separarlos y mantenerlos separados, rompiendo la interna relación de pertenencia. Esta segunda actitud

³⁷ Nietzsche F. *Así habló Zaratustra*.

acaba por colocarnos en la disyuntiva de elegir entre uno de los despojos que deja como resultado ese poder de enfrentar y separar a hombre y mundo: hombre o mundo. Una elección que acaba por lo general en nihilismo. Una tercera actitud, reposa en la creencia, de la investigación científica de que el mundo tiene en el hombre su equivalente, de manera que con la razón humana puede acceder de un modo válido a *un mundo de la verdad*.

Con tal actitud la relación consiste en la operación de contar, calcular, pesar, y aprehender el mundo, de manera que este viene a ser plenamente calculable por una razón calculadora. De un lado, la existencia del hombre es rebajada a ejercicio auxiliar de cálculo, y del otro se despoja al mundo de su carácter ambiguo que da significados de múltiples modos. Idiotismo llama Nietzsche a tal actitud. Es una de las interpretaciones más tontas y pobres de sentido. Que el mundo es pobre es verdad; muy pobre en descubrimientos. Más tal pobreza procede de un vacío del mito de ser hombre que impide alcanzar la sobreabundancia y profundidad del mundo.

La riqueza y plenitud del mundo está en función del modo de estar y de ser del hombre en este gran espectáculo y concierto que es la vida. El mundo deviene siempre más pleno para aquel que crece y asciende hacia lo alto de la condición humana. El mundo es tanto más rico cuanto más rico es el hombre y más propio es su ser y su destino, tal y como sucede en lo que Nietzsche llama “hombre elevado”, a diferencia del “hombre bajo y vulgar”. Tales expresiones designan modos de ser y de estar, en el juego que es mundo, parecen posiciones deficientes e impropias tanto la del mero espectador, que ante la escena se considera ajeno y extraño, como aquella otra actitud del llamado hombre activo y que se agota en la manipulación y mero cálculo. Así, pues, no son apropiadas ni la actitud que correspondería a “esa perspectiva de ranas”, ni la actitud del “pensar representativo y calculador” con que Heidegger

caracteriza el pensar de la metafísica moderna incluido el mismo Nietzsche. La actitud más acorde al modo propio de ser hombre, en el juego dramático que es la vida, podría caracterizarse como un “habitar poético”. Es la actitud acorde con la condición a la vez poética (y que poéticamente promueve el despliegue de la vida, es decir, a través de la creación) y acogedora y receptiva de su abundancia y multitud de significados. Una actitud contemplativa y antes aún una actitud activa, “que falta al hombre calculador” y por virtud de la cual llega a haber algo: una nueva manifestación del mundo. Receptibilidad creadora, o creatividad receptiva en el seno y en medio del mundo. Esta forma en que consiste esta actitud hace de nosotros, señala Nietzsche:

“Aquellos que “ven y oyen pensando”, pues somos, los que sintiendo piensan. Y sin embargo, ordinaria y habitualmente esta es nuestra mejor fuerza poética, y si por fortuna alguna vez llegamos a aprender siquiera en un instante este saber, este modo de estar en el mundo, al momento de nuevo lo olvidamos”.³⁸

La actitud del hombre en el mundo tiene que corresponder a la exigencia misma de la vida, a saber, vivir por motivación de lo verdadero. De ahí que sea menester una doble tarea: de un lado “liberarnos del error del yo”, y “purificar el sentimiento del yo del autoengaño” y la impostura que subyace y mueve a ese querer posesivo. Y de otro lado, debilitando la tendencia personalista, “habituarse la mirada a la realidad efectiva de las cosas” y dejarnos poseer por ellas. Una actitud de recepción y acogida, en disponibilidad para que en nosotros crezca el mundo y en nosotros revele, con la colaboración de nuestra actividad poética, su profundidad. Ya que, como señala:

“Nosotros somos tierra de labranza para las cosas”.³⁹

³⁸ *Op. Cit.*

³⁹ *Op. Cit.*

La pregunta qué significa *mundo* ha recibido la siguiente respuesta: el todo de una relación formal de copertenencia entre todas y cada una de las cosas en cuanto que estas son conformaciones de fuerzas. El mundo es un mundo de fuerzas con una determinada cantidad y cualidad, y en continua transformación y movimiento, de modo que dichas fuerzas están en ejercicio manteniéndose y tendiendo a su fin que es: actuar y dominar. Pertenece a la fuerza un lado interior.

Nietzsche lo denomina un complemento, en el sentido de que solo en el completarse y cumplirse, en el poder del obrar la fuerza es lo que es. A la fuerza hay que adjudicarle un complemento, *un mundo interno*, esta dimensión de la fuerza es un devenir que plasma orden. Este mundo interior Nietzsche lo llama *voluntad de poder*: lo interno de la fuerza por virtud de lo cual las fuerzas en su lucha interna y relación conforman un orden. Todo fenómeno y toda ley han de ser tomados como síntomas de ese carácter interior de las fuerzas.

Pero del concepto *haber mundo* forma parte, el hombre. El mundo es mundo en cuanto que concierne, interesa, y respecto al hombre.

El hombre es *una pluralidad de voluntades de poder*. Si al hombre lo llamamos persona en la medida en que en él se expresa el conflicto de la lucha de fuerzas, entonces, nada más preciso que decir que “una voluntad de poder atraviesa las personas”.

Algo común reúne y ensambla a mundo y hombre, que no por común deja de ser expresión de una diferencia. De un lado, lo común es *voluntad de poder*. En el póstumo de julio de 1885 y en el que Nietzsche responde a la pregunta de que es el mundo nos señala:

“¿Queréis un hombre para este mundo?, ¿una solución para todos sus enigmas?, ¿una luz también para nosotros? Este mundo es la voluntad de poder y nada más. Y también nosotros mismos somos esta voluntad de poder, y nada más”.⁴⁰

Tampoco es el momento para desplegar la pregunta sobre qué pasa con esa nada, tanto del mundo como de nosotros mismos; esa nada que cerca al mundo como su límite.

Junto a la voluntad de poder, otro rasgo común emparenta a hombre y mundo. Y es que uno y otro son caos. Ya quedó dicho del hombre. Y en cuanto al mundo esto dice Nietzsche:

“El carácter total del mundo es para toda eternidad caos, en el sentido de que carece de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría y todo cuanto se llama nuestras humanizaciones estéticas”.⁴¹

Caos y voluntad de poder. O, lo que es lo mismo necesidad y libertad, en un póstumo Nietzsche dice con todo rigor la radicalidad de la libertad, a la par que su carácter terrible:

“El anhelo más terrible y más fundamental del hombre es su impulso al poder, este impulso se llama libertad”.⁴²

Necesidad y libertad he aquí el carácter enigmático del mundo. Cómo pensar y vivir la necesidad y la libertad del mundo, cómo redimir el mundo: tal es la pregunta fundamental que piensa Nietzsche. Señalar al mundo como caos y como voluntad de poder significa el paso extremo que cabe dar en el proceder genealógico, es decir, en la pregunta por el origen y por las condiciones del mundo.

⁴⁰ Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

⁴¹ Nietzsche F. *La gaya ciencia*. Aforismo 109.

⁴² Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

“La voluntad de poder es “el último factum al que descendemos”, la esencia más interna del ser. Más no es ser alguno, ni siquiera devenir alguno; es un “pathos, el hecho más elemental a partir del cual resulta por primera vez un devenir, un obrar””.⁴³

A partir, pues, de la voluntad de poder hay mundo. Un mundo que, en cuanto es siempre ya un modo determinado de orden, exhibe un determinado sentido. El sentido es precisamente y por necesidad un sentido *relacional*, y también *relacional* es el mundo. En todo sentido es voluntad de poder. Nietzsche al pretender llegar al límite en un pensar genealógico del mundo, utiliza el concepto caos, pues dicho concepto lleva a esa condición fáctica e irrealizable, indecible y elemental como la voluntad de poder. Un concepto límite para el mundo cuando se intenta pensarlo no sin hombre sino sin humanismos que un determinado modo de ser hombre le ha conferido. Logización del mundo puede servir como expresión de este estado de cosas. Se muestra así y ahora la manera de ser del mundo, es decir, el mundo mismo. Hay una distinción entre la aparencialidad ya mencionada y el poder configurador de la fuerza. Esta contraposición y diferencia no lo es con respecto al llamado mundo verdadero, sino en relación a un mundo carente de forma e in formulable del caos. Podríamos llamarlo “la materia prima del mundo”.

Nietzsche llama a eso naturaleza. Naturaleza que, considerada desde este límite del pensamiento, no puede ser llamada sino “la desnuda naturaleza”. Esa naturaleza, en la que las cantidades de poder se presentan y testimonian simplemente como decisivas la decisión que, determinando rango y orden, se reserva en su infinito poder de interpretación. Y es que quien interpreta es la

⁴³ Cfr. Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

voluntad de poder. Sólo desde este reservado infinito poder de interpretación el mundo se torna infinito, como “nuestro nuevo infinito”.

Ahora se nos muestra con mayor fuerza, el homo natura como texto. En uno de los muchos póstumos en que Nietzsche traza bocetos de articulación para el eterno retorno y con vistas a la obra nunca realizada sobre voluntad de poder, y tras un apunte muy significativo sobre la crítica de las estimaciones de valor, y sobre la medida según la cual se determina y decide el valor de la emergencia de las valoraciones, escribe Nietzsche *Homo natura*. Y así como la voluntad de poder no es ser ni devenir, también hay que decir que la naturaleza no solo carece de forma, sino más propiamente carece de valor.

“La naturaleza es siempre sin valor”.⁴⁴

Justamente por ser aquello a partir de lo que hay mundo con su respectivo valor y sentido.

Homo natura y voluntad de poder constituyen el punto en torno al que van a girar conceptos como la verdad y lo falso, el bien y el mal, la belleza y la fealdad. Cuestiones todas referidas al mundo como totalidad de lo que hay, en la precaria y cambiante unidad de sus diferencias.

En Nietzsche no podía faltar esta estructura de relaciones entre verdad, bondad y belleza en el seno del mundo, eso que la tradición filosófica ha nombrado dimensión trascendental de lo real. En un póstumo de 1875, en el que Nietzsche traza un esbozo acerca de la economía total del mundo confluyen articuladamente esas cuestiones:

“¿Cuán profundo penetra la voluntad de verdad en las cosas?, ¿Cuán profundo descende la voluntad de bondad en la esencia de las cosas?, ¿Cuán profundo alcanza la voluntad de lo bello? Preguntas todas ellas que surgen y se imponen en la relación de copertenencia

⁴⁴ Nietzsche F. *Genealogía de la moral*. Aforismo 301.

entre ser y pensar, Physis y logos: ¿cuán profundo la razón corresponde al fundamento de las cosas? Son preguntas estas (lo racional, lo verdadero, lo bueno, lo bello), reconoce Nietzsche, que hasta ahora hemos estimado en lo más elevado. En lo que a ellas significan se expresa la voluntad de poder, como también se expresa ciertamente en todo. Pero ahora se manifiestan como casos particulares de poderes inversos. Tenemos ahí una muestra de la enorme falsificación perspectivista del mundo”.⁴⁵

Falsificación y mentira. La mentira es el poder, el poder de la voluntad es mentiroso. Pero ¿Por qué la mentira, es decir, para qué, a qué fin? ¿Es que todo es mentira?, preguntas como estas ponen al problema de la interpretación en el filo de la navaja. Se necesita la mentira para vencer a la verdad. Pero, qué verdad es esa tan dura, y tan esquiva a la poderosa interpretación. Es la verdad del mundo, el carácter real del único mundo que hay. Y este mundo es falso, cruel, contradictorio, seductor, y sin sentido. Por eso dice Nietzsche que no es posible vivir con la verdad. Si la vida es mentirosa, sin que ahora podamos detenernos en indagar el sentido de esta mentira y su parentesco con el arte. Basta con recordar que también el arte constituye un modo de acceso a lo que puede ser la esencia del mundo. Hasta dónde en lo interior del mundo llega el arte, es una pregunta planteada ya por Nietzsche en el casi despertar de su pensamiento. Y él responde:

“El mundo mismo no es nada más que arte, el mundo como una obra de arte que se engendra a sí mismo”.⁴⁶

Entonces quizá podremos ver que esta mentira forma parte también de la verdad del mundo. Pero la vida misma, cierta configuración de esta es también

⁴⁵ Cfr. Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*

⁴⁶ *Ibid.*

veraz; de dónde si no esa veracidad que el propio Nietzsche reclama para sí, esa veracidad que ha ido preparando la muerte de dios, el derrumbe del mundo hasta ahora construido, el único aspecto que la vida ha dejado ver de sí, el sentido reactivo de la vida. La vida misma orilla a la pregunta por la verdad, y si es posible una contemplación de la verdad.

I.5.- CONCLUSIONES.

También para Nietzsche es filosofía lo que ha quedado fijado en la metafísica de Aristóteles. De no ser así no se podría entender su empeño con la verdad. Nosotros nos dice hacemos un ensayo con la verdad, un tanteo de fuerza, un forcejeo y una batalla. El pensador es ahora en quién pelean su primera batalla el impulso a la verdad y aquellos errores que mantienen a la vida. Errores mentirosos que sostienen a la vida y que la vida sostiene para así ella mantenerse viviendo. Pero también la verdad, el impulso a la verdad sostiene a la vida y ella en su lucidez quiere sostenerla y hacerlo alegremente: la alegría en lo trágico. Justamente por eso en relación con la importancia de esta guerra, todo lo demás es indiferente. La guerra se juega en torno a la libertad del mundo: hasta qué punto nosotros podemos y queremos libre y alegremente el mundo liberado a su necesidad, al infinito giro de la penuria con que se vuelve a nosotros. Necesidad y libertad, libertad y necesidad. Hasta qué punto la verdad soporta la incorporación. Esta es la pregunta.

Y porque esa es la cuestión fundamental, nuestro tiempo es no solo un tiempo de decisión, sino también un tiempo de experimentación y ensayo tras la muerte de dios, cuando ya nos rodea el nihilismo, que puede acompañarnos con su peor cara los próximos años. No hay lugar para repiqueteo alguno de

campanas: todavía no ha habido superhombre alguno. Y en cuanto a la libertad de poder, lo que hasta ahora ha hecho ha sido sencillamente desquiciar al mundo. Por lo que se refiere a la verdad, lo que aún esta por hacer es que llegue a reajustar de nuevo al mundo, hacer que se imponga la justicia del mundo. Pero cuál es la justicia del mundo, sin duda hay que buscarla donde se de la mayor gravedad, donde se pueda sostener e instaurar ley en las cosas del mundo. Nietzsche lo nombra como eterno retorno. En éste se juega el experimento sobre la verdad del mundo. En este tiempo nuestro que es tiempo de ensayo, la gran prueba la cifra Nietzsche en esto:

“¿Quién aguanta el pensamiento del eterno retorno?”⁴⁷

Pues bien, dos apuntes a este respecto. Uno, que para soportar el pensamiento del retorno se necesita libertad. Dos, es preciso conformar un nuevo cuerpo, un nuevo sí mismo: crearse un cuerpo superior. Un nuevo sí mismo que incorpore la verdad del mundo, el eterno retorno como devenir del mundo. No en vano en el boceto sobre el eterno retorno de 1871 Nietzsche habla de incorporación.

¿Cuál es, entonces la tarea? Ella tiene que girar en torno a todo aquello que hace del mundo un concepto ontológico fundamental, a saber, homo natura. He aquí como Nietzsche concibe su tarea:

“Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y entonces la del hombre, después que ha ganado el concepto puro naturaleza naturalización”.⁴⁸

Deconstrucción, como tarea previa y preparatoria de toda reconstrucción, no en el sentido de construir de nuevo algo que alguna vez existió. No hay lugar para nostalgia alguna. Si hay que reconstruir al hombre, darle un nuevo

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

cuerpo, es justamente por el extravío que significó la desimismación que en el llevó a cabo la mala conciencia. Si hay que deshumanizar la naturaleza y el mundo, es justamente por el extravío que significó la deshumanización que en ella llevó a cabo la voluntad de nada, moralizando al mundo y divinizando la naturaleza al proyectar sobre ellos todas aquellas estéticas humanizaciones que el carácter de caos del mundo otorgaron, todo el cortejo de predicados ya conocidos. El concepto de caos, tanto en el mundo como en el hombre desempeña esa función crítico deconstructiva, que pone en libertad para otro modo de haber mundo, para una nueva manera de vivir. Y así el concepto caos, llevado al límite de tal función crítico deconstructiva, de la naturaleza misma. Sólo entonces, como desnuda naturaleza, se ofrece como la fuerza que crece y crea mundo: de la deshumanización de la naturaleza.

La libertad del mundo está en función, de una naturaleza de nuevo liberada, liberada del hombre, de dios y de la moral; en una palabra, del mundo invertido del nihilismo. Entonces, desdivinizada totalmente la naturaleza, nos será permitido empezar a naturalizarnos a nosotros los hombres con la pura naturaleza, de nuevo encontrada, de nuevo puesta en libertad. La llamada naturalización de la naturaleza y del hombre no tiene nada que ver con “retorno alguno a la naturaleza” o al “hombre natural”.

Naturaleza y hombre, no tanto liberados de, aún cuando es necesario, cuánto liberados para. Nos dice Nietzsche en el Zarathustra:

“¿Libre te llamas tú? Tu pensamiento dominante quiero yo oír, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le sea lícito escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó su último valor

cuando arrojó su servidumbre. Libre de qué. Qué importa eso a Zaratustra. Claramente deben anunciar tus ojos, libre para qué”.⁴⁹

No basta, pues con liberarse de. Es necesario, ciertamente, morder y escupir la cabeza de la serpiente como hizo el pastor de un salto, pues solo así el mundo retoma su posición recta y ajustada. Pero el salto de ruptura y de despedida lo es de verdad sólo si se salta a lo libre, sino es que no hubiera que estar ya en lo libre para poder este nuevo inicio. Nietzsche lo señala al escribir:

“Libre hay todavía una vida libre”.⁵⁰

Todavía resta estar en lo libre. Estar en lo libre apunta a estar prendido en aquello que libera y crea.

Hablar, pues, de la libertad del mundo es tratar de la transformación del mundo, y no podría ser de otra manera: en el mismo Zaratustra quedan grabadas las necesarias tres transformaciones del espíritu; ¿y cuál es el sentido del encaminarse el espíritu en su transformación sino el camino que es la libertad misma? Descargándose de pesos que tienen su gravedad en otros mundos, robando para sí la libertad incluso de su amor otra vez puesto en lugar impropio, creándose, libertad para un nuevo amor, para un nuevo crear y así crear su mundo: esta es la tarea anunciada y propuesta en el pórtico del Zaratustra. En un capítulo de su tercera parte, el de las tablas viejas y nuevas lo considera Nietzsche una parte decisiva de su obra. En él se lee:

“El querer da libertad”.⁵¹

⁴⁹ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

CAPÍTULO II.

EL HOMBRE.

“El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre [...] una cuerda tendida sobre un abismo”. Nietzsche.

El punto de partida de la tesis nietzscheana, de que “el hombre es el animal no fijado”. Significa que el ser humano está inacabado, que no está establecido con firmeza, que no hay ninguna explicación de qué sea el hombre. Que el hombre no es una sustancia sino un eterno *faciendum*.

Todas las funciones de la vida humana, como por ejemplo el lenguaje, la fantasía, el conocimiento, etc., son manifestaciones de esta condición fundamental del ser humano: la de ser una tarea para sí mismo.

En Nietzsche encontramos un permanente esfuerzo por presentar todas las categorías del conocimiento (incluso aquellas que aparecen como más abstractas) como un resultado de la particular organización vital del ser humano. Al respecto resulta significativa su afirmación de que “no existe en absoluto un mundo verdadero”. Por consiguiente hay una apariencia perspectivista cuyo origen se halla en nosotros (en la medida en que tenemos necesidad de un mundo más estrecho, simplificado, continuo).

Nietzsche considera que el conocimiento sólo es posible como voluntad de ilusión, como voluntad de poder, ya que el conocimiento es imposible en el devenir debido a la naturaleza caótica, in formulable, contradictoria de éste.

El conocimiento es visto por Nietzsche como un producto de la humana necesidad, si nos atenemos a su afirmación de que:

“Esa necesidad de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes - un mundo de casos idénticos- no se debe comprender en el sentido de que nosotros seríamos capaces de fijar un mundo verdadero, sino en tanto necesidad de preparar un mundo donde nuestra existencia sea posible, nosotros creamos de este modo un mundo calculable, simplificado, comprensible”.⁵²

En Nietzsche las categorías de sujeto, objeto, sustancia, espíritu, etc., son ficciones lógicas resultantes de las condiciones de existencia del ser humano. Encontramos un perspectivismo antropocéntrico que pone de manifiesto constantemente la relación existente entre la praxis que caracteriza la existencia humana y las categorías mediante las cuales el hombre interpreta su existencia. Entre los fenómenos corporales y las manifestaciones espirituales de la existencia humana; en Nietzsche el cuerpo es visto como lo fundamental. Nietzsche considera esencial tomar al cuerpo como punto de partida de todos los análisis, como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, y el que permite el más claro examen. Esto no significa que haya en Nietzsche una adhesión inmediata a los sentidos y al cuerpo, como muchos han pensado, sino que el cuerpo, en tanto constituye el asiento de la voluntad de poder, resulta ser el hilo conductor que le permite a Nietzsche llevar a cabo su *filosofía del martillo* su tarea deconstructiva de los cimientos sobre los cuales se apoyaban la ética y la filosofía de Occidente, como por ejemplo la tesis sobre la autonomía del espíritu. Esta tesis no sólo le parece equivocada, sino también pernicioso para la vida. En un aforismo de *Aurora* que lleva por título justamente “El prejuicio del espíritu puro” nos advierte que:

⁵² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos* 1885-1887.

“Dondequiera que ha reinado la doctrina de la *espiritualidad pura*, ha destruido, por sus excesos, la fuerza nerviosa: producía almas sombrías, rígidas y oprimidas, que además creían conocer la causa de este sentimiento de miseria y esperaban poder suprimir esta causa. Es preciso que se encuentre en el cuerpo está todavía muy floreciente, así pensaban; mientras que en realidad el cuerpo, por sus dolores, no cesaba de elevarse contra el continuo desprecio que se le demostraba [...] su sistema alcanzaba su apogeo cuando consideraban al éxtasis como punto culminante de la vida y como piedra de toque para condenar todo lo terreno”.⁵³

El mismo pensamiento aparece expresado en el conocido aforismo de *Así habló Zaratustra* que lleva por título “De los despreciadores del cuerpo”. En el mismo Nietzsche manifiesta que el cuerpo es la gran razón, al servicio de la cual trabaja la pequeña razón, a la cual los despreciadores del cuerpo llaman espíritu:

“Yo soy cuerpo, nada más que cuerpo; y alma no es sino una palabra que designa algo que forma parte del cuerpo”. “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano, que llamas “espíritu” –humilde instrumento y juguete de tu magna razón.

Dices “yo”, y te enorgulleces de esta palabra. Pero más grande aunque te resistas a creerlo- es tu cuerpo y su magna razón, que no dicen “yo”, pero que constituyen el “yo”.⁵⁴

Nietzsche considera que el cuerpo tiene sus propias valoraciones, las cuales no sólo anteceden a las valoraciones concientes sino que también las determinan. Las valoraciones surgen de nuestras condiciones de existencia o

⁵³ Nietzsche, F., Aurora.

⁵⁴ Nietzsche, F., Así habló Zaratustra.

de la creencia que tenemos en ellas. En caso de que cualquiera de estas dos cosas se modifique, nuestras valoraciones también habrán de hacerlo. Por lo tanto, las valoraciones no son exclusivas del ser humano, sino que la capacidad de escoger lo más importante, lo más útil o lo más urgente está presente en todos los seres vivos. Es más, el hecho mismo de estar vivo ya implica la necesidad de valorar.

La prioridad del cuerpo sobre el espíritu resulta en Nietzsche tan marcada que en *Más allá del bien y del mal* emplea imágenes corporales para referirse al espíritu, cuando dice que “a lo que más se parece el espíritu es a un estómago.” Resulta indudable que Nietzsche, al tiempo que le niega a la conciencia, a la razón y al espíritu toda existencia autónoma, proporciona una nueva imagen del cuerpo, que aparece como lo determinante, como el lugar originario de la experiencia humana. Esta nueva imagen del cuerpo con la cual Nietzsche se maneja, le permite desarrollar una tarea crítica que constituye una verdadera fisiología del conocimiento, en tanto se trata de poner de manifiesto los instintos e impulsos fundamentales que subyacen a todas las actividades conscientes y a todas las construcciones teóricas. Esta fisiología del conocimiento aparece ya en *El origen de la tragedia* y se mantiene como una constante presencia durante todas las etapas de su pensamiento, hasta alcanzar su máxima expresión en los fragmentos póstumos.

Es necesario aclarar que esta fisiología del conocimiento no representa en modo alguno una adhesión de Nietzsche al paradigma mecanicista. Nietzsche no pretende explicar la actividad de la conciencia valiéndose del principio de causalidad, sino enfocándola desde una perspectiva vitalista que ve al mundo como un conjunto de centros de fuerza y resistencia en permanente lucha entre sí.

Nietzsche lleva a cabo una inversión del punto de vista dominante en la filosofía occidental, que veía en las ideas, el pensamiento o el espíritu, lo más propio del ser humano. La ambigua situación existencial caracterizada al mismo tiempo por el desgarramiento y la exuberancia que la figura de Dioniso representa guarda muchos puntos de contacto con la condición humana.

Ya en *El origen de la tragedia*, lo dionisiaco puede ser entendido como un concepto con el cual se alude a una actitud fundamentalmente afirmativa ante la existencia. Esta actitud se contrapone a la actitud reactiva que caracteriza al ideal ascético. Lo dionisiaco viene así a oponerse no sólo a las religiones reactivas que niegan la afirmación de la vida sino también a la ciencia moderna que, en la opinión de Nietzsche, tiene en el pensamiento de Sócrates su primera manifestación. El pesimismo de los fuertes que encontramos en *El origen de la tragedia* representa un decir sí a la vida teniendo plena conciencia de los aspectos más terribles y dolorosos de ésta.

También resulta importante tener en cuenta la observación nietzscheana de que Dioniso siente una gran afinidad por los seres humanos; ya que, así como este Dios representa en el orden de lo divino una forma de vida sumamente particular, el hombre representa una forma de vida atípica, un proyecto único de la naturaleza; esa es la razón fundamental de la afinidad existente entre los hombres y este Dios. Pero a esta razón hay que sumarle otra, no menos importante que la anterior: “Dioniso es el Dios del inacabado nacimiento”.

En *El origen de la tragedia* Nietzsche se planteó el problema relativo a la determinación del significado que adquiere la moral desde el punto de vista de la vida. Nietzsche advirtió la existencia de un concepto propiamente griego de la moral, el cual se contrapone a la moral predominante en Occidente, que ve al acto malo como una consecuencia de la mala voluntad; pero no logró, ni en *El origen de la tragedia*, ni en ninguna de sus obras posteriores, dar una

explicación satisfactoria del modo en el que se relaciona la moral con el conjunto de las relaciones humanas.

El propio Nietzsche deja abierta la posibilidad de interpretar la religión dionisiaca desde el punto de vista antropológico, cuando en *Más allá del bien y del mal* menciona la simpatía que Dioniso tiene por los seres humanos, al mismo tiempo que la posibilidad de que los dioses tomen a los hombres como medida, en virtud de que “nosotros los hombres somos más humanos”.

Nietzsche manifiesta que a la base de todos los conceptos, leyes, especies, formas y fines con los cuales nos manejamos está nuestra necesidad de preparar un mundo en el cual nuestra existencia resulte posible. No existe una distinción entre un mundo verdadero y uno aparente, sino una distinción entre el mundo fenomenal y el mundo informe e in formulable del caos de las sensaciones. El mundo de los fenómenos es el resultado de la interpretación que el hombre hace del devenir valiéndose de las categorías de la lógica y la metafísica, las cuales son el producto de sus necesidades vitales. Esta circunstancia hace posible pensar que en Nietzsche encontramos una continuación de la metafísica de la finitud que tuviera su punto de partida en Kant. En efecto, también para Nietzsche va a ser imposible un conocimiento que no esté mediatizado por nuestras categorías. Lo novedoso del aporte nietzscheano es la idea de que también el sujeto es una ficción resultante de las condiciones de existencia del ser humano y no una estructura a priori que constituya una condición de posibilidad de la experiencia como ocurría en el caso de Kant.

El mundo es interpretado por Nietzsche como un conjunto de centros de fuerza y resistencia, como un conjunto de quanta de poder, y el conocimiento es un producto más de la interacción (acción y reacción) entre esos centros de poder. Las condiciones vitales en las que cada ser vivo se desenvuelve,

determinan el tipo de conocimiento que éste va a experimentar. El hombre también forma parte de esos cuanta de poder, y, por lo tanto, es un ser perspectivista, esto equivale a decir que organiza su vida de acuerdo con sus propias valoraciones, las cuales están determinadas por sus necesidades biológicas y por el horizonte vital en el cual se mueve.

El hombre, debido a su particular organización vital, olvida que es también un ser perspectivístico, y vuelve absoluta su propia experiencia vital.

A fin de no caer en un reduccionismo, hay que decir que el perspectivismo, (la imposibilidad de salir del plano de la interpretación y trascender el juego de las máscaras), hace que en Nietzsche no haya ningún concepto transparente. Esa es la razón por la cual el hombre mismo tiene que ser visto como una interpretación. En los fragmentos póstumos el filósofo nos dice que lo que designamos con la palabra hombre es “una pluralidad de fuerzas que se hallan en una jerarquía, [...] el concepto “individuo” es errado. Estos seres no existen aisladamente: lo que más pesa, aquello en lo que recae el énfasis es algo cambiante, la constante producción de células, etc., deriva en un cambio constante del número de esos seres”.⁵⁵

El “hombre” es para Nietzsche una ficción en tanto es un concepto que se utiliza para referirse a una realidad múltiple. Para el filósofo el ser humano es un ser de contenido múltiple a través del cual se ponen en movimiento enormes fuerzas. El hecho de que la perspectiva antropológica resulte privilegiada se debe solamente al hecho de que no podemos rebasarla, en virtud de que es nuestra perspectiva; la idea que Nietzsche nos propone es que:

⁵⁵ Nietzsche, *Op. Cit.*

“Hay que asumir todos los movimientos, todos los “fenómenos” todas las “leyes” como síntomas de un acontecer interior y servirse hasta el final de esa ontología”.⁵⁶

El hombre también forma parte del juego de máscaras al cual se reduce el conocimiento en el contexto de la filosofía del “como sí”; “hombre” es en definitiva un concepto para referirse a una multiplicidad que, como tal resulta inexpresable por medio del lenguaje. Esto equivale a decir que también la palabra hombre es una máscara.

II.1.- EL CUERPO.

Nietzsche reconoce de manera explícita el estudio de la corporalidad como hilo conductor para el análisis del hombre en la totalidad de sus expresiones.

Ya en el primer libro de *Así habló Zaratustra*, “De las transformaciones”, Se señala la necesidad general de la reducción de la decisión y de la superación del sujeto como “sometido” y como “libre”, en el referido a “los despreciadores del cuerpo”, emprende la verdadera obra de desenmascaramiento del sujeto. En esta primera etapa, la conciencia, la razón, el alma, o sea, algunos de los principales modos con que la metafísica y la moral tradicional designan al yo, son referidos al cuerpo como instrumentos y máscaras del mismo.

“Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer -tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo...

⁵⁶ *Ibid.*

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido llámese sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.⁵⁷

¿Qué significa reconocer al espíritu como cuerpo e instrumento del cuerpo? No es sólo una reducción materialista de toda actividad presuntamente espiritual a una actividad física, a los movimientos del organismo en su inmediatez biológica.

En realidad, Nietzsche toma el cuerpo como hilo conductor justamente porque no simula siquiera esa inmediatez que, en cambio, pretende poseer el yo. La reducción al cuerpo no significa referir un fenómeno “mediato” a uno “inmediato”, una complejidad falsa a fenómenos y explicaciones más simples, como ocurre a menudo en las reducciones materialistas de la conciencia. Por el contrario, el significado de la reducción es, sobre todo, un significado metódico y corresponde a un rechazo de las pretensiones de simplicidad, unidad atómica, inmediatez, del espíritu.

“El fenómeno del cuerpo es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: se le debe reconocer el primer puesto en el plano del método, sin establecer nada sobre su significado último”.⁵⁸

“Si nuestro yo es para nosotros el único ser a cuya conformidad modelamos y comprendemos todo el ser, ¡pues muy bien! Entonces resulta muy oportuna la duda de que aquí existe sólo una ilusión de perspectiva, la unidad aparente en la que todo se cierra como en un horizonte. Con el cuerpo como hilo como hilo conductor, se nos revela toda una extraordinaria multiplicidad; es metódicamente

⁵⁷ Nietzsche, f., *Así habló Zaratustra*

⁵⁸ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*.

corrector tomar el fenómeno más rico, mejor estudiable como hilo conductor para la comprensión del más pobre”.⁵⁹

Como se ve también en este último apunte el cuerpo es elegido como hilo conductor metódico justamente sobre la base del descubrimiento del carácter ilusorio del conocimiento y de la necesidad del error. Descubrir el carácter ilusorio del conocimiento y de la necesidad del error.

Para Nietzsche la sociedad es la que influye en la formación corporal del individuo, esto es, sus impulsos, disposiciones, deseos, gestos, sentimientos, emociones, estados de ánimo, en fin, toda la afectividad y la misma vivencia de la propia corporalidad y de sí mismo, resultan configuradas por lo social, y dentro de esa peculiar relación que el individuo humano puede mantener con ella. En efecto, el hombre se diferencia de los restantes animales en cuanto su relación con la especie no está determinada biológicamente, instintivamente: la relación del hombre con su especie se encuentra signada por una toma de posición frente a la misma.

Nietzsche elabora una teoría de la corporalidad que le permite dar cuenta de la configuración social de las primitivas fuerzas orgánicas que funcionan como “escenografía mínima”.

El cuerpo para Nietzsche se encuentra impregnado de historia. Es decir, el cuerpo es la historia sedimentada de los hábitos, de las costumbres, de los usos que una comunidad ha transmitido: el cuerpo es, entonces, tradición. Por lo general se piensa en el cuerpo como una cosa. Contrariamente a esto, Nietzsche se ubica de manera resuelta en el nivel de la corporalidad vivida, en el nivel que es constitutivo del *sí mismo*. En el párrafo 2 de *Humano, demasiado humano*, se nos dice que:

⁵⁹ *Ibid.*

“El filósofo ve en el hombre actual “instintos”, y presume que éstos hagan parte de los hechos inmutables del hombre y puedan, por lo tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general (Estos filósofos olvidan) que todo ha llegado a ser; no existen hechos eternos, así como no existen verdades absolutas. Por ello, de ahora en adelante, se hace necesario el filosofar histórico y, con él, la virtud de la modestia”.⁶⁰

De esto puede desprenderse que también los “instintos” -término que Nietzsche utiliza entre comillas, probablemente en falta de otra palabra más pertinente- devienen. Pero si lo hacen, ya no pueden ser los instintos de los cuales habla el biólogo, pues en ese caso el término “instinto” se refiere a una fuerza interna al organismo que empuja a éste a ejecutar siempre las mismas conductas siguiendo las mismas pautas. En pocas palabras, el instinto biológicamente entendido denota rigidez e inmodificabilidad; todo lo contrario de lo que Nietzsche pretende decir cuando emplea el término.

Así, pues, del cuerpo puede decirse que es un conjunto de fuerzas físicas sobre las cuales, al comienzo, se sobrepone una dimensión simbólica, cuya procedencia es histórico-social. Esta sobreposición termina, por así decirlo, incorporándose, en el propio proceso de superposición, el elemento físico, haciendo imposible, a partir de aquel momento, una precisa demarcación entre lo físico y lo simbólico.

El cuerpo es también la marca, el registro de lo social y de su cultura. En sus “instintos”, esto es, en sus primeros movimientos, reacciones, disposiciones, lo que se expresa no es tanto el individuo, sino la sociedad y la cultura. El cuerpo es una suerte de radiografía sociocultural, y, en la exacta medida en la que sus respuestas, tanto conductuales como afectivas, se hagan inciertas,

⁶⁰ Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, parágrafo 2

quebradas, múltiples, contradictorias, eso significa que la cultura misma está en crisis. Los conflictos que el cuerpo expresa y vivencia son los conflictos de la cultura, de manera que la salud o enfermedad del cuerpo, por la cual Nietzsche tanto se interesó, es a la vez un síntoma de la salud o enfermedad de una cultura.

El cuerpo no es sólo la marca de lo sociocultural, pues, su pertenencia a la historia no implica su disolución como organismo biológico. Por esta razón, Nietzsche diferencia en la corporalidad dos clases de “instintos”: los radicales y los morales. Los primeros se encuentran muy próximos a lo natural, mientras que los segundos proceden de la instancia sociocultural. Mientras los instintos radicales exigen una satisfacción real, los instintos morales se caracterizan por lograr satisfacciones meramente imaginarias, simbólicas, lo que para la sociedad es muy provechoso, como lo señaló Nietzsche en el párrafo 119 “Vivir e intentar” de *Aurora*

“Pues si todos los instintos se comportaran tan radicalmente como el del hambre: el que no se da por satisfecho con alimentos soñados”.⁶¹

La sociedad misma podría desintegrarse. Con ello Nietzsche deja ya entrever la importancia que la construcción social de la corporalidad tiene para una convivencia estable y armoniosa. Más que pensar de la misma manera, hay que sentir del mismo modo, pues del sentimiento se desprenden los usos, los hábitos, las costumbres y el mismo pensar. La vivencia del propio cuerpo ha de ser, en lo posible, común a todos los miembros de una sociedad, para que ésta adquiera la característica que tipifica a las comunidades fuertes. Cuando eso no acontece, cuando algunos individuos sienten de una manera distinta, esto es, vivencian su corporalidad de manera diferente, es cuando el terreno se encuentra propicio para la aparición del superhombre.

⁶¹ Nietzsche, F., *Aurora*, párrafo 119

En virtud de la gran pluralidad de perspectivas existentes en la cultura, el propio cuerpo experimenta esa pluralidad, se hace plural, pues en el cuerpo. “Todos nuestros instintos son activos, pero dentro de un orden y una adaptación particulares, por así decirlo, estatal, el uno respecto al otro”.⁶²

Los “instintos” no apuntan sólo hacia el mundo, sino que se relacionan los unos con los otros, excitándose o rechazándose mutuamente. El cuerpo, así entendido, no es un conjunto homogéneo y compacto, sino una pluralidad de fuerzas que se fragmentan mutuamente, pero que también se unen según las circunstancias, dando lugar, en todo caso, a un auténtico hervidero de direcciones. La tarea del entendimiento estriba en tratar de poner cierto orden en esa cadena de dependencias, de choques y alianzas que las distintas fuerzas traban entre sí. La gran diferencia entre el hombre y el animal radica en que éste “al contrario del animal, ha criado dentro de sí una masa de instintos e impulsos antagónicos: mediante su síntesis es el señor de la tierra”.⁶³

Esta síntesis es lograda tanto por la presión moral ejercida por la sociedad, como por el propio intelecto. Las diversas síntesis son las diversas imágenes y perspectivas del mundo y del hombre mismo.

El cuerpo, entonces, representa la inmediatez de todo sentir y de toda afectividad, no porque en él se exprese una respuesta meramente orgánica, sino más porque a pesar de llevar ya dentro de sí todo el proceso de valoraciones que se han hecho cuerpo en él, responde y actúa con una inmediatez y con una certeza que pudiera dar lugar a pensar que allí se “ha olvidado” la complejidad de ese proceso; o incluso se puede llegar a percibir su comportamiento como “instintivo”, en la medida en que no está en condiciones de poder responder por aquella articulación de fuerzas y valores

⁶² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*

⁶³ *Ibid.*

que para él han permanecido “inconscientes”, pero no por ello menos incorporadas a su vida. Y es esta inmediatez la que Nietzsche utiliza como hilo conductor para comprender los problemas de la cultura. Expresamente nos dice que:

“Quien de alguna manera se ha creado una representación del cuerpo -cuántos sistemas trabajan en él a la vez, cuánto hacen el uno por el otro y el uno en contra de otro, cuánta delicadeza y equilibrio hay allí- éste juzgará que, en comparación, toda la conciencia es algo pobre y angosto. ¡Cuán poco nos es consciente! ¡Y a cuántos errores y confusiones nos conduce este poco! La conciencia es precisamente un instrumento y considerando cuánto y cuán grande es realizado sin la conciencia, ciertamente lo que ella hace no es lo más imprescindible, ni lo más digno de maravillarse [...] Por lo tanto, tenemos que invertir el orden jerárquico: todo lo consciente sólo es segundo en orden de importancia: que nos sea más cercano y más íntimo no sería ningún fundamento. [...] El hecho de que nosotros tomemos lo más cercano como lo más importante es justamente el viejo prejuicio. Entonces, ¡reaprendamos! En las valoraciones principales, ¡lo espiritual ha de mantenerse como el lenguaje de signos del cuerpo!”⁶⁴

Tomar al cuerpo como “hilo conductor” no significa otra cosa que tomar lo social como punto de partida. Ciertamente la conciencia, como bien lo mostró Descartes, es lo más cercano al individuo, pero tanto ella, como el individuo mismo, son, a criterio de Nietzsche, un producto, un efecto y no la causa primera. Lo primero, es lo social: lo individual, con su conciencia del yo, emerge sólo después de algunos procesos sociales históricamente

⁶⁴ *Ibid*

determinados. El cuerpo, contrariamente a la conciencia, es aquello que se encuentra más cerca de lo social, si bien las marcas que éste inscribe sobre la corporalidad permanecen, las más de las veces, inconscientes. En el párrafo “De la virtud que dona” en *Así habló Zaratustra* Nietzsche escribió que el cuerpo camina a través de la historia y que el espíritu no es sino un “heraldo” y un “compañero” del cuerpo.

“Hasta hoy, tanto el espíritu como la virtud, han volado lejos y se han equivocado en cientos de modos. Ahora todo este delirar y equivocarse habita en el cuerpo: se ha convertido en cuerpo y voluntad. Hasta hoy, tanto el espíritu como la voluntad, han intentado y se han equivocado en cientos de modos. Sí, el hombre ha sido un intento. ¡Cuánta ignorancia y cuánto error se ha hecho cuerpo en nosotros. No sólo la razón de milenios también su demencia irrumpe en nosotros [...] El cuerpo se purifica en el saber; haciendo intentos con el saber él se eleva; para aquel que conoce todos los instintos se santifican”.⁶⁵

A lo largo de la historia, el cuerpo, en principio tan sólo un organismo con peculiaridades morfológicas y fisiológicas, asume las disposiciones que las distintas culturas imprimen sobre él. Lo que el cuerpo quiere, en realidad es lo que una cultura ha querido durante mucho tiempo, haya sido ese querer racional o demencial: en el cuerpo se conserva la sucesión de esas voluntades, de esos ordenamientos culturales. La conciencia, en tanto claridad sobre uno mismo, es sólo el último estado de un prolongado desarrollo: en ella sólo están presentes los últimos condicionamientos, esto es, las imposiciones que expresamente recordamos.

⁶⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*

Aún así, el individuo no se encuentre atado de una vez por todas a la historia de su cuerpo, puesto que, como señala Nietzsche, el saber, el conocimiento purifica al cuerpo, lo libera de su pasado. En esta dirección, la genealogía es una operación de liberación de aquello que procediendo de nosotros mismos, es sentido, de pronto, como una imposición innecesaria. La genealogía es la vivisección del cuerpo histórico-social por medio de la que un individuo trata de darse otro cuerpo, esto es, otros “instintos”, una manera de sentir, de desear, de actuar distinta; otra disposición, en fin. Esta interpretación parece desprenderse de todo lo que Nietzsche ha dicho en torno de la cultura y, más en particular, de manera clara y expresa, cuando afirma en *Humano demasiado humano* que:

“Los hombres pueden decidir conscientemente desarrollarse en una nueva cultura, mientras antes se desarrollaban inconscientemente; hoy pueden crear mejores condiciones para el nacimiento de los hombres, para su alimentación, educación, instrucción, pueden administrar la tierra como un todo, medir las fuerzas de los hombres en general y utilizarlas la una en contra de la otra. Esta nueva, consciente cultura mata aquella vieja que, considerada en su conjunto, ha conducido una existencia inconsciente, de animal y planta”.⁶⁶

La cultura transforma el cuerpo de los individuos, de manera tal que la totalidad de los “instintos” cambia a raíz de los nuevos conocimientos empleados por los hombres. Así, pues:

“Cuando un instinto llega a ser más intelectual recibe un nuevo nombre, un nuevo estímulo y una nueva valoración. A menudo se contraponen al instinto que encuentra en el escalafón más antiguo,

⁶⁶ Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*.

como su contradicción. Algunos instintos, por ejemplo el sexual, son capaces de un gran refinamiento mediante el intelecto. A su lado permanece su viejo efecto directo”.⁶⁷

La cultura, por medio de los valores que impone y desde los que interpreta el mundo, constituye al cuerpo, en su dimensión histórico-social. Sin embargo, este proceso muestra también la pluralidad conflictiva del cuerpo histórico-social. En *Así habló Zaratustra* Nietzsche habló del cuerpo también como de

“Una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”.⁶⁸

El individuo mismo ha de ser el que, por medio del saber, pone orden en esa multiplicidad. Ser “pastor” del propio cuerpo, significa saber guiar esos “instintos” producidos por la cultura; significa adueñarse de lo que, siendo todavía rebaño, obedece y responde a la comunidad. El rebaño nunca queda atrás de una vez por todas, pues eso significaría quedarse sin cuerpo. Lo que Nietzsche pide es que el individuo no sea sólo rebaño, que su cuerpo no responda sólo a la comunidad, que no sea sólo ese inconsciente que refleja un orden aún no propio en tanto no asumido. Ser pastor del propio cuerpo, significa asumir esa pluralidad conflictiva, para dotarla de un solo sentido, bien temporal y transitorio, que responda ahora más a los intereses del particular.

Nietzsche analizó las relaciones que los “instintos” traban entre sí. Es importante que uno domine sobre los otros, pues de lo contrario las fuerzas se desgastan inútilmente. Esto no es fácil.

“Puesto que cada instinto no es inteligente y la ‘utilidad’ no es en absoluto un punto de vista para él”. Más aún, “cada instinto, en tanto

⁶⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*

⁶⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

está activo, sacrifica fuerza y otros instintos: finalmente él será refrenado; en caso contrario, aniquilaría todo mediante el derroche”.⁶⁹

El exceso de pluralidad de los “instintos” insta a una jerarquización de los mismos que encuentra en la conciencia tanto su cúspide como una peculiar instancia operatoria respecto de las pulsiones.

La conciencia aparece, entonces, como un aparato de simplificación de la pluralidad, como la instancia sintetizadora de la pluralidad que es siempre potencialmente conflictiva. Cuando la síntesis es lograda aparece el yo, la conciencia de ser una unidad, claro está, siempre imperfecta y en constante construcción y deconstrucción. Pero ha de dejarse en claro que los “instintos” no piensan en la.

“Utilidad de la totalidad del ego (porque ellos no piensan), ellos actúan en contra de nuestra utilidad, en contra del ego: y a menudo a favor del ego - inocentemente en ambos casos”.⁷⁰

Frente a tal estado de cosas, la conciencia del yo trata de darse una consistencia propia que se encuentra siempre más allá de este flujo y reflujo de los “instintos”. Por ello puede Nietzsche decir que:

“El yo subyuga, mata, trabaja como una célula orgánica: saquea, es violento. Quiere reproducirse”.⁷¹

Sin embargo,

“El yo no es aquí la plena identidad de uno consigo mismo, el yo no es la posición de un ser respecto de otros varios (pulsiones, pensamientos etc.), sino que el ego es una multiplicidad de fuerzas de tipo personal, de las cuales a veces una, a veces otra está en

⁶⁹ Nietzsche, F., *Fragments póstumos*.

⁷⁰ *Ibid*

⁷¹ *Ibid*.

primer plano como ego y mira a las otras como a un mundo exterior influyente y determinante”.⁷²

En el párrafo 19 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche puede decir que “Nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas -el efecto soy yo: ocurre aquí lo que ocurre con toda colectividad bien estructurada y feliz, que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad”.⁷³

Queda claro que la conciencia del yo no es nunca la plena conciencia de sí, sino la conciencia de un yo en relación a un sí mismo inconsciente -el cuerpo-. Si el cuerpo está conformado por una “estructura social de muchas almas”, si el cuerpo es producto de la cultura, una cultura disgregada produce un cuerpo disgregado frente al cual la conciencia del yo se debilita.

Recapitulando, según Nietzsche, hay que partir del hilo conductor del cuerpo, ya que el cuerpo constituye el centro de las interpretaciones. En él es donde se digieren las vivencias. Hay que partir de la “realidad de hecho” del cuerpo, de su fuerza asimiladora, porque en todas las manifestaciones de la cultura, incluso de las culturas superiores permanece la animalidad.

Por lo tanto, cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la “experiencia vital” y comprenderemos, por haberlas vivido “las razones de las opiniones”. De modo que “el espíritu” ya no será más que “un modo de expresarse”, un mundo de símbolos, cuya raíz está en la corporalidad.

Hay que reconocer al hombre como *homo natura*, pero nunca hay que olvidar que somos cuerpo y que en él radica la auténtica razón:

“Cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido”.⁷⁴

Todo lo demás son instrumentos del cuerpo: “el sentido” y “el espíritu” o “la pequeña razón”; el cuerpo creador se los creó para sentir y pensar y en el cuerpo habita el “sí mismo”:

“Detrás de tus pensamientos y sentimientos [...] se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido llámese sí mismo (Selbst). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.⁷⁵

El “sí mismo” no ha de confundirse con el “yo”. Este está subordinado a aquél: el sí mismo es el dominador del yo. El sí mismo creador se creó para sí el placer y el dolor, y el valor y la voluntad. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad. Por consiguiente, en el cuerpo hay una razón y una oculta sabiduría, la sabiduría del cuerpo y de la vida, que detenta un sí mismo, sabio y poderoso, cuya gran razón no dice yo, pero hace yo.

El cuerpo es, un centro de sabiduría y de acción; es el verdadero centro de gravedad del ser humano desde donde surgen todas las creaciones vitales. El núcleo del ser humano ha dejado de ser la conciencia, y se traslada al organismo corporal.

II.2.- SUJETO – CONCIENCIA.

Nietzsche planteó la cuestión acerca del “yo” y del hacer desde el “yo” en el marco de sus críticas a la metafísica y a la “noción del sujeto”.

El sujeto es sometido en la filosofía nietzscheana al mismo proceso destructivo-deconstructivo en el que se incluyen todas las categorías

⁷⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

⁷⁵ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*.

metafísicas. Resultado de ese proceso es el reconocimiento del carácter de “producto” de la noción de subjetividad:

El reconocimiento del carácter producido de las ideas de sujeto y de yo es el que permitirá la utilización de las mismas como “errores útiles”. Si consideramos que sólo hay voluntad de poder, fuerzas que se caracterizan en su crecimiento más por la desunión que por la unión, y admitimos que la voluntad de poder se expresa sobre todo como fuerza interpretativa, toda posibilidad del decir acerca de la misma exigirá el uso de ciertas categorías “que unifican”. Aquí “soñamos sabiendo que lo hacemos”, utilizamos determinados conceptos reconociendo su carácter de error (en tanto estatificación de la fuerza, de lo que deviene, del continuum-, pero también su necesidad. Sólo la necesidad de un mundo formulable, logicizable, comprensible, nos obliga a la categoría de sujeto. Dicha categoría se desprende así de sus connotaciones metafísicas, de su carácter de arkhé, pero se torna útil para reunir las fuerzas en un concepto. Admitir su carácter de “error útil” significa asimismo la posibilidad de la continua deconstrucción, la posibilidad de ser y devenir.

La noción de sujeto como ficción lógica necesaria para reunir momentáneamente las fuerzas, nos remite a la idea del “Selbst”, sujeto múltiple desde el cual es posible repensar la corporalidad.⁷⁶

La contraposición que Nietzsche realiza entre el Ich cartesiano, sea concebido como yo o como alma, y el Selbst, permite la apertura a la idea de un sujeto múltiple donde la ficción de la identidad es pensada como juego constante de estructuración-desestructuración, y, en este sentido, es siempre provisoria. El “yo” se transforma así en el término con el cual unificamos las diversas fuerzas para poder hacer referencia a ellas, para interpretar, en definitiva, para

⁷⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

poder vivir. Porque el caos de la desfundamentación y la falta de identidad se configura siempre como límite de las posibilidades del interpretar (y no sólo como límite negativo, sino también como límite positivo, generador de sentidos). Por esto, se podría decir que las nociones de “identidad” y de “yo” tienen en el marco de la filosofía nietzscheana un tratamiento que se desarrolla según tres perspectivas: en primer lugar, la perspectiva del rechazo de las mismas en el contexto de las críticas a la metafísica; en segundo lugar, la destrucción de dichas categorías y sus respectivas sombras, destrucción que llevaría, por momentos, a pensar en una anarquía (en sentido absoluto) de la identidad. Pero en una tercera perspectiva, la del nihilismo futuro, existe una reconsideración de la idea del “yo-sujeto” y de la identidad como ficciones necesarias y a la vez con un sentido afirmativo asignado a la idea de un sujeto múltiple o Selbst, que permitiría pensar al hombre desde una pluralidad de perspectivas.

El hombre definido como sujeto, en términos de conciencia como instancia suprema y hegemónica, es el hombre de la razón socrática. El que impone un egoísmo superior, el que distribuye los roles sociales y pretende el respeto y cumplimiento de los mismos. Es este hombre, este sujeto en quien domina la voz del rebaño, el que no puede soportar la idea del eterno retorno de lo igual, y al que hay que sobrepasar para que el eterno retorno se convierta en realidad. La pregunta del aforismo 341 de *La gaya ciencia*: “¿Quieres esto una vez más e innumerables veces más?”⁷⁷ Representa el punto de crisis del hombre construido como una conciencia modelada sobre las relaciones de dominio. Esta conciencia, en efecto, no puede realizar jamás esa unidad de ser y significado, la felicidad, que es lo único que le permitiría quererse aún eternamente. Es la conciencia de la moral, de la religión, de la ascesis, de la

⁷⁷ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*.

distinción metafísica sujeto-objeto, de todas las técnicas pseudo tranquilizantes que, en cambio, perpetúan la inseguridad y la reproducen infinitamente a niveles diversos y cada vez más internos, crueles.

Toda la primera parte de *Así habló Zaratustra* está dedicada a la destrucción del hombre viejo, es decir, a poner en evidencia los aspectos constitutivos del sujeto de la moral platónico-cristiana, los que hay que superar para llevar a cabo las tres transformaciones de que habla el primer discurso. Hemos visto ya cómo uno de los momentos clave de esta destrucción del sujeto es el discurso sobre los despreciadores del cuerpo; pero también todos los otros representan en su conjunto una variada fenomenología de lo que ya podemos llamar el sujeto cristiano-burgués, porque precisamente en la conciencia moderna y en el mundo burgués llegan a su madurez todos los elementos íntimamente contradictorios, autodestructivos, nihilistas en el sentido negativo, que el hombre occidental alberga desde el establecimiento del «socratismo» y desde el ocaso de la época trágica. Discursos-guía, en este sentido, pueden considerarse: “Del amigo”, “Del hijo y del matrimonio”, “De la picadura de la víbora”, “De la muerte libre”. Los tres primeros desarrollan el tema de la imposibilidad, para la conciencia cristiano-burguesa, de establecer relaciones de verdadera alteridad: sus desequilibrios internos no sólo nacen de una interiorización del mundo del dominio, sino que también expresan nuevamente tal mundo cuando se convierten en principio de nuevas relaciones. “¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo, ¿eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos”.⁷⁸

El hombre en general, no tiene verdaderas relaciones con otros, porque para él la alteridad es sólo un modo de reproducir afuera sus propios conflictos internos, que a su vez imitan la violencia de la relación siervo-amor y dependen

⁷⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

de ella. También la relación interpersonal que, precisamente en el mundo moderno, se ha impuesto significativamente cada vez más como modelo de esfera de la autenticidad, el amor entre los sexos constituye sólo para el hombre un modo de encontrar un remedio momentáneo para la necesidad, la soledad, la insatisfacción. Que en el plano biológico se confíe la reproducción a semejante encuentro de soledades y de frustraciones es sólo una indicación emblemática del hecho de que el hombre cristiano-burgués está, hasta en el modo de su vida física, ligado a las estructuras conflictivas del dominio. El hombre verdaderamente capaz de engendrar un hijo como distinto de sí y al mismo tiempo prosecución de su vida podría ser sólo el mismo que fuese capaz de responder sí a la pregunta «eternizante» del cuarto libro de *La gaya ciencia*: una verdadera generación sólo es posible para el hombre feliz, el que puede querer la vida que retorna eternamente.

En Nietzsche la crisis de la subjetividad se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia. Este es uno de los sentidos de la distinción entre apolíneo y dionisiaco, elaborada en *El origen de la tragedia*, si bien todavía está en gran medida implícito en esa obra. Sócrates, que es el campeón de lo apolíneo, de la forma definida, de la racionalidad separada y desarraigada de su relación constitutiva con lo dionisiaco: el mundo de la vida inmediata, de las pulsiones, de la alternancia irremediable del nacer y morir, es también el campeón de la autoconciencia, pues también así se puede definir su “saber del no saber”. Pero precisamente en la medida en que se absolutiza o aísla de sus raíces dionisíacas, (míticas, irracionales, vitales), la racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente.⁷⁹

⁷⁹ Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*.

El criterio con el cual *El origen de la tragedia* condena el socratismo no es el de la verdad, sino el de la vida: lo que significa que la autoconciencia de Sócrates no es “criticada”, ni desmentida por no verdadera, sino por no vital. Se anuncian ya aquí múltiples y decisivos desarrollos del ulterior proceso nietzscheano de desenmascaramiento: de las formas definitivas, de los valores, y hasta de la propia noción de verdad. El caso es que la “sospecha” respecto de la subjetividad autoconsciente está, por una parte, inspirada en el descubrimiento de que las formas definitivas y estables de las que vive son “falsas”, son apariencias sublimadas, producidas como función consoladora; no se viene por ello a desenmascararlas y condenarlas en cuanto tales, sino es sólo, como en el caso del iluminismo socrático, en la medida en que pretenden convertirse en verdaderas precisamente por sustraerse a la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisiaco.

Esta misma perspectiva se encuentra, en diversos términos, en todo el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche; pero tal como se presenta ya en *El origen de la tragedia*, Nietzsche no podrá quedarse en una posición de puro desenmascaramiento de la superficialidad, o de la no verdad de la conciencia y el sujeto, sino que habrá de ir más allá siguiendo en la dirección del nihilismo y de la disolución de la misma noción de verdad y de ser.

A partir de *Humano, demasiado humano*, el desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto autoconsciente irá siempre de la mano del desenmascaramiento de la noción de verdad y de la disolución más amplia del ser como fundamento; tan es así que la expresión cumplida de la crisis de la subjetividad en Nietzsche está en el anuncio de “la muerte de Dios”, que aparece formulado por primera vez en la *Gaya ciencia* y que resume en un enunciado emblemático el entero recorrido efectuado por Nietzsche en las obras que siguen al escrito juvenil sobre la tragedia.

En estas obras, por un lado, Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales, y, en particular, de las relaciones de dominio. El escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* muestra la constitución del mundo de la verdad y de la lógica sobre la base de “la obligación de mentir según reglas” socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a “ficción poética”.

Humano, demasiado humano, conducirá toda su crítica del conocimiento sobre bases análogas, pero insistiendo aún más en el hecho de que eso de lo cual tenemos experiencia consciente es aquello para lo que tenemos un lenguaje, nombres y posibilidad de descripción en la lengua socialmente convenida e impuesta. El mundo de la conciencia tiende, pues, a configurarse progresivamente como mundo de la conciencia compartida, o mejor dicho, como producto de la sociedad a través de los condicionamientos impuestos por el lenguaje. Pero no sólo los contenidos de nuestra conciencia que conciernen al mundo fenoménico son “ficciones” reguladas por las convenciones sociales; también la imagen que el “yo” se hace de sí mismo, la autoconciencia en el sentido más propio, es en realidad la imagen de nosotros mismos que los otros nos transmiten (y que nosotros adoptamos por razones de seguridad: por defensa tenemos, en efecto, que asumir el modo según el cual nos ven los demás, y contar con él; pues generalmente en la lucha por la vida el mimetismo es un instrumento decisivo).

“De un modo semejante se esconde el individuo tras la universalidad del termino genérico hombre, o se confunde y se pierde en la sociedad o se asimila a la manera de ser”.⁸⁰

Aquello que creíamos egoísmo es, entonces, en verdad, “egoísmo aparente”, tal como reza el título de un aforismo de *Aurora*:

“La mayor parte de los hombres, independientemente de lo que piensen y de lo que digan de su “egoísmo”, no hacen nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma de su ego que ha llegado a formarse en la cabeza de quienes les rodean [...] Todos viven en una nube de opiniones impersonales y semipersonales [...] Todos esos hombres que no se conocen entre sí, creen en ese ser abstracto al que llaman “hombre”, que es precisamente sólo el resultado de aquellas opiniones personales, difusas y envolventes, que se desarrollan y viven con toda independencia de los individuos”.⁸¹

El carácter de “fantasma social” del yo tiene asimismo raíces “lingüísticas” (la obligación, para comunicar, de mentir según un sistema de mentiras o metáforas, socialmente aceptadas) y “disciplinares”: es la necesidad de comunicar nuestras necesidades a los otros lo que nos obliga a conocerlos de manera sistemática, a descubrirlos de una manera que resulte comprensible aunque sea superficial; pero todas estas exigencias parecen culminar en la relación “entre quien manda y quien obedece”, relación que, principalmente, precisa la autoconciencia. Si por un lado la crítica de la superficialidad de la autoconciencia, es decir, del sujeto en su más clásica definición metafísica, se desarrolla en el sentido de un desenmascaramiento de su pretensión de

⁸⁰ Nietzsche, F., *Aurora*, aforismo 26.

⁸¹ *Ibid*, aforismo 105.

inmediatez e “intimidación”, referida a un juego de fuerzas que el sujeto no controla y del cual es resultado y expresión, por otro lado, como ya antes aparecía en el juego de lo apolíneo y lo dionisiaco en *El origen de la tragedia*, Nietzsche prosigue también la vía del reconocimiento cada vez más explícito de la “necesidad del error”.⁸²

que tiene una expresión emblemática en el aforismo 361 de *La Goya ciencia*: “Del problema del comediante”, donde se delinea toda una filosofía de la cultura como producción de “mentiras”, o sistema de conceptos y valores que no tienen ninguna “legitimación” posible en una correspondencia con la naturaleza de las cosas, sino que nacen y se multiplican a través de la manifestación de una capacidad de mentir y de enmascarar la cual, nacida en su origen como instrumento de defensa y de supervivencia, se automatiza y se desarrolla más allá de toda posible funcionalidad vital, de modo que la mentira, la metáfora, inventiva de la cultura creativa del mundo aparente, no tiene ninguna posibilidad de legitimarse fundacionalmente en ningún caso, desde la perspectiva de un pragmatismo vitalista.

“La falsedad con entera tranquilidad de conciencia, el placer de disimular, invadiendo el ánimo como una fuerza, arrollando lo que llamamos el carácter sumergiendo y borrando a veces el íntimo deseo de revestirse de un papel, de una careta, de una apariencia; un remanente de facultades de asimilación de todas clases que no pueden satisfacerse poniéndose al servicio de la utilidad más estricta y más inmediata”.⁸³

El descubrimiento de la mentira, o del “sueño” (como dice el aforismo “conciencia de las apariencias” en *La goya ciencia*), no significa que se pueda

⁸² Cfr. Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, parte I.

⁸³ Cfr. Nietzsche, F., *La goya ciencia*, aforismo 361.

terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues sólo así se puede no perecer.⁸⁴

El aforismo 54 de *La gaya ciencia* indica en todo su alcance los términos de la “crisis de la subjetividad” tal y como Nietzsche la descubre y la vive: la superficialidad de la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; lo inconcluso de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda conclusión, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser.

Tal ampliación del discurso desenmascarante a sus términos ontológicos más vastos y radicales cifra el sentido general de las obras del último Nietzsche, de *Así habló Zaratustra* en adelante; el período señalado es el del descubrimiento de la idea de eterno retorno de lo igual, del nihilismo, de la voluntad de poder, y del super-hombre; términos todos que definen más que una filosofía positiva en Nietzsche, su esfuerzo por realizar una ontología después del fin de la ontología fundativa, o sea, después de la muerte de Dios; esfuerzo que se muestra en gran medida problemático.

Por lo que concierne a la subjetividad, el término con el que Nietzsche concreta su visión de una humanidad no más “sujeta” (en los numerosos sentidos, concordantes todos ellos, que tiene esta palabra, pasando principalmente desde la subjetividad a la sujeción) es el de, superhombre.

La noción de superhombre parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodominio, voluntad de poder afirmada contra cualquier otro), y, por tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres más tradicionales. Pero en la filosofía del eterno retorno para la que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, también la idea de que ahora sean sólo

⁸⁴ *Ibid*, aforismo 54

los sujetos interpretantes es “únicamente una interpretación”. “Todo es subjetivo”, el sujeto es ya una interpretación, no es un dato, es sólo una especie de agregado de la imaginación que se encaja luego. ¿O es que no es necesario meter al intérprete dentro de la interpretación? Eso ya sería invención, hipótesis.⁸⁵

Si no es fácil decir quién o qué sea el superhombre, al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad. También la voluntad que, al menos como término, desempeña un papel fundamental en el último Nietzsche está atrapada en el juego de negaciones por el cual todo es interpretación, incluso esta misma tesis. Lo que, dentro de este marco, parece caracterizar positivamente, aunque muy problemáticamente también, al hombre no ya al sujeto es la capacidad de negarse a sí mismo como sujeto, de ir más allá de toda exigencia de autoconservación, en la dirección de una experiencia sin límites.

El ascetismo y todos los complejos juegos crueles que el hombre metafísico y moral ha sido capaz de jugar consigo mismo, atestiguan que con el hombre se presenta sobre la tierra un fenómeno del todo inédito, un animal capaz de revolverse contra sí mismo, contra los intereses de su propia conservación.

“Algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, colmado de contradicciones y colmado de porvenir, que el aspecto de la tierra se transformó sustancialmente”.⁸⁶

Sería una ilusión metafísica (ligada, al menos implícitamente, a la idea de que hay un mundo de esencias ordenadas, definibles por género próximo y diferencia específica) creer que lo que se saca de Nietzsche es una lección sobre la verdadera naturaleza de la subjetividad, en orden a corregir nuestros

⁸⁵ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, aforismo 22.

⁸⁶ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, III, cap. 9

eventuales errores en torno a ese específico tema de la filosofía. Al contrario, lo que antes hemos encontrado es que la insostenibilidad, e incluso la contradictoriedad interna, de la concepción metafísica del sujeto aparece como la insostenibilidad del sujeto mismo en el mundo.

La superación de la concepción metafísica del sujeto, desde esta perspectiva, se convierte en superación de la esencia de la subjetividad metafísica, y ello implica el problema de la superación de la metafísica en su darse histórico-concreto, como mundo de la organización-total.

En suma, que ni la figura del superhombre nietzscheano se ofrece como clara y definida solución alternativa a la crisis de la noción de subjetividad metafísica. Para Nietzsche, el mundo en el que Dios ha muerto porque la organización social del trabajo ha hecho superfluo el apoyo excesivo que él representaba, es también el mundo en que la realidad se aligera, en el que se hace posible “soñar sabiendo que se sueña”, en el cual, en suma, la vida puede desenvolverse dentro de un horizonte menos dogmático, menos violento también, y más explícitamente dialógico, experimental, arriesgado.

Ahora bien, se hace necesario elucidar sobre un nuevo concepto. La igualdad, es decir, como se perciben mutuamente los sujetos, como iguales, o más aún, existe la igualdad o es una más de nuestras mentiras necesarias.

II.3.- IGUALDAD.

Es en la ética donde la noción de la igualdad parece adquirir la importancia de un sentido concreto, es decir, histórico. Es la valoración del hombre frente al hombre. A través de la igualdad, es la idea misma de hombre la que queda puesta en juego y, por tanto, aparece como indisoluble de las relaciones

sociales, del tipo de sociedad y de su organización, en que el hombre se reconoce a sí mismo como tal.

Nietzsche ha tenido frente a la igualdad una postura fuertemente crítica: De algunos de los representantes de esa manera de pensar, dice:

“En los denominados hombres cultos, en los creyentes de las “ideas modernas”, acaso ninguna otra cosa produzca tanta náusea como su falta de pudor, su cómoda insolencia de ojo y de mano, con la que tocan, lamen, palpan todo”.⁸⁷

Su crítica remite a la concepción de hombre que subyace a esas “ideas modernas”, y a aquello en que ella convierte a éste mediante sus supuestos y procedimientos: en un ser débil, indiferente, mediocre, y del cual nada se puede esperar para forjar otro futuro más fecundo y vigoroso para él y la sociedad. Su toma de posición quiebra lanzas y apuesta por la posibilidad de que surja alguna vez otro tipo de hombre, capaz de afirmarse a sí mismo, para desde allí crear otros valores en los que pueda reconocerse en toda la complejidad y diversidad de su condición humana.

Para poder entrar en este problema, es necesario examinar la crítica nietzscheana de la Revolución, en su sentido político. Esta crítica consiste en decir que, en lo esencial, la Revolución jamás ocurrió. Entendamos, ella no existió como revolución, en el sentido que le otorga la política. Ella no tuvo lugar, puesto que realmente no partió en dos a la historia del mundo, y dejó intacto el dispositivo cristiano de los viejos valores. Más aún, la igualdad, de la cual se reclamaba la Revolución, no era más que igualdad social, la igualdad como idea de ser el igual del otro. Y esta igualdad, ante los ojos de Nietzsche, está siempre dirigida por el resentimiento.

En el Anticristo se lee:

⁸⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, párrafo 263.

“La igualdad de las almas ante Dios, ese simulacro, ese pretexto ofrecido a los rencores de todas las almas viles, esa explosiva noción que finalmente se hizo revolución, idea moderna y principio de decadencia de toda la organización social, es la dinamita cristiana”.⁸⁸

La doctrina de la voluntad de poder sirve para elevar la vida, pero la vida sólo puede elevarse o crecer mediante el crecimiento de los hombres concretos; por eso no hay nada tan funesto, como la horrible doctrina de la igualdad de todos los hombres, de la equivalencia de todas las prestaciones humanas. Por eso, en lugar de la corona de espinas que llevaba encima la humanidad Nietzsche le regala “una corona de rosas” como “símbolo de alegría y felicidad”. Así pues, el auténtico Nietzsche es el heraldo del progreso hacía el individualismo y hacia una humanidad superior.⁸⁹

Tomar la noción de igualdad como un indicio de las relaciones concretas que los hombres pueden haber establecido entre sí en momentos determinados de su vida social, es la vía recorrida por Nietzsche en distintos lugares de su obra, esto le permite criticar con una cierta acidez lo que de ella se han imaginado algunos pensadores modernos.

Así, en *Aurora* se encuentran algunas reflexiones acerca de cómo pudieron haberse organizado algunas comunidades primigenias, que habrían dado lugar a situaciones de derecho y de igualdad entre los hombres. Al afirmar Nietzsche que:

“La comunidad es en un comienzo la organización de los débiles por alcanzar un equilibrio con los poderes que amenazan peligrosamente”.⁹⁰

⁸⁸ Cfr. Nietzsche, F., *El anticristo*.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Nietzsche, F., *Aurora*, parágrafo 22.

No sólo parte del supuesto de que hay una diferencia inicial entre los hombres con respecto a aquello que pueden hacer tal como cada uno de ellos quisiera, sino que esa diferencia entraña además peligros para algunos de ellos: los más débiles. Esta debilidad, sin embargo, no les impide prever los mayores daños que podrían ocasionarles el intento de alcanzar alguna forma de supremacía sobre individuos y sus seguidores, que ostenten algún poder efectivo, que puede desencadenar “una larga y duradera hostilidad”: es el producto de todo su trabajo, el tiempo y la seguridad requerida para alcanzarlo, además de la propia vida, lo que allí se ve amenazado.

Por lo tanto, la búsqueda de equilibrio entre fuerzas disímiles se convierte, primero, en una realidad cotidiana importante para la sobrevivencia y la formación de la comunidad y, luego, como resultado de delimitar Nietzsche genealógicamente una figura intelectual que ha regido durante siglos el proceder de los hombres, en un concepto central “para la más antigua doctrina del derecho y la moral; el equilibrio es la base de la justicia”.

Pero el hecho de que el equilibrio sea necesario para conservar la seguridad requerida por buena parte de la comunidad, no quiere decir que sea una razón suficiente para que se mantenga. Pues para lograrlo, es preciso que los hombres se consideren, primero, unos a otros como “iguales”, y para eso han de “hacerse iguales”, por cualquier medio e instancia que esté a su alcance y sea aceptado así por los demás. Por otra parte, una vez alcanzada la seguridad general, ésta no impide que sobre esa base los distintos individuos y grupos no tiendan a establecer nuevas diferencias entre sí: de pertenencia a grupos, dignidades exigidas por la profesión, privilegios, diferenciación mediante las maneras de comportarse, de vestirse y en el uso del lenguaje. De modo que aquella desigualdad inicial supuesta por Nietzsche, no se agota en la posesión de una fuerza física que garantice la sobrevivencia frente a un eventual

enemigo poderoso. Ella recorre todos los estadios posibles de desarrollo del hombre en sociedad, incluidos los más sofisticados que requieran de un uso espiritualizado del lenguaje y las conductas.

Sin embargo, a pesar de las desigualdades que se generan en un estado de seguridad alcanzado, tan pronto éste se vea amenazado, y en tanto un sector de la comunidad no pudo lograr allí su clara supremacía, es la comunidad entera la que “realza de nuevo el estado de la igualdad: los absurdos derechos especiales y las vanidades desaparecen por algún tiempo”.⁹¹

Aquí se parte también desde una diferencia básica entre dos tipos de hombres. Unos, inescrupulosos, “bárbaros en todos los sentidos terribles de esta palabra”, con fuerza, voluntad y apetitos intactos y abundantes y organizados para la guerra, pero también para organizar a otros hombres. Los otros, eventualmente numerosos en población, pero nómades, y sin una forma social estable, o bien, como señala en otros textos, son hombres de “razas más débiles, más civilizadas, más pacíficas, tal vez dedicadas al comercio o al pastoreo, o...viejas culturas marchitas”.⁹²

Nietzsche introduce un cambio en la interpretación de aquello que estima como constitutivo del hombre y, por tanto, de la vida. Esto es, que uno y otra están conformados por una pluralidad de fuerzas de distinto tipo, que pueden serle conscientes o no al hombre, ser adquiridas o modeladas por él mismo, o bien recibidas inercialmente a través de la herencia, la tradición o las costumbres. Afectos y conceptos, sentimientos e ideas, pasiones y valores, no son sino expresión de las múltiples fuerzas de que el hombre dispone y elabora, transforma y articula, de acuerdo a los niveles y perspectivas concretas desde las que percibe y asume los hechos y situaciones de su vida

⁹¹ Cfr. Nietzsche, F., *Aurora*, párrafo 31

⁹² Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, párrafo 257.

individual y social. Pero la concreción de estas transformaciones también se realiza de acuerdo a procesos en los que la memoria y el olvido, el interés y la utilidad, la actitud frente a la seguridad y al cambio, juegan un papel no eliminable. En último término, son las formas operacionales de aquello que se llegó a formar y a denominar como la razón, las que, para Nietzsche, aparecen como deudas de aquel arduo y complejo proceso histórico, que él examina genealógicamente.

Si tenemos en mente esta nueva interpretación propuesta por Nietzsche sobre el hombre y la vida, y aun cuando quepa precisar todavía algunas cuestiones, tal vez podría comprenderse con algo de mayor detenimiento, aquella frase suya que puede sonar, a primera vista, como escandalosa, soberbia y falta de todo pudor. Y esto, justamente cuando él pretende decirla desde una actitud exactamente contraria, en tanto analiza el acontecer del hombre con una mirada genealógica que no trepida en ver también el reverso de las cosas, por así decir, el lado oscuro de la luna, y no sólo su faz iluminada por las ideas puras de la razón. Esa frase que, para él, estaría a la base del verdadero discurso de la justicia, dice: “igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales”.⁹³

Recapitulando para Nietzsche la idea de “igualdad”, es una idea que remite a la concepción moderna del hombre, que lo convierte en un ser débil, indiferente, mediocre, y del cual nada se puede esperar para forjar otro futuro más fecundo y vigoroso para él y la sociedad. Nietzsche apuesta por la posibilidad de que surja alguna vez otro tipo de hombre, capaz de afirmarse a sí mismo, para desde allí crear otros valores en los que pueda reconocerse en toda la complejidad y diversidad de su condición humana. Pero para eso es necesario acabar con el ideal de igualdad.

⁹³ Cfr. Nietzsche, F., *Intempestiva*

Ya lo indicaba así en su aforismo “De las tarántulas”:

“Nos vengaremos, y difamaremos a todo el que no sea como nosotros” – así prometen solemnemente todas las tarántulas.

“Y la virtud debe llamarse en adelante voluntad de igualdad; y clamaremos contra todo lo que tenga poder”.

¡La locura tiránica de la impotencia, vuestras más recónditas ansias de tiranizar se disfrazan así de virtud!

¡Desconfiad de todos los que insisten en su justicia!

¡Cuidado no confundirme con esos predicadores de la igualdad!

Pues mi noción de la justicia es esta: los hombres no son iguales.

¡Y no han de serlo tampoco en el futuro! ¿Qué sería mi amor al superhombre si yo no hablase así? ⁹⁴

II.4.- LA MORAL

“NUESTRO DERECHO A LA LOCURA. ¿Cómo debemos actuar? ¿En función de qué motivos? Cuando se trata de las necesidades inmediatas y diarias del hombre, resulta fácil responder a estas preguntas; pero cuanto más profundizamos en el campo más amplio e importante de los actos más complejos, el problema se hace difícil de resolver y es más afectado por la arbitrariedad. Sin embargo, en este tema hay que eliminar todo elemento de arbitrariedad; mientras que la moral exige precisamente que el hombre se deje guiar en sus actos -actos cuyos fines y medios no percibe automáticamente-, de una forma constante, por un miedo y una reverencia oscuros. Esta

⁹⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

autoridad de la moral dirige pensar equivocadamente; al menos así es como suele defenderse la moral frente a sus detractores. Falso equivale, pues, a peligroso; pero peligroso ¿por qué?

Generalmente lo que tienen en cuenta los promotores de la moral autoritaria no es la bondad de un acto, sino el peligro que tales promotores correrían, la pérdida de poder o de influencia que podrían sufrir desde el momento en que se reconociera a todo el mundo, insensata y arbitrariamente, el derecho a obrar con arreglo a su razón grande o pequeña; ya que los defensores de la moral autoritaria no dudan en hacer, por su cuenta, uso del derecho a la arbitrariedad y a la locura y ordenan, aunque las preguntas, ¿qué debo hacer? Y ¿qué móviles deben impulsar mi acción? Sólo pueden ser respondidas de una forma laboriosa y difícil. Si la razón humana se ha desarrollado con tanta lentitud que hasta cabe negar su crecimiento a lo largo de la historia, ¿a qué hay que imputar este fenómeno sino a esta solemne presencia (a esta omnipresencia, diría yo) de los mandamientos morales, que ni siquiera permite al individuo que se plantee el porqué y el cómo de sus actos? ¿No trata de suscitar la educación en nosotros sentimientos patéticos, de hacernos huir a las tinieblas cuando nuestra naturaleza necesitaría conservar toda su claridad y su sangre fría, por así decirlo, en todas las circunstancias elevadas e importantes?”⁹⁵

Nietzsche muestra que la fe de la razón y en la razón es un prejuicio moral, la ilusión que la verdad vale más que el error:

“La creencia en certezas inmediatas es una ingenuidad moral que nos honra a nosotros los filósofos: pero - ¡nosotros no debemos ser

⁹⁵ Nietzsche, F., *Aurora*, parágrafo 107.

hombres solo morales! Prescindiendo de la moral, esa creencia es una estupidez que nos honra poco [...] Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral, es incluso, la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. Confesémonos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas; y si alguien, movido por la virtuosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el mundo aparente, entonces, suponiendo que vosotros pudierais hacerlo, ¿tampoco quedaría ya nada de nuestra verdad! Si, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre verdadero y falso? ¿No basta con suponer grados de apariencia?”⁹⁶

La moral no autoriza a la ciencia para que esta confirme sus propios valores, la ciencia más neutra, más crítica reposa en prejuicios morales. La ciencia que se limita a los fenómenos, admite implícitamente la existencia de un submundo (un más allá) que la domina.

Nietzsche afirma que esta moral que se basa en la ciencia, es una moral religiosa:

“Esta fe cristiana, que fue también la de Platón, para quien lo verdadero se identifica con dios y toda verdad es divina [...] De modo que la pregunta ¿A qué la ciencia? Se reduce al problema moral ¿A qué la moral, si la vida, la naturaleza y la historia son inmorales? No cabe duda, el hombre verídico, en el sentido más radical y más osado, tal como la fe en la ciencia le supone, afirma también otro mundo diferente de la vida, la naturaleza y la historia, y al afirmar ese otro mundo? Se comprenderá ya a dónde voy: a

⁹⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, párrafo 34.

mostrar que nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que también nosotros, nosotros los que perseguimos el conocimiento, nosotros los impíos y los autometafísicos, sacamos nuestro fuego del incendio que prendió una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que dios es la verdad y que la verdad es divina. Más ¿qué ocurriría si esto fuese haciéndose cada día más inverosímil, si nada más que el error, la ceguedad y la mentira pudiese afirmarse como divinos, si dios mismo resultase nuestra más prolongada mentira?”⁹⁷

La pretensión más objetiva, más científicista, es siempre de esencia moral, y esto va en la dirección de la supervivencia del ideal ascético y del desprecio hacia toda superioridad humana. Todas las oposiciones, entre apariencia y verdad, entre sueño y realidad, entre locura y razón, se reducen a diferencias de interpretación. Existe la interpretación del fuerte y la del decadente, la del amo y la del esclavo, la del creador y la del hombre reactivo, la del sano y la del enfermo, pero finalmente todo es interpretación: “no hay hechos, sino interpretaciones”. Todo lo que se sabe del mundo es que se presta a una infinitud de interpretaciones.

Nietzsche no separa la verdad del acto humano que la crea. A la seriedad de las ciencias positivas y al rigor de los sistemas metafísicos opone su *Gaya ciencia*, la del espíritu libre, poeta y bailarín, que hace de su propia vida una experiencia y la materia de su arte. Ser filósofo es rechazar el conformismo y la comodidad de las verdades ya hechas, arriesgar la pasión, el sufrimiento y la locura.

⁹⁷ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, parágrafo 344.

Nietzsche muestra que las verdades objetivas brotan de una exigencia moral, y que esa exigencia no tiene nada de moral: “basta probar que la moral misma es inmoral, en el sentido en que lo inmoral ha sido juzgado hasta ahora”.⁹⁸ Nietzsche, después de haber puesto a la verdad en contradicción y mostrando que traiciona su ideal de objetividad en beneficio de la moral. Coloca igualmente a la moral en contradicción consigo misma mostrando que satisface los instintos de resentimiento, de venganza, lo que desmiente sus propios principios, y con lo cual se desmitifica a la moral.

Los filósofos consideran la moral como dada y el problema es fundarla. La creencia en la moral, en lo bien fundado de la moral es lo que Nietzsche pone en duda. Su propósito no es el de justificar esta creencia, sino desmitificarla.

“La moral, si condena es, en si misma y no desde el punto de vista de la vida, un error específico con el que no se debe tener compasión alguna, una idiosincrasia de degenerados que ha producido un daño indecible”.⁹⁹

Nietzsche no rechaza toda moral. Por más que se llame así mismo immoralista, aspira como mínimo a situarse fuera de la moral que condena y a reconocer la moral como su necesidad, su tormento, su voluptuosidad, su pasión personal. La vida es por si misma moral, por si misma afirmación de valores y resultaría absurda la pretensión de situarse fuera de la vida para apreciar sus valores. Es posible denunciar esa moral antinatural, que condena los instintos vitales, mostrando que es en sí misma y a pesar de sus afirmaciones, el síntoma de una especie de vida: decadente, enferma, agotada. Nietzsche denuncia la mentira en nombre de la veracidad que la moral pregona. De ahí que el mismo llama la autosuperación de la moral.

⁹⁸ Nietzsche, F., *Voluntad de poder*, I.

⁹⁹ Nietzsche, F., *El Crepúsculo de los Ídolos*, V, parágrafo 6.

Para Nietzsche, no hay moral universal, muestra como las morales varían con las culturas de modo que cada una de ellas exalta los instintos que la favorecen y condenan los restantes, una sociedad convierte en virtud los instintos que le parecen útiles. Inversamente, individuos o sociedades diferentes pueden adherirse a los mismos valores por motivos que nada tienen en común.

“Un mismo instinto se trueca en el sentimiento deprimente de la cobardía, bajo la impresión de la censura que infligen las costumbres, o en el sentimiento grato de la humildad si una moral como la cristiana lo rehabilita y lo califica de bueno. Así, ese instinto supondrá, según los casos, tranquilidad o intranquilidad de conciencia, no posee carácter ni determinación moral, ni siquiera va acompañado de una sensación de placer o de disgusto particular. Todo esto lo adquiere como segunda naturaleza cuando entra en relación con otros instintos que han recibido ya el bautismo del bien y del mal, o si se le considera como atributo de un ser que el pueblo ha caracterizado y evaluado ya desde el punto de vista moral”.¹⁰⁰

Nietzsche rechaza que haya moral racional, no cree en el axioma kantiano: la razón es de suyo práctica. Para él la razón práctica es una facultad inventada para las necesidades de la causa, con el fin de que el hombre que actúa según su corazón, sus convicciones, se persuade de que obra conforme a razón; así la razón justifica las instituciones más irracionales.

“Kant, con su inocencia alemana, procuró dar apariencia científica, bajo el nombre de razón práctica, a esa forma de la corrupción, a esa falta de conciencia intelectual: para ello inventó una razón acomodaticia (que nada tiene que ver con la razón) misma que se

¹⁰⁰ Nietzsche, F., *Aurora*, párrafo 38.

manifiesta cuando habla la moral, cuando se deja oír la reivindicación ideal del *debes hacer esto*".¹⁰¹

La mentira de la moral está que pretende ser racional, mientras que nace de fuerzas irracionales y según sus propios criterios inmorales, así tenemos que éticas totalmente opuestas entre sí justifican la vida, y condenan el suicidio; la vida es buena, afirman, porque ...; y es en el porque donde cambia una moral de otra; y es que la causa del apego a la vida no reside en las razones que se ofrecen, sino en el instinto de conservación de la especie del que depende toda moral. Un código moral nunca es autónomo; no es más que el síntoma de los instintos biológicos y sociales que nos empujan, fuerzas inmorales que nos llevan a actuar, pero que resultarían comprometedoras si fueran descubiertas. Nietzsche rechaza la idea de que una moral pueda ser autónoma. Su naturalismo moral consiste en mostrar que los valores no son ni independientes ni sagrados, y los devuelve a su naturaleza, es decir, a su inmoralidad natural. Una moral no es más que una perspectiva al servicio de la vida.

Al tratar de ver los tipos de valores que hay, se tiene que llegar al tipo de hombre que los necesitan, se descubre que los hombres no son iguales, que unos son aristocráticos y otros viles, que hay una jerarquía entre los hombres y por lo tanto, entre las morales.

La pareja bien – mal no tiene solamente un origen, un sentido, sino dos. Para la primera (los aristocráticos) lo bueno reside en lo que expresa su superioridad, su distinción, su moral es la glorificación de su valor y cada uno solo tiene deberes para con sus iguales; el mal, o lo malo, es simplemente lo que no es noble, lo que caracteriza a las clases inferiores: cobardía, mezquindad, pasividad y mentira. La segunda es cuando los esclavos se

¹⁰¹ Nietzsche, F., *El Anticristo*, párrafo 12.

revelan y hacen una inversión de valores (no ellos porque ellos no están capacitados, sino sus sacerdotes los que organizan el nuevo sistema de valores).

Todo lo que constituía el bien de los señores se ha descalificado por los sacerdotes, su fuerza se vuelve injusticia, su coraje brutalidad, su felicidad disfrute egoísta, merecedor de la condena eterna. El bien de la nueva moral es la exaltación de la debilidad de los que sufren, de los impotentes, de los fracasados, la inversión de valores es total, el bien se ha cambiado en mal y viceversa.

“Aquello que hay de débil, eso es lo que dios ha escogido para confundir la fuerza; los desheredados y despreciados, esos son los elegidos de dios”.¹⁰²

Nietzsche anuncia la creación de nuevos valores: coraje, dureza, veracidad, pudor, prodigalidad y refinamiento; hace depender dichos valores de quien los hace: “una acción, por si misma, carece de valor; todo depende de quien la haga, haz lo que quieras con tal de que sepas querer”.¹⁰³

Nietzsche rechaza la bajeza de la humildad servil, el ascetismo taciturno, la sumisión del hombre ante un déspota divino y la piedad como principio moral. Nietzsche condena la buena conciencia que sofoca cualquier pregunta sobre lo que uno cree, y lo que uno es. Nietzsche también denuncia los hombres religiosos: afirma que la fe, vive de sofocar las protestas de la conciencia, por lo que no puede ser sino un autoengaño.

Nietzsche cree que un valor no puede ser universal, puesto que, este no existe sino como un medio para un fin, y dichos fines y valores dependen de las condiciones de la vida y varían con ellas. No se puede hacer de la vida un

¹⁰² *Corintios*, I, 27.

¹⁰³ Nietzsche, F., *Voluntad de Poder*, III,

valor universal porque ésta adopta formas opuestas en función de los diferentes tipos de hombres. No hay un sujeto moral abstracto, sino tipos de hombres diferentes y opuestos entre si. La moral no puede ser universal ni en su objeto, el valor, ni en su sujeto, el hombre.

Nietzsche retoma la distinción entre bien y mal, y la juzga desde el punto de vista de la vida, no de la razón práctica. Entonces el bien y el mal de la moral tradicional aparecen como los valores del resentimiento, de la vida contra la vida, mientras que lo bueno y lo malo, son reivindicados como expresión de una voluntad de poder afirmativa. “Más allá del bien del mal [...] En todo caso, esto no quiere decir más allá de lo bueno y de lo malo”.

Más allá de un ideal que niega la vida, pero no más allá de la vida. Para el fuerte, el verdadero mal no es ingrediente de la virtud sino lo malo, lo vil. Para los débiles el mal es todo lo que les sobrepasa y amenaza: las fuerzas superiores de la vida, la nobleza insolente y generosa, la creación de nuevos valores. Cuanto más débil es el hombre, cuanto más ve el mal fuera de sí.

Nietzsche le da un papel positivo al mal en la historia, el egoísmo insociable de los individuos es lo que hace necesaria la sociedad y la empuja a desarrollarse. Sin pasiones egoístas y dominadoras, la humanidad no progresaría y quedaría reducida a la condición de un rebaño de corderos.

Nietzsche destaca el papel positivo de la pasión, y rechazar las pasiones equivaldría a castrar la inteligencia. Nietzsche no rechaza la razón, sino la obligación de elegir entre pasión y razón; la moral tradicional opta por la razón contra unas pasiones que considera animales, egoístas y peligrosas, tan solo ve en ellas un obstáculo para la moral. Nietzsche cree que al deshonrar la pasión se deshonra al hombre.

“En un tiempo tenías pasiones y las tachabas de malas. Ahora ya no tienes más que tus virtudes, surgidas de tus pasiones.

Enderezaste tus pasiones hacia tu meta suprema; entonces se convirtieron en tus virtudes [...] El hombre es algo que debe ser superado; por eso debes amar a tus virtudes pues sucumbirás a ellas”.¹⁰⁴

La moral de los débiles reposa sobre una mentira que transforma la debilidad en mérito, la impotencia en bondad, la bajeza en humildad, la sumisión en obediencia, la cobardía en prudencia, el miedo a combatir en caridad, la miseria en prueba divina.

Para Nietzsche el hombre puede cultivar sus instintos, como un jardinero, para alcanzar fuerza y belleza, pero para esto, hace falta que los instintos estén ahí, que esté el animal completo que somos.

El hombre aristocrático tiene una unidad de comportamiento y carácter, que adquiere a través del autodomínio, un duro adiestramiento personal que le hace sentir horror frente al impudor y el dejarse ir; este autodomínio no es de orden ético sino estético.

“Sólo una cosa es necesaria, imprimir estilo a su carácter, representar un arte con que rara vez tropezamos [...] La calidad del gusto, el que haya sido bueno o malo, importa mucho menos de lo que se cree; lo esencial es la unidad del gusto”.¹⁰⁵

Para Nietzsche el hombre aristocrático es libre frente a la razón y la ley, siempre trasgredida por sus acciones; autonomía y moral se excluyen, puesto que la moral exige el acatamiento de la norma, mientras que la autonomía es la gran creadora. El hombre aristocrático de Nietzsche opone su *yo quiero* a cualquier *yo debo*.

¹⁰⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

¹⁰⁵ Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, parágrafo 290.

II.5.- CONCLUSIONES.

La moral del señor no es una moral hedonista, porque el placer no es el móvil, sino que el móvil es la superación y, además, el aristócrata de la moral no busca el placer o el dolor, sólo los acepta como parte del devenir. El placer no es aquí la causa, sino el efecto: la voluntad de poder, al superarse, produce placer. La moral se aparta del “todos somos iguales” que pregona el intento de estatizar la diversidad de voluntades de poder que los humanos somos. La interpretación sugiere aquí: “todos somos distintos, cada centro de poder se diferencia del resto”.

Nietzsche pensó como filósofo presocrático aunque con todos los recursos del pensamiento científico del siglo XIX, de manera que instituye una filosofía sin sistema, pero con problemas, y plantea en términos claros el conflicto entre las leyes del mundo biológico y las leyes del mundo físico, entre ánima y materia, entre música y matemática. Si enseñó a “filosofar a golpes de martillo” es porque el velo de la ilusión se ha ceñido al cuerpo de la razón, si equipara el pensar a la danza más que al arte de tejer, es para prevenirnos de la catástrofe en que seríamos deshechos si renunciásemos a ver el mundo a través de otros lentes que los del telescopio y la cámara fotográfica. Su evocación desesperada de Dionisos, su invocación al dios, tienen por objeto limitar la validez de las adquisiciones ortopédicas del conocimiento a simple auxilio del hombre en la dramática búsqueda de respuestas, a evitar que se fijen imágenes rígidas de una realidad viva y cambiante, a no permitir que el hombre sea anestesiado por ninguna forma del saber como para olvidar su destino.

Nietzsche quiere que la cultura sea la biografía de la humanidad y que al encerrarse el hombre en ese mundo humano se desprenda del seno de la Naturaleza en que viven los animales y las cosas para crear un reino con un

estilo y un destino. La vida del hombre pasa a un primer plano como objeto de valor absoluto no en cuanto ser sometido a las mismas leyes e influencias que los demás, sino en cuanto creadora, mantenedora e impulsora del objeto de la cultura, que es la superación del hombre por el hombre mismo (el superhombre).

Jamás desde los filósofos presocráticos y de los poetas trágicos el **concepto de vida** tuvo tal importancia. La filosofía que se inicia en la moral con Sócrates y en la epistemología con Aristóteles, prolongada por el cristianismo y por las ciencias físico-matemáticas hasta Giordano Bruno y Galileo, muy pronto considera al hombre como una entidad razonante. Se lo despoja de todo aquello que lo hacía copartícipe con los animales en el seno de la naturaleza, de su limitada o ilimitada condición de ser capaz de sentir los misterios de su existencia y de toda existencia, pero no de expresarlos ni de racionalizarlos. Habrá que esperar hasta Schopenhauer para que los *instintos* y el subconsciente ingresen de nuevo al sentido de la vida del hombre, y los problemas que la mente había planteado aislándolos de su contexto vital para reducirlos a simples problemas de lógica, semejantes a los de las matemáticas, volvieron a estremecer el alma del pensador.

La ubicación del hombre en el centro de ese mundo de la cultura, del hombre viviente, completo, racional y sentimental, lógico y absurdo, constructor de sistemas trabados entre sí con absoluta perfección de cálculos y con increíbles tendencias imposibles de justificar, es un acontecimiento inaudito, un trastorno semejante a una catástrofe, según las propias palabras de Nietzsche.

“Y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras. Una doctrina se difundió y junto a ella corría una fe: ¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!”.¹⁰⁶

Con estas palabras Nietzsche nos dice que la vida no puede ser aprehendida por un sistema de códigos y normas, que no se puede concretar una única forma de experimentar las cosas, de vivir la vida.

Entrar en el pensamiento de Nietzsche significa vivirlo, padecerlo, donde no se puede aspirar al entendimiento lineal y esquemático. Ya que estamos ante lo que se muestra y no ante lo que se demuestra. La vida no es un objeto al que podamos aprehender con el poder que nos da el conocimiento, como si pudiéramos decir lo que es el mundo, o como si el mundo necesitara ser dicho para ser. Vivimos y es la única manera de aprehender la vida.

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*.

CAPITULO III.

EL SUPERHOMBRE.

“Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sin sentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses espectadores y séptimo día”.

“¿Puedes crear un dios? ¡Pues entonces no me hables de dioses! Mas el superhombre si podrías crearlo”.

Nietzsche.

Nietzsche es el gran crítico de la cultura occidental y cristiana. Su crítica no se queda en la superficie, nada se salva. Para él esta civilización es una gran equivocación del espíritu humano. Que solo ha sido posible porque se ha erigido en contra del espíritu libre y creador.

“El concepto de dios falsificado; el concepto de moral falsificado; [...] Estos sacerdotes realizaron aquel prodigio de falsificación, del cual es prueba gran parte de la Biblia. [...] Y los filósofos secundaron a la iglesia: la mentira del orden moral del mundo ¿Qué significa orden moral del mundo? Que hay, de una vez y para siempre voluntad de dios respecto de lo que el hombre debe hacer o dejar de hacer; el valor de un pueblo, o de un individuo, se mide por el grado de obediencia prestada a dios [...] La realidad de esta miserable mentira, significa: una raza parasitaria de hombres que prospera únicamente a expensas de todas las formas sanas de la vida, la raza del sacerdote, que abusa del nombre de dios, que llama reino de dios a un estado social en donde él fija el valor de las cosas, y que llama voluntad de dios a los medios con los cuales semejante estado

es conservado. El sacerdote ha formulado con rigor y pedantería, de una vez y para siempre hasta los pequeños impuestos que se deben pagar (sin olvidar los mejores trozos de carne, porque el sacerdote es un gran devorador de bosteces) lo que es voluntad de dios [...] Dios perdona a los que hacen penitencia; en otros términos: dios perdona a quien se somete al sacerdote”.¹⁰⁷

No se trata de corregir algunas tendencias culturales, ideológicas, políticas o sociales. Nuestra civilización es una gran mentira, desde la perspectiva cristiana propicia una espiritualidad morbosa que niega la vida; inventa fantasías (el alma, el más allá) para desconocer los derechos del cuerpo; ha creado la tortura más despiadada para el hombre: el pecado y la culpa; su iglesia se basa en el resentimiento y en la falsificación literaria de la historia y del discurso de cristo.

“¿Qué significa la buena nueva? Significa que se ha hallado la verdadera vida, la vida eterna, no en una promesa, sino que ya existe, está en nosotros; como un vivir en el amor, en el amor sin detracción o exclusión, sin distancia. [...] Un mundo simplemente interior, verdadero, eterno”.¹⁰⁸

La iglesia ha creado un hombre atormentado y perplejo (la falsa conciencia), ha ejercido la violencia contra la verdad y la ciencia; ha roto la unidad del hombre y ha construido una escala de valores que defiende a los pobres de espíritu, los imbéciles y los débiles; en perjuicio de los sanos, los lúcidos, los talentosos, los fuertes.

Esta civilización representa el reino de los valores materiales, del dinero como fin, de la ambición desmedida de acumular bienes y dinero, de la miseria más

¹⁰⁷ Nietzsche F., *El anticristo*, párrafo XXVI.

¹⁰⁸ *Ibid*, párrafo XXIX

extrema, tanto la miseria material como la miseria de pensamiento, de metas, de objetivos sociales, de cultura, de grandeza humana. Pareciera que esta civilización estuviera en regresión. Nos dice Nietzsche en *La Gaya Ciencia*: que probablemente existe más humanidad en un ejército, en el cual se da una obediencia ciega que en las fábricas modernas, en cuyo interior las relaciones humanas son brutales, y la explotación se da al máximo.

No se encuentran por algún lado hombres completos, sino sombras de hombres, hombres con una sola piel, con un solo rostro que les ha colocado el sistema. Esta es una civilización de retazos de hombre, de individuos de una sola función, de una sola idea, tan pobres y raquíticos intelectual y anímicamente que apenas subsisten ellos lo humano.

Nietzsche plantea que el hombre es un puente entre el animal y el superhombre. Por lo tanto la esencia histórica hombre es temporal y transitoria. El hombre está en tránsito hacia una forma de humanización superior: el superhombre.

El hombre no es una meta, es tránsito, finitud, ocaso; lo que falla en esta civilización es el hombre y su configuración histórico - psíquico – lingüístico – cultural. Nietzsche quiere escapar a la decadencia a través de una introspección en el intelecto humano, para repensar el papel del hombre, la concepción de la vida, una recreación de los valores fundamentales, un nuevo comienzo vigoroso y creativo.

El superhombre es el segundo grado de humanización, el hombre es el primero. El paso del hombre al superhombre supone superar la división cuerpo – alma, desechar la felicidad y la compasión como falsos ideales; recrear la razón, la virtud, y la vida.

“Ya es hora de que el hombre se fije su meta. Ya es hora de que el hombre plantee el germen de su suprema esperanza.

Hay que llevar dentro de sí un caos para poder engendrar una estrella rodante. Yo os digo que lleváis dentro todavía caos dentro de vosotros”.¹⁰⁹

El hecho de que el hombre deba perecer conscientemente para posibilitar al superhombre tiene varias implicaciones: ser una opción libre para escapar a la decadencia y a la regresión de la animalidad, ser una conciencia problemática, una opción de pensamiento, ser una respuesta posible a la crisis de la civilización. El superhombre es una creación del hombre, que decide perecer, en tanto hombre, para dar lugar a ese grado superior de humanización.

Para Nietzsche el hombre aún conserva restos de grandeza, por lo que puede asumir como meta al superhombre, de no ser así entonces será el triunfo del *último hombre*.

El último hombre es el más despreciable por que se desprecia así mismo. Es pequeño y mezquino de su cerebro ya no sale ninguna idea de grandeza. Es un ser programado como un robot, que esquivo los conflictos, no discute demasiado; reduce las necesidades para poder satisfacerlas completamente; funda una especie de mesocracia donde todos los hombres se miden por la misma regla y el que rebasa las medidas marcha directamente al manicomio. Es el triunfo del burocratismo, de los ideales pequeño-burgueses, de la miseria intelectual. Es una economía de la salud y de la inteligencia porque es malo derrocharlas. Es la renuncia a la lucha, al riesgo, a la aventura. Es la seguridad de una vida sin relieve y sin horizonte.

El último hombre es el que cree haber descubierto la felicidad: dispone de un éxtasis amodorrado, ensimismado en un estado cómodo y sin sobresaltos.

“¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? Así pregunta el último hombre parpadeando.

¹⁰⁹ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

La tierra se ha vuelto pequeña, y sobre ella se mueve a saltitos el último hombre que todo lo empequeñece. Su especie es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que vive más tiempo.

“Hemos inventado la felicidad” dicen los últimos hombres, parpadeando.

Han abandonado las zonas donde la vida era dura; pues necesitan del calor; aman todavía al prójimo y se frotan unos contra otros; pues necesitan del calor.

La enfermedad y la desconfianza se les antoja un pecado. Se fijan mucho donde ponen el pie para no tropezar con piedras y con hombres.

Se trabaja todavía, para pasar el tiempo. Pero cuidando de que no canse el pasatiempo.

He aquí un rebaño sin pastor. Todos apetecen lo mismo; todos son iguales; quien disiente del sentir general se recluye voluntariamente en el manicomio.

Son gente lista que está al tanto de todo lo pasado y no se cansan de ironizar. Se pelean todavía, pero no tardan en reconciliarse, no sea que se resienta la digestión.

Tienen aún su pasioncita para el día y su pasioncita para la noche; pero rinden culto a la salud.

“Hemos inventado la felicidad” dicen los últimos hombres, parpadeando”.¹¹⁰

El hombre solo puede plantearse la meta del superhombre a partir de la meta de dios. El superhombre es la opción del cuerpo en vez del alma; del espíritu

¹¹⁰ *Ibid.*

humano en lugar de los falsos ídolos, de sí mismo en lugar de dios, de un hombre completo en lugar de un fragmento de hombre: de los valores duros en sustitución de la mediocridad del último hombre, de la defensa a ultranza de la vida en lugar de la negación sacerdotal de la vida; del reconocimiento de la *voluntad de poder* y, en consecuencia de una razón limitada como alternativa de una razón totalizante; la liberación de los sentidos en lugar de la represión de los mismos; una voluntad de saber que se autocontrola y sirve a los intereses de la vida en lugar de un saber incontrolado, que conduce a una erudición sin meta alguna; el espíritu despierto y creador como disyuntiva a la pesadez del espíritu.

“Aquí estoy sentado y aguardo, teniendo a mi alrededor viejas tablas rotas; y también tablas nuevas a medio escribir ¿cuándo llegará mi hora?

La hora de mi descenso, de mi ocaso: una vez más todavía quiero ir a los hombres.

Esto es lo que ahora aguardo: antes tienen que llegarme, en efecto, los signos de que es mi hora, el león con la bandada de palomas”.¹¹¹

Zaratustra se convierte en profeta para anunciar la llegada del superhombre. Por esa razón, en la transición las viejas tablas de valores han sido rotas, pero las nuevas no han terminado de escribirse. Los valores del superhombre no han concluido su gestación.

Lo que Nietzsche busca, entre otras cosas, es una sociedad sin moralina donde impere el dominio de los sentidos.

La resurrección del amor (la llegada del león con la bandada de palomas) es una metáfora de Nietzsche para seguir utilizando las imágenes del evangelio. El cristo que Nietzsche reconstruye predicó una moral del amor, sin pecado

¹¹¹ *Ibid.*

pero San Pablo y la iglesia instituida tergiversaron el mensaje por razones de poder y en consecuencia, establecieron una religión del odio, de la venganza, que inventa enemigos que lleva a las hogueras y alas mazmorras si no se inclinan ante la soberanía sacerdotal.

“Este dulce mensajero murió como vivió, como enseñó; no para redimir a los hombres, sino para mostrar como se debe vivir. Lo que dejó como legado a la humanidad es una práctica”.¹¹²

“Si se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el más allá (en la nada), se ha arrebatado el centro de gravedad a la vida en general. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza en el instinto; todo lo que en los instintos es benéfico, favorable a la vida; todo lo que garantiza el porvenir despierta desde entonces desconfianza. Vivir de modo que la vida no tenga ningún sentido, es ahora el sentido de la vida”.¹¹³

La filosofía de Nietzsche es una teoría de los instintos o pulsiones, con todo lo que esto implica: disminución de la razón y reducción del significado del intelecto a un equilibrio pulsional. Una razón ilustrada es para Nietzsche una creación artificiosa de la moral. La moral tuvo necesidad de inventar una fuerza represora, en el hombre entonces ideó la concepción de la razón. Todo para que la moral pudiera cumplir cabalmente su función negadora de la vida, despreciadora de la sensualidad, la sensibilidad y la imaginación.

Nietzsche señala que cuando la inteligencia aparece para combatir un instinto no se trata de la espiritualidad que busca combatir la animalidad, sino de dos instintos rivales que luchan entre sí por el predominio.

¹¹² Nietzsche F., *El anticristo*, párrafo XXXV.

¹¹³ *Ibid*, párrafo XLIII:

El hombre es para Nietzsche un ser contradictorio, y en esta contradicción están presentes los instintos, pulsiones o fuerzas tendenciales. El predominio de unos u otros instintos determina la personalidad. La voluntad de poder es la fuerza de una pulsión conductora que logra dirigir la personalidad. Los instintos en la concepción de Nietzsche, no son solo esas fuerzas ciegas que impulsan al hombre a satisfacer pasiones básicas para la sobrevivencia de la especie, sino también las pulsiones puramente intelectuales. El intelectual no sería aquel individuo que ha hecho triunfar la razón sobre las tendencias puramente instintivas, sino el hombre que tiene una voluntad de poder determinada, es decir, el hombre en el cual predominan unos instintos que favorecen la creación intelectual sobre otros, en que predomina la vida vegetativa.

Lo que mueve al hombre en una u otra dirección, que adopte una u otra conducta es un instinto, o el equilibrio de fuerzas pulsionadas. Lo que mueve al hombre son las pulsiones, no la razón. La razón es solo una facultad intelectual que sirve al hombre para pensar y conocer, pero no una de las fuerzas tendenciales que dan dirección a la vida del hombre. En vez de una apelación a la razón para readecuar la vida del hombre, como hace la moral, Nietzsche apela a la voluntad de poder que representa la forma de readecuar la vida a una conducta social deseable sin negar la vida.

La filosofía de Nietzsche ha tenido que enfrentarse a la mitología que asediaba el pensamiento de su época y el pensamiento contemporáneo.

“En lo en – sí no hay lazos causales, ni necesidad, ni no – libertad psicológica, allí nos sigue el efecto a la causa, allí no gobierna ley ninguna. Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que este mundo de

signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un en sí, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber de manera mitológica”.¹¹⁴

Para Nietzsche el mundo es un caos de sensaciones que el hombre percibe. El hombre ordena ese mundo, lo orienta y le da sentido con la voluntad de poder, con los valores, con sus propias concepciones.

Como el mundo en sí carece de una lógica, de un sentido y de una causa final, el mundo simbólico, el lenguaje y los valores adquieren una significación protagónica. La definición que Nietzsche da de valor nos sitúa en el centro de su filosofía:

“Valor es la mayor cantidad de poder que el hombre pueda asumir”.¹¹⁵

Para una crítica de la teoría del valor nietzscheana es fundamental reconocer el papel que la conciencia y el inconsciente juegan en la valorización.

“Como el mundo consciente nos sirve de punto de arranque del valor se hace precisa, como es lógico, una valorización objetiva.

En relación con el gran volumen y la multiplicidad del trabajo realizado en provecho o daño recíproco, representado por la vida de cualquier organismo, el mundo consciente de sentimientos, intenciones, evaluaciones de aquel organismo es una pequeña fracción. Hacer de este fragmento de conciencia el fin, el porqué de cada fenómeno complejo de la vida es algo que no tenemos el menor de los derechos [...] Por esto es una ingenuidad poner como valores supremos el placer o la espiritualidad, o la moralidad, o

¹¹⁴ Nietzsche F., *Más allá del bien y del mal*.

¹¹⁵ Nietzsche F., *La voluntad de poder*.

cualquiera otra singularidad de la esfera de la conciencia y el justificar en ellos el mundo”.¹¹⁶

Nietzsche nos muestra que la vida es en gran medida pulsional y como tal inconsciente, por esta razón nuestra capacidad valorativa no puede basarse, exclusiva ni principalmente en las intenciones, en los sentimientos o en las evaluaciones conscientes, sino que se deberá dar a la vida instintiva inconsciente un papel conductor. Aquí hay una inversión no de los valores, sino de los mecanismos mismos que permiten asignar el valor: dar a la vida y a la voluntad de poder el papel de fines, en tanto que el placer, la espiritualidad, la moralidad, o cualquier otra singularidad de la esfera de la conciencia, el valor de medios. Esta es la clave del pensamiento de Nietzsche: la vida pulsional y primordialmente inconsciente es el fin de la reflexión filosófica. Y los conceptos de bien, mal, dios, placer, y todas las demás formas acuñadas por la conciencia son solo medios para conseguir un fin. Si el fin de la filosofía de Nietzsche es la defensa de la vida, de toda existencia y de los mecanismos que promueven la vida, se comprenderá la crítica de Nietzsche a los valores metafísicos, religiosos y morales cristianos porque han puesto los medios como fines y de esta forma han traicionado la vida.

¹¹⁶ *Ibid.*

III.1.- LA VOLUNTAD DE PODER.

Nietzsche toma la voluntad como una facultad anímica que la consideración psicológica delimita en el tiempo frente al entendimiento y al sentimiento. Él concibe a la voluntad de poder de modo psicológico. No define, sin embargo, la esencia de la voluntad de acuerdo con una psicología usual sino que, a la inversa, postula la esencia y la tarea de la psicología en conformidad con la esencia de la voluntad de poder. Nietzsche exige que la psicología sea “morfología y doctrina del desarrollo de la voluntad de poder”.

“La Psicología entera ha estado pendiente hasta ahora prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como teoría de la evolución de la voluntad de poder, tal como yo la concibo”.¹¹⁷

La voluntad de poder es, sobre todo, voluntad de crear, de sobreponerse, de traspasar la simple emancipación negativa en una responsable fundación de tablas y de valores que derivan del propio impulso, anhelo y querencia, mediados por la propia comprensión e inteligencia. La voluntad de poder impulsa al volatinero a avanzar en su propio entorno, que es una cuerda; pero en esa cuerda se puede saltar y bailar, o dejar que la vida circule. Es pues morada, estancia, ethos del habitante del límite, acuciado por las pasiones metafísicas, por el asombro de sentirse siendo, o de estar habitando el ser, o de existir. Y también por el vértigo, que es la pasión propia del límite, la que acucia y asedia al que camina con la maroma por la leve cuerda de su existir, avisado del abismo que atraviesa, o que circula por ese puente que el propio hombre es, al decir de Nietzsche, puente tendido entre la planta y la estrella, o entre piedra y superhombre.

¹¹⁷ Nietzsche F., *Más allá del bien y del mal*, párrafo XXIII.

“El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre...una cuerda tendida sobre un abismo.

Lo que tiene de grande el hombre es el ser puente y no fin, lo que puede amarse en el hombre es el ser tránsito y hundimiento.

Amo a los hombres del gran desprecio; pues son los hombres d la gran reverencia y flechas del anhelo de alcanzar la otra orilla”.¹¹⁸

Y el eterno retorno de lo igual que es el insistente y siempre de nuevo demandado, o repetido, horizonte que se le abre, en el cual la idea de Superhombre incita y excita esa voluntad de ser y de existir que es voluntad de crear: o de recrearse creando. El Hombre es retado por ese futuro del superhombre que engendra, con su anhelo, su propia voluptuosidad, esa voluptuosidad de futuro que se cumple en la idea regulativa de lo que le desborda y trasciende, aun cuando en su fáctico cumplimiento se pierde en su propio arcano. Y ese futuro vuelve y retorna, en eterno retorno de lo igual, toda vez que el hombre o el volatinero, avanza por encima de la cuerda, impulsado por el oscuro anhelo que su inteligencia y conciencia clarifica en forma de voluntad de creación; o de recreación de lo mismo de su propia identidad y condición, en genuina recreación o variación de lo idéntico, de ese Selbst, o sí-mismo, que le constituye en lo que es.

“La voluntad de poder es la esencia más íntima del ser”.¹¹⁹

De acuerdo con ello, la voluntad de poder es el carácter fundamental de la vida. Vida es para Nietzsche otra palabra para decir ser.

“El “ser” no tenemos de él otra representación más que, “vivir”.
¿Cómo puede entonces “ser” algo muerto?”¹²⁰

¹¹⁸ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

¹¹⁹ Nietzsche F., *La voluntad de poder*, n. 693.

¹²⁰ *Ibid.* N. 582.

Nietzsche ya había concebido el término la voluntad de poder, aunque aún sin distinguirla como expresión fundamental, en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*. En el párrafo “De la superación de sí mismo” dice Nietzsche:

“Allí donde encontré algo viviente, allí encontré voluntad de poder; y hasta en la voluntad del que sirve encontré la voluntad de ser señor.

Y también ahí donde hay sacrificio y servicio abnegado y mirada amorosa, hay la voluntad de ser amo. Por caminos clandestinos penetra furtivamente el débil en la fortaleza y hasta el corazón del poderoso robando ahí poder.

Y la vida misma me reveló este secreto: mira que soy lo que tiene que superarse siempre de nuevo”.¹²¹

Pero querer es querer ser señor. Esta voluntad está incluso en la voluntad del que sirve, no en cuanto que aspire a liberarse del papel de siervo, sino en la medida en que es siervo y servidor y, en cuanto tal, aún tiene siempre debajo de sí el objeto de su trabajo, al que “ordena”. Y en la medida en que el servidor, en cuanto tal, se hace imprescindible para el señor y de ese modo lo constriñe y lo hace depender de él (del siervo), el siervo domina sobre el señor. Ser servidor es también una especie de la voluntad de poder. Querer no sería nunca un querer ser señor si la voluntad no pasara de ser un desear y un aspirar, en lugar de ser desde su base y exclusivamente: ordenar.

Pero la esencia del ordenar es ser señor de disponer sobre posibilidades, vías, modos y medios de producir efectos por medio de la acción. Lo que se ordena en la orden es el ejercicio de este disponer. En la orden, el que ordena obedece a este disponer y de ese modo se obedece a sí mismo. De esta forma, el que ordena es superior a sí mismo, en la medida en que se arriesga incluso, a sí

¹²¹ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

mismo. Ordenar es autosuperación y, en ocasiones, más difícil que obedecer. Sólo a aquel que no puede obedecerse a sí mismo es necesario ordenarle. Desde el carácter de orden de la voluntad se proyecta una primera luz sobre la esencia de la voluntad de poder.

La voluntad es un estado complejo en donde se presentan fuerzas que tienen distintas direcciones. Pensamiento y voluntad son para Nietzsche inseparables: hay siempre un pensamiento que dirige la volición y no puede separar el pensamiento para que quede solo la voluntad. La voluntad es un sentimiento y un afecto.

En la voluntad de poder, Nietzsche toma una posición radical: no existe en absoluto voluntad, y por lo tanto, no hay voluntades fuertes ni débiles. Lo que se entendería por voluntad fuerte sería una estructuración de las pulsiones bajo el comando de una sola; por voluntad débil se entendería la dispersión de las pulsiones, lo cual repercutiría en una personalidad caótica o inestable.

Por lo tanto para Nietzsche no hay voluntad. En cambio, acuña el concepto voluntad de poder, el cual no es una unión de los términos voluntad y poder, como podría pensarse superficialmente, sino un término original y singular que tipifica su filosofía.

El poder no es, sin embargo, la meta hacia la cual quiere ir la voluntad como algo que estuviera fuera de ella. La voluntad no aspira al poder, sino como esencia y solamente en el ámbito esencial del poder. No obstante, la voluntad no es simplemente poder, y el poder no es simplemente voluntad. En lugar de ello, hay que decir lo siguiente: la esencia del poder es voluntad de poder y la esencia de la voluntad es voluntad de poder. Sólo desde ese saber de la esencia Nietzsche puede decir poder en lugar de voluntad y simplemente voluntad en lugar de poder. Pero esto no significa nunca una equiparación de voluntad y poder. Nietzsche tampoco las acopla como si fueran previamente

algo separado y sólo posteriormente se los compusiera en una figura única. Por el contrario, la expresión voluntad de poder debe nombrar precisamente la simplicidad inseparable de una esencia estructurada y única: la esencia del poder.

La potencia sólo ejerce el poder en la medida en que domina el respectivo nivel de poder que se ha alcanzado. El poder es poder sólo y mientras siga siendo acrecentamiento de poder y se ordene a sí mismo más poder. Ya el mero detener el acrecentamiento de poder, el mantenerse en un nivel de poder, marca el comienzo de la impotencia. El sobrepotenciarse a sí misma forma parte de la esencia del poder. Surge del poder mismo en la medida en que es orden y; en cuanto orden, se da poder para sobrepotenciar el respectivo nivel de poder. De este modo, el poder está constantemente en camino de sí mismo, no sólo de un nivel siguiente de poder, sino del apoderamiento de su pura esencia.

“Por eso, la esencia contraria a la voluntad de poder no es, en contraposición al mero aspirar al poder, la posesión ya alcanzada de éste, sino la impotencia de poder”.¹²²

Pero entonces voluntad de poder no quiere decir más que poder de poder. Ciertamente; sólo que aquí poder y poder no significan lo mismo, sino que poder de poder quiere decir: dar poder de sobrepotenciarse. Sólo el poder de poder así entendido acierta con la esencia plena del poder. A esta esencia del poder está vinculada la esencia de la voluntad en cuanto ordenar. Pero en la medida en que ordenar es un obedecerse a sí mismo, también puede comprenderse a la voluntad, análogamente a la esencia del poder, como voluntad de voluntad. También aquí, voluntad dice en cada caso algo diferente en un caso, ordenar, y en el otro disponer de la posibilidad de producir efectos.

¹²² Cfr. Nietzsche F., *El anticristo*.

Pero si el poder es siempre poder de poder y la voluntad es siempre voluntad de voluntad, ¿no son entonces poder y voluntad lo mismo? Son lo mismo en el sentido de copertenencia esencial a la unidad de una esencia. No son lo mismo en el sentido de unidad de dos esencias por lo demás separadas. No hay una voluntad por sí como no hay un poder por sí. Voluntad y poder, puestos cada uno por sí, se solidifican en fragmentos de conceptos desprendidos artificialmente de la esencia de la voluntad de poder. Sólo la voluntad de voluntad es voluntad, o sea, voluntad de poder en, el sentido de poder de poder.

La voluntad de poder es la esencia del poder. Esta esencia del poder, y nunca sólo un quantum de poder, sí constituye la meta de la voluntad, en el significado esencial de que la voluntad sólo puede ser ella misma voluntad en la esencia del poder. Por eso la voluntad precisa necesariamente esa meta. Por ello, en la esencia de la voluntad reina el terror al vacío. Éste consiste en la extinción de la voluntad, en no querer. Por eso, puede decirse de la voluntad:

“Prefiere querer la nada antes que no querer”.¹²³

“Querer la nada” quiere decir aquí: querer el empequeñecimiento, la negación, la aniquilación, la devastación. En un querer tal, el poder se asegura aún la posibilidad de ordenar. Así pues, incluso la negación del mundo no es más que una escondida voluntad de poder. Todo lo que vive es voluntad de poder.

“Tener y querer tener más, en una palabra, crecimiento; eso es la vida misma”.¹²⁴

Toda mera conservación de la vida es ya declinación de la vida. Poder es la orden de más poder. Pero para que la voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación, pueda superar un nivel, éste no sólo tiene que alcanzarse,

¹²³ Nietzsche F., *La genealogía de la moral*, 3, n.1.

¹²⁴ Nietzsche F., *La voluntad de poder*, n. 125.

sino también mantenerse firme y asegurarse. Sólo desde esa seguridad del poder puede elevarse el poder alcanzado. Por lo tanto, el acrecentamiento de poder es, en sí mismo y al mismo tiempo, también conservación del poder. El poder sólo puede darse poder a sí mismo para una sobrepotenciación en la medida en que ordene a la vez acrecentamiento y conservación. Ello implica que el poder mismo y sólo él ponga las condiciones del acrecentamiento y la conservación.

¿De qué tipo son estas condiciones de sí mismo puestas por la voluntad de poder misma y condicionadas por lo tanto por ella? Nietzsche responde a esta pregunta con una nota del último año de su pensamiento lúcido (1887-1888).

“El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las condiciones de conservación y acrecentamiento respecto de formaciones complejas de relativa duración de vida en el interior del devenir”.¹²⁵

Nietzsche habla de las condiciones de la voluntad de poder denominándolas “condiciones de conservación, de acrecentamiento”. No dice, deliberadamente, condiciones de conservación y de acrecentamiento, como si sólo se juntara algo diferente, cuando en realidad sólo hay una cosa. Esta esencia unitaria de la voluntad de poder regula el entrelazamiento que le es propio. De la sobrepotenciación forma parte aquello que se supera, en cuanto respectivo nivel de poder, y aquello que supera. Lo que hay que superar tiene que ofrecer resistencia y, para ello, tiene que ser, él mismo algo constante, que se sostiene y conserva. Pero también lo que supera tiene que tener constancia y ser estable, de lo contrario no podría ni ir más allá de sí ni mantenerse en el acrecentamiento sin vacilaciones y seguro de sus posibilidades de hacerlo. A la inversa, todo poner la mira en la conservación se hace a causa del acrecentamiento. Puesto que el ser del ente como voluntad de poder es en sí

¹²⁵ *Ibid.* N. 715

mismo este entrelazamiento, las condiciones de la voluntad de poder, es decir los valores, quedan referidos “a configuraciones complejas”. A estas figuras de la voluntad de poder, por ejemplo la ciencia (el conocimiento), el arte, la política, la religión, Nietzsche las llama también “formaciones de dominio”. Con frecuencia designa como valores no sólo a las condiciones de esas formaciones de dominio sino a las formaciones mismas. En efecto, ellas crean las vías y las instituciones, y por lo tanto las condiciones bajo las cuales el mundo, que es esencialmente “caos” y nunca “organismo”, se ordena como voluntad de poder. De este modo se vuelve comprensible la formulación, en un primer momento extraña, de que la ciencia (el conocimiento, la verdad) y el arte son valores.

“¿Respecto de qué se mide objetivamente el valor? Sólo respecto del quantum de poder acrecentado y organizado”.¹²⁶

En la medida en que la voluntad de poder es el entrelazamiento cambiante de conservación y acrecentamiento de poder, toda formación de dominio regida por la voluntad de poder resulta estable en cuanto se acrecienta y, por el contrario, inestable en cuanto se conserva. Su consistencia interna (duración) es, por lo tanto, esencialmente relativa. Esta duración relativa es propia de la vida, a la cual, puesto que sólo es en el interior del devenir, es decir, de la voluntad de poder, le corresponde siempre.

“Un fluido determinar de las fronteras de poder”.¹²⁷

Puesto que el carácter de devenir del ente se determina desde la voluntad de poder.

“Todo acontecer, todo movimiento, todo devenir” es “como un fijar relaciones de grado y de fuerza”.¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.* n. 674

¹²⁷ *Ibid.* n. 492

“Formaciones complejas” de la voluntad de poder son de “duración relativa en el interior del devenir”. De este modo, todo ente, puesto que esencia como voluntad de poder, es perspectivista. El perspectivismo (es decir la constitución del ente como ver que pone puntos de vista y calcula) es aquello.

“En virtud de lo cual cada centro de fuerza -y no sólo el hombre construye desde sí todo el resto del mundo, es decir, lo mide respecto de su fuerza, lo palpa, lo conforma”.¹²⁹

“Si se quisiera salir del mundo de las perspectivas, se sucumbiría”.¹³⁰

La voluntad de poder es, por su esencia más íntima, un contar perspectivista con las condiciones de su posibilidad, condiciones que ella misma pone como tales. La voluntad de poder es en sí misma instauradora de valores.

“La cuestión de los valores es más fundamental que la cuestión de la certeza: la última sólo alcanza gravedad bajo el supuesto de que ya se haya respondido a la cuestión del valor”.¹³¹

“Querer, en general, es lo mismo que querer-devenir-más fuerte, querer-crecer -y también querer los medios para ello”.¹³²

Pero los medios esenciales son aquellas condiciones bajo las que está por su esencia la voluntad de poder: los valores.

“En todo querer hay un estimar”.¹³³

La voluntad de poder y sólo ella es la voluntad que quiere valores. Por eso, finalmente tiene que volverse y seguir siendo explícitamente aquello de donde sale toda posición de valores y aquello que domina toda estimación de valor:

¹²⁸ *Ibid.* n. 522.

¹²⁹ *Ibid.* n. 633.

¹³⁰ Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

¹³¹ Nietzsche F., *La voluntad de poder*, n. 588

¹³² *Ibid.* n. 675.

¹³³ Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

el “principio de la posición de valores”. Por lo tanto, apenas se reconoce expresamente en la voluntad de poder el carácter fundamental del ente en cuanto tal y emprende así la voluntad de poder reconocerse a sí misma, el pensar a fondo el ente en cuanto tal en su verdad, es decir la verdad como pensar de la voluntad de poder, se convierte inevitablemente en un pensar según valores.

La metafísica de la voluntad de poder, y sólo ella, es, con derecho y necesariamente, un pensar en términos de valor. En el contar con valores y en el estimar de acuerdo con relaciones de valor, la voluntad de poder cuenta consigo misma. La autoconciencia de la voluntad de poder consiste en pensar en términos de valor, donde el término conciencia no significa ya un representar indiferente sino el contar consigo mismo que ejerce y da poder. El pensar en términos de valor forma parte esencial de la identidad de la voluntad de poder, del modo en que ésta es subjectum (basada sobre sí, subyacente a todo). La voluntad de poder se devela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor. Apenas se experimenta el ente en cuanto tal en el sentido de esta subjetividad, es decir como voluntad de poder, toda metafísica, en cuanto verdad sobre el ente en cuanto tal, tiene que ser considerada en su conjunto como un pensar en términos de valor, como un poner valores. La metafísica de la voluntad de poder interpreta todas las posiciones metafísicas fundamentales que le preceden bajo la luz del pensamiento del valor. Toda confrontación metafísica es un decidir sobre el orden jerárquico de los valores.

La verdad es la condición de la conservación de la voluntad de poder. La conservación es un modo necesario pero nunca suficiente, es decir, que nunca sustenta propiamente su esencia, del ejercicio de poder de la voluntad de poder. La conservación queda esencialmente al servicio del acrecentamiento.

El acrecentamiento va en cada caso más allá de lo conservado y del correspondiente conservar; y esto no mediante el mero agregado de más poder. El más de poder consiste en que el acrecentamiento abre nuevas posibilidades del poder más allá de aquél, transfigura a la voluntad de poder en dirección de esas posibilidades superiores y desde allí la incita al mismo tiempo a que penetre en su esencia propia, es decir, a que sea una sobrepotenciación de sí misma.

En la esencia del acrecentamiento del poder así entendida se cumple el concepto superior del arte. Su esencia puede observarse:

“En la obra de arte allí donde aparece sin artista, por ejemplo como cuerpo, como organización. En qué medida el artista sólo es un estadio previo”.¹³⁴

La esencia del auténtico rasgo fundamental de la voluntad de poder, o sea el acrecentamiento, es el arte. Sólo él determina el carácter fundamental del ente en cuanto tal, es decir, lo metafísico del ente. Por eso ya pronto Nietzsche llama al arte la “actividad metafísica”. Puesto que el ente en cuanto tal (en cuanto voluntad de poder) es en esencia arte, en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder el ente en su totalidad tiene que ser comprendido como “obra de arte”:

“El mundo como una obra de arte que se da a luz a sí misma”.¹³⁵

Nietzsche señala en su concepto:

“La voluntad de poder es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella”.¹³⁶

Lo que Nietzsche quiere señalar es que la voluntad de poder es una fuerza instintiva, configuradora de la personalidad. Por ejemplo, para un escritor, la

¹³⁴ Nietzsche F., *La voluntad de poder*, n. 796.

¹³⁵ *Ibid.* n. 796.

¹³⁶ *Ibid.*

voluntad de poder que organiza toda su vida es la de escribir, y en torno a ella se estructuran todas las experiencias vitales y en ella adquieren su sentido y alcance.

La voluntad de poder no es una fuerza externa, un acopio de deseos, fines u objetivos; sino una ordenación inmanente en torno a un proyecto vital. Los grandes creadores serán aquellos individuos que tienen una gran voluntad de poder.

Nietzsche coloca la ambición de poder en lugar de la felicidad como objetivo fundamental del hombre. El hombre desea siempre más poder. El goce acompaña al aumento de poder, pero no mueve al hombre. La voluntad de acumular fuerzas es esencial para la vida en lo personal y en lo social.

Poder, en este contexto, significa una pulsión humana general que mueve al médico a ser mejor en su profesión, al filósofo a pensar cada vez más profundamente, al músico a ser un virtuoso, etc. El individuo que tiene voluntad de poder busca alcanzar todos los hitos de su proyecto de vida por ambicioso que sea. La voluntad de poder se estructura en el egoísmo creador. Y esto no tiene nada que ver con fascismos o ambiciones políticas.

Nietzsche sustituye el principio de causalidad, que a su juicio no tiene ninguna capacidad explicativa por la voluntad de poder. Si un hecho se realiza de una manera determinada, no significa que exista una ley que regule su producción, sino que es más bien un resultado de una acumulación de fuerzas.

“Considera que el hombre no busca conservarse simplemente, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte”.¹³⁷

A todo aumento de poder sigue el placer, a toda disminución de poder, sigue el displacer. Se pregunta Nietzsche si esto haría considerar el placer y el

¹³⁷ *Ibid.*

displacer como fundamentales y se responde que no. La voluntad de poder admite los contrastes, el placer y el displacer son estados derivados.

La causa del placer no es la satisfacción de la voluntad sino precisamente su insatisfacción, pues la voluntad no está satisfecha sino que desea siempre avanzar, quiere afrontar retos, vencer resistencias.

Placer y dolor no son opuestos, simplemente son distintos. El placer es la sensación de aumento de poder, en tanto que el dolor no existe objetivamente para Nietzsche; es el temor de las consecuencias nocivas de determinados hechos, por ejemplo una huida.

“El dolor es una enfermedad de los centros nerviosos del cerebro; el placer, por el contrario, no es ninguna enfermedad”.¹³⁸

El dolor no es causa sino más bien una reacción asociada a determinados hechos. Es un trauma cerebral causado por la consideración de las consecuencias de un hecho, pero no algo relacionado con el daño físico. El dolor local es un mero signo de la alarma cerebral, pero no deriva del hecho aisladamente considerado.

El hombre no busca el placer, no evita el displacer. El placer no es causa, es algo secundario, derivado. Placer y displacer son sentimientos fugaces, que carecen de sustantividad; lo que el hombre busca es el aumento de poder. Es más, la victoria necesita el displacer, debe vencer la resistencia, superar los obstáculos. La felicidad es la ambición del instinto de rebaño.

La voluntad de poder es una característica de todo lo vivo. Nietzsche tiene la ambición de pensar en un motor único de la vida (tanto para las manifestaciones más elementales hasta las más avanzadas). No se contenta con dar al hombre la ambición de dominar, de acumular fuerzas en todas las

¹³⁸ *Ibid.*

proyecciones de la vida: en la vida cotidiana, en el trabajo intelectual, etc. Para Nietzsche los animales y las plantas tienen una sola ambición: dominar.

III. 2.- EL SUPERHOMBRE.

Cuando Zarathustra, el portavoz de Nietzsche, decide abandonar su aislamiento para dirigirse al pueblo, su discurso busca provocar en la gente el sobresalto de voluntad que, más allá del nihilismo, le permitirá alcanzar al superhombre. Tal discurso ilustra bien esta educación de la voluntad de poder afirmativa, donde Nietzsche espera que se forjen las armas del “nihilismo creativo”. Zarathustra busca despertar la vocación creadora, picando, en su auditorio, el orgullo del desprecio. El desprecio ¿no es el estimulante más eficaz de la creatividad, puesto que obliga a superarse a sí mismo por temor de parecerse a lo que es vergonzoso y mediocre? o, enseña Zarathustra, “lo que hay más despreciable en el mundo” es “el último hombre” deformado, envilecido y avasallado, quien, frente a la catástrofe de la muerte de Dios, escoge sumirse en el pantano del “bienestar”; en breve, el hombre que se cree “listo” porque prefiere gozar mezquinamente más que combatir como héroe:

“La tierra se ha vuelto pequeña, y sobre ella se mueve a saltitos el último hombre que todo lo empequeñece. Su especie es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que vive más tiempo”.¹³⁹

Se adivina la receta de esta felicidad: la eliminación, ingeniosamente programada, de todo lo que, en la realidad, es fuente de conflictos, de luchas, de tensión; por lo tanto de superación. Se trata de reducir la existencia humana a una somnolencia gozosa e interrumpida, a una irresponsabilidad divertida.

¹³⁹ Nietzsche F., *Así habló Zarathustra*.

Se reconoce el ideal de la moderna "sociedad de consumo", versión técnica y publicitaria del nihilismo pasivo.

Zaratustra percibe consternado, que el pueblo, lejos de despreciar el nihilismo hedonista del último Hombre, lo reclama a grandes gritos y no tiene más que indiferencia para el proyecto del Superhombre. Sutil testimonio de la perspicacia de Nietzsche nos advierte por medio de esta fábula, que la tarea de vencer al nihilismo será no solamente ignorada, sino abiertamente sabotada por la modernidad, cuyo principio es la santificación del bienestar de la masa, la idolatría del *stablishmen*.

Se exige que el hombre se castre los instintos gracias a los cuales puede aborrecer, dañar, encolerizarse, exigir venganza. Esta concepción contra la naturaleza corresponde entonces a la idea dualista de un ser todo bueno o todo malo (Dios, el Espíritu, el Hombre), que totaliza en el caso primero, todas las fuerzas, las intenciones y los estados Positivos; en el caso segundo, todas las fuerzas, las intenciones, los estados negativos.¹⁴⁰

Nietzsche señala insistentemente una oposición entre el hombre y el superhombre que no es comprensible como una diferencia de grado entre ambos. La oposición entre el animal de rebaño, vulgar, reactivo y pasivo, y el superhombre, noble activo y agresivo supone una oposición radical e insuperable, de modo que -el último hombre- representa la perfección del tipo gregario y el superhombre representa la perfección del tipo noble. Es decir, Nietzsche distingue dos tipos irreductibles entre sí. El superhombre no reabsorbe ni acaba nunca con el último hombre, sino que coexiste con él, aunque ignorándolo.¹⁴¹

¹⁴⁰ Cfr. Nietzsche F., *La voluntad de poder*.

¹⁴¹ Cfr. Nietzsche F., *El anticristo*.

El super en la expresión superhombre contiene una negación y significa salir e ir más allá, por sobre el hombre habido hasta el momento. El no de esta negación es incondicionado, en la medida en que viene del sí de la voluntad de poder y afecta absolutamente la interpretación del mundo platónico y cristiano, en todas sus variantes y manifestaciones. La afirmación que niega decide, pensando de modo metafísico, que la historia de la humanidad se convierta en una nueva historia. El concepto general, aunque no exhaustivo, de superhombre alude ante todo a esta esencia nihilístico-histórica de la humanidad que se piensa a sí misma de modo nuevo, es decir, de la humanidad que se quiere a sí misma. Por eso, el anunciador de la doctrina del superhombre lleva el nombre de Zaratustra.

“Tenía que concederle el honor a Zaratustra a un persa: los persas fueron los primeros en pensar la historia en su totalidad, en su conjunto”.¹⁴²

En su Prólogo, que anticipa todo lo que ha de decir, Zaratustra dice:

“¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡Sea el superhombre el sentido de la tierra!”¹⁴³

El superhombre es la negación incondicionada, recogida expresamente en una voluntad, de la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento. En el interior de la metafísica, el hombre es experimentado como el animal racional. El origen “metafísico” de esta determinación esencial del hombre que sustenta toda la historia occidental no ha sido hasta ahora comprendido, no ha sido puesto a decisión del pensar. Esto quiere decir: el pensar no ha surgido aún de la escisión entre la pregunta metafísica por el ser, la pregunta por el ser del

¹⁴² Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

¹⁴³ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

ente, y aquella pregunta que pregunta de un modo más inicial, que interroga por la verdad del ser y con ello por la referencia esencial del ser a la esencia del hombre. La metafísica misma impide preguntar por esa referencia esencial. El superhombre niega la esencia que ha tenido el hombre hasta el momento, pero la niega de modo nihilista. Su negación afecta a la caracterización que se ha hecho hasta el momento del hombre, a la razón. La esencia metafísica de ésta consiste en que el ente en su totalidad se proyecta y se interpreta en cuanto tal tomando como hilo conductor el pensar representante.

Pero la negación nihilista de la razón no descarta el pensar sino que lo recupera al servicio de la animalidad. Sólo que también la animalidad está igualmente y ya de antemano invertida. No es considerada ya como la mera sensibilidad y como lo inferior en el hombre. La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente, es decir, el cuerpo pleno de impulsos que provienen de él mismo y que todo lo sobrepuja. Esta expresión nombra la característica unidad de la formación de dominio de todas las pulsiones, los impulsos, las pasiones que quieren la vida misma. En cuanto la animalidad vive como vida corpórea, es en el modo de la voluntad de poder.

En la medida en que ésta constituye el carácter fundamental de todo ente, sólo la animalidad determina al hombre como siendo verdaderamente. La razón sólo es viviente en cuanto vive corporalmente. Todas las facultades del hombre están predeterminadas metafísicamente como modos en que el poder dispone sobre su propio ejercicio.

“Pero el que está despierto, el que sabe, dice: soy totalmente cuerpo, y nada más; y alma es sólo una palabra para algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Un instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que tú

llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón”.¹⁴⁴

Lo que había sido hasta entonces la caracterización metafísica esencial del hombre, la racionalidad, se traslada a la animalidad en el sentido de la voluntad de poder que vive corporalmente.

Pero la metafísica occidental no determina al hombre sólo en general ni en todas las épocas en el mismo sentido como ser racional. Es el comienzo metafísico de la época moderna el que abre la historia del desarrollo de ese papel en el que la razón conquista su pleno rango metafísico. Sólo respecto de este rango puede medirse lo que acontece con este retrotraer la razón a la animalidad, a su vez invertida. Sólo el rango de la razón, desplegado hasta lo incondicionado en la forma de la metafísica moderna, desvela el origen metafísico de la esencia del superhombre.

El comienzo metafísico de la época moderna es una transformación de la esencia de la verdad cuyo fundamento queda oculto. La verdad se vuelve certeza. Para ésta todo radica exclusivamente en el aseguramiento del ente representado que se lleva a cabo en el representar mismo. A una con la transformación de la esencia de la verdad se desplaza la estructura esencial del representar. Hasta entonces, Y desde el comienzo de la metafísica, el representar es aquel percibir que, en todas partes, no recibe simplemente al ente de modo pasivo sino que, por el contrario, dirigiendo la vista de manera activa, deja que se dé lo presente en cuanto tal en su aspecto.

El aparecer a sí incondicionado y completo en la luz que ella misma es constituye la esencia de la libertad de la razón absoluta. Aunque la razón es voluntad, aquí, sin embargo, la razón en cuanto representar (idea) decide acerca de la entidad del ente. El representar distingue a lo representado frente

¹⁴⁴ *Ibid.*

y para lo que representa. El representar es por esencia este distinguir y escindir.

Sólo cuando de este modo la razón se ha desplegado metafísicamente como la subjetividad incondicionada y por lo tanto como el ser del ente, la inversión de la anterior preeminencia de la razón en preeminencia de la animalidad puede convertirse ella misma en incondicionada, es decir, en nihilista. La negación nihilista de la preeminencia metafísica, determinante del ser, de la razón incondicionada, no su eliminación total, es la afirmación del papel incondicionado del cuerpo como puesto de mando de toda interpretación del mundo. Cuerpo es el nombre de esa forma de la voluntad de poder en la que ésta, por estar siempre en situación, es inmediatamente accesible para el hombre en cuanto sujeto eminente. Por eso, Nietzsche dice:

“Esencial: partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor”.¹⁴⁵

Pero si el cuerpo se convierte en hilo conductor de la interpretación del mundo, esto no quiere decir que lo biológico y lo vital esté transpuesto a la totalidad del ente y ésta misma sea pensada de modo vital, sino que significa: el ámbito particular de lo vital es concebido metafísicamente como voluntad de poder. La voluntad de poder no es nada vital ni nada espiritual, sino que lo vital (lo viviente) y lo espiritual, en cuanto entes, están determinados por el ser en el sentido de la voluntad de poder. La voluntad de poder subordina a la razón, en el sentido del representar, poniéndola a su servicio como pensar calculador (como poner valores). La voluntad racional, hasta el momento al servicio del representar, transforma su esencia en voluntad que, en cuanto ser del ente, se ordena a sí misma.

Sólo en la inversión nihilista de la preeminencia del representar en preeminencia de la voluntad como voluntad de poder, la voluntad alcanza el

¹⁴⁵ Cfr. Nietzsche F., *La voluntad de poder*, n 532,489, 659.

dominio incondicionado en la esencia de la subjetividad. La voluntad ya no es sólo autolegislación para la razón que representa y que, sólo en cuanto representa, también actúa. La voluntad es ahora la pura autolegislación de sí misma: la orden de llegar a su esencia, es decir, la orden de ordenar, el puro ejercicio de poder del poder.

Por medio de la inversión nihilista, no sólo se gira la subjetividad invertida del representar en la subjetividad del querer, sino que, mediante la preeminencia esencial de la voluntad, se ataca y transforma incluso la esencia que poseía hasta entonces la incondicionalidad. La incondicionalidad del representar está siempre condicionada aún por aquello que se le remite. La incondicionalidad de la voluntad, en cambio, da además poder para que lo remisible se vuelva tal. Sólo en este inversor dar poder de la voluntad la esencia de la subjetividad incondicionada alcanza su acabamiento. Esto no significa que alcance una perfección que tuviera que medirse aún respecto de una medida existente en sí. Acabamiento quiere decir aquí que la posibilidad más extrema de la esencia de la subjetividad, refrenada hasta el momento, se convierte en centro esencial. La voluntad de poder es, por lo tanto, la subjetividad incondicionada y, puesto que está invertida, también la subjetividad que sólo entonces ha llegado a su acabamiento y que en virtud de este acabamiento agota al mismo tiempo la esencia de la incondicionalidad.

Pero la subjetividad acabada impide un exterior a sí misma. Nada que no esté en el círculo de poder de la subjetividad acabada puede reivindicar el ser. Lo suprasensible y el ámbito de un Dios suprasensible se han derrumbado. Ahora el hombre, puesto que sólo él está en medio del ente en cuanto tal en su totalidad como voluntad que representa y pone valores, tiene que ofrecer a la subjetividad acabada el lugar para su esencia pura. Por eso la voluntad de poder, en cuanto subjetividad acabada, sólo puede poner su esencia en el

sujeto como el hombre que es y, más precisamente, aquel que ha ido más allá del hombre que existía hasta el momento. De este modo, puesta en su punto más alto, la voluntad de poder, en cuanto subjetividad acabada, es el supremo y único sujeto, es decir el superhombre. Éste no sólo va, de modo nihilista, más allá de la esencia del hombre habida hasta el momento sino que, al mismo tiempo, en cuanto inversión de esta esencia, sale más allá de sí mismo hacia su incondicionalidad, y esto quiere decir, a la vez, entra en el todo del ente, en el eterno retorno de lo mismo. La nueva humanidad en medio del ente, que en su totalidad carece de meta y en cuanto tal es voluntad de poder, si se quiere a sí misma y quiere, a su modo, una meta, tiene que querer necesariamente el superhombre:

“¡No la humanidad, sino el superhombre es la meta!”¹⁴⁶

El superhombre no es un ideal suprasensible; tampoco es una persona que surgirá en algún momento y aparecerá en algún lugar. En cuanto sujeto supremo de la subjetividad acabada es el puro ejercicio de poder de la voluntad de poder. El pensamiento del superhombre no surge, por lo tanto, de una arrogancia de Nietzsche. Si se quiere pensar el origen de este pensamiento desde el pensador, entonces se halla en la íntima resolución con la que Nietzsche se somete a la necesidad esencial de la subjetividad acabada, es decir, de la última verdad metafísica sobre el ente en cuanto tal. El superhombre vive en cuanto la nueva humanidad quiere el ser del ente como voluntad de poder. Quiere este ser porque ella misma es querida por este ser, es decir, en cuanto humanidad, es entregada incondicionadamente a sí misma. Así Zaratustra, que muestra al superhombre, cierra la primera parte de su enseñanza con las palabras:

¹⁴⁶ *Ibid.* n. 1001.

“Muertos están todos los dioses: ahora nosotros queremos que viva el superhombre”; ¡que ésta sea una vez, en el gran mediodía, nuestra voluntad última!”¹⁴⁷

En el momento de la claridad más luminosa, cuando el ente en su totalidad se muestra como eterno retorno de lo mismo, la voluntad tiene que querer al superhombre; pues sólo con la vista puesta en el superhombre puede soportarse el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. La voluntad que aquí quiere no es un desear y un apetecer, sino la voluntad de poder. Los nosotros, que allí quieren son aquellos que han experimentado el carácter fundamental del ente como voluntad de poder y saben que ésta, en su grado más alto, quiere su propia esencia y es así la consonancia con el ente en su totalidad.

Sólo ahora resulta clara la exigencia del prólogo de Zaratustra:

“¡Que vuestra voluntad diga: sea el superhombre el sentido de la tierra!”¹⁴⁸

El ser dicho en este sea tiene el carácter de una orden y, puesto que la orden es por esencia voluntad de poder, es él mismo del tipo de la voluntad de poder. “Que vuestra voluntad diga” quiere decir ante todo: que vuestra voluntad sea voluntad de poder. Pero ésta, en cuanto principio de la nueva posición de valores, es el fundamento de que el ente ya no sea el más allá suprasensible sino la tierra de aquí, como objeto de la lucha por el dominio terrestre, y de que el superhombre se vuelva el sentido y la meta de tal ente. Meta no alude ya al fin existente en sí sino que quiere decir lo mismo que valor. El valor es la condición condicionada por la propia voluntad de poder para ella misma. La condición suprema de la subjetividad es ese sujeto en el que ella misma pone

¹⁴⁷ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

¹⁴⁸ *Ibid.*

su voluntad incondicionada. Esta voluntad dice y pone lo que sea el ente en su totalidad. De la ley de esta voluntad toma Nietzsche estas palabras:

“Toda la belleza y todo lo sublime que le hemos prestado a las cosas reales e imaginadas quiero reivindicarlos como propiedad y producto del hombre: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: ¡ay por la real generosidad con la que ha obsequiado a las cosas para empobrecerse y sentirse miserable! Este era hasta ahora su mayor desprendimiento, que admiraba y adoraba y sabía ocultarse que era él el que había creado eso que admiraba”.¹⁴⁹

“No más voluntad de conservación, sino de poder; no más el grito humilde “todo es sólo subjetivo”, sino “¡es también obra nuestra!, ¡estemos orgullosos de ello!””¹⁵⁰

Es cierto que todo es subjetivo, pero en el sentido de la subjetividad, acabada de la voluntad de poder, que da poder al ente para ser tal.

““Humanizar” el mundo, es decir, sentirnos en él cada vez más como señores”.¹⁵¹

No obstante, el hombre no se vuelve señor mediante cualquier violencia que ejerza sobre las cosas siguiendo opiniones y deseos casuales. Convertirse en señor quiere decir, ante todo, someterse a sí mismo a la orden que da poder a la esencia del poder. Las pulsiones sólo encuentran su esencia, de la especie de la voluntad de poder, como grandes pasiones, es decir como pasiones colmadas en su esencia por el puro poder.

“Éstas se arriesgan ellas mismas, y son ellas mismas juez, vengador y víctima”.¹⁵²

¹⁴⁹ Nietzsche F., *La voluntad de poder*.

¹⁵⁰ *Ibid.* n. 1059.

¹⁵¹ *Ibid.* n. 614.

Los pequeños gozos se mantienen extraños a las grandes pasiones. Lo que decide no son los meros sentidos, sino el carácter del poder en el que están integrados:

“La fuerza y el poder de los sentidos, eso es lo más esencial en un hombre logrado y completo: el espléndido “animal” tiene que estar previamente dado, ¡qué importaría si no toda “humanización”!”¹⁵³

Si la animalidad del hombre es reconducida a la voluntad de poder como su esencia, el hombre se convierte por fin en el animal fijado. Fijar significa aquí: establecer y delimitar la esencia y, de ese modo, hacerla a la vez consistente, hacer que se detenga en un estar, en el sentido del incondicionado estar por sí del sujeto que representa. Por el contrario, el hombre que ha existido hasta el momento, que busca su distinción exclusivamente en la razón, es el animal aún no fijado. Humanización, por lo tanto, pensada de modo nihilista, quiere decir hacer que en primer lugar el hombre se vuelva hombre mediante la inversión de la preeminencia de la razón en preeminencia del cuerpo. Entonces, y al mismo tiempo, quiere decir: la interpretación del ente en cuanto tal en su totalidad de acuerdo con este hombre inverso. Por eso Nietzsche puede decir:

““Humanización” es una palabra llena de prejuicios y en mis oídos suena de modo casi inverso a como suena en los vuestros”.¹⁵⁴

Lo inverso de la humanización, o sea la humanización por medio del superhombre, es la deshumanización. Ésta libera al ente de las posiciones de valor del hombre que ha existido hasta el momento. Mediante esta deshumanización el ente se muestra desnudo, como el ejercicio del poder y la lucha de las formaciones de dominio de la voluntad de poder, es decir, del

¹⁵² Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*.

¹⁵³ Nietzsche F., *La voluntad de poder*. n. 1045.

¹⁵⁴ Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

caos. Así, el ente es, puramente desde la esencia de su ser: naturaleza. Por eso, en un primer proyecto de la doctrina del eterno retorno de lo mismo, se dice:

“Chaos sive natura: “De la deshumanización de la naturaleza””.¹⁵⁵

La fijación metafísica del hombre como animal significa la afirmación nihilista del superhombre. Sólo donde el ente en cuanto tal es voluntad de poder y el ente en su totalidad eterno retorno de lo mismo, puede llevarse a cabo la inversión nihilista del hombre existente hasta el momento en superhombre y tiene que ser el superhombre como sujeto supremo de sí mismo erigido para sí por la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder.

El superhombre no significa un burdo aumento de la arbitrariedad de los hechos de violencia usuales, según el modo del hombre existente hasta el momento. A diferencia de toda mera exageración del hombre actual hasta la desmesura, el paso al superhombre transforma esencialmente al hombre que ha existido hasta el momento en su inverso. Éste tampoco presenta simplemente un nuevo tipo de hombre. Antes bien, el hombre inverso de modo nihilista es por vez primera el hombre como tipo.

“Se trata del tipo: la humanidad es meramente el material experimental, el enorme excedente de lo fallido: un campo de ruinas”.¹⁵⁶

La incondicionalidad acabada de la voluntad de poder exige ella misma como condición para su propia esencia que la humanidad conforme a tal subjetividad se quiera a sí misma y sólo pueda quererse a sí misma en cuanto se da, a sabiendas y voluntariamente, la forma del hombre nihilistamente inverso.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Nietzsche F., *La voluntad de poder*, n. 713.

Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder para el dominio sobre la tierra. Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son puestos y llevados a efecto por medio de una completa maquinización de las cosas y por medio de la selección del hombre. Nietzsche reconoce el carácter metafísico de la máquina y expresa ese conocimiento en un aforismo de la obra *El caminante y su sombra*:

“La máquina como maestra. La máquina enseña por sí misma el engranaje de masas humanas en acciones en las que cada uno tiene que hacer una sola cosa: proporciona el modelo de la organización de partidos y del modo de hacer la guerra. No enseña, por el contrario, la soberanía individual: de muchos hace una máquina y de cada individuo un instrumento para un fin. Su efecto general es: enseñar la utilidad de la centralización”.¹⁵⁷

La maquinización hace posible un dominio del ente que ahorra fuerzas, es decir, que al mismo tiempo las almacena, un dominio que resulta en todo momento abarcable en todas direcciones. A su ámbito esencial pertenecen también las ciencias. Éstas no sólo mantienen su valor; ni tampoco adquieren simplemente un nuevo valor. Más bien son ahora, por vez primera, ellas mismas un valor. En cuanto investigación dirigible y de carácter empresarial de todo el ente, lo fijan y, mediante sus fijaciones, condicionan el aseguramiento de la existencia consistente de la voluntad de poder. El adiestramiento de los hombres no es, sin embargo, domesticación, en el sentido de refrenar y paralizar la sensibilidad, sino que la disciplina consiste en almacenar y purificar las fuerzas en la univocidad del automatismo

¹⁵⁷ Nietzsche F., *El caminante y su sombra*.

estrictamente dominable de todo actuar. Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad, es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución de un adiestramiento racial, es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la noción de raza que se sabe como tal. Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biológico sino metafísico.

La esencia metafísica, correspondiente a la voluntad de poder, de toda institución maquinal de las cosas y de todo adiestramiento racial del hombre radica, por lo tanto, en la simplificación de todo ente que parte de la simplicidad originaria de la esencia del poder. La voluntad de poder se quiere sólo a sí misma desde la altura única de esa voluntad una. No se pierde en la multiplicidad de lo inabarcable. Sólo conoce lo poco que está en relación con las condiciones decisivas de su acrecentamiento y su aseguramiento. Lo poco no es aquí lo mínimo y lo carente sino la riqueza de la suprema posibilidad de ordenar que, desde sus decisiones más simples, esta más ampliamente abierta a las posibilidades del todo.

III.3.- CONCLUSIONES.

En la sociedad del nihilismo concluido, si uno no se vuelve superhombre, tiene el riesgo de desaparecer, de ya no “ser”. O se regresa a las pertenencias míticas y naturales, que sin embargo pueden ser revitalizadas sólo con gestos autoritarios, o se deja de ser “alguien”. Pero superhombre (es la verdad del texto de Nietzsche), es sólo uno que, en la Babel de las interpretaciones, es

capaz de construirse la suya, asumiendo el riesgo y la responsabilidad. ¿Lo hace sin ninguna atención a los otros, como si su interpretación pudiera y tuviera que ser vivida como la verdad “verdadera”? Esto significaría olvidar que precisamente también la mía es siempre (¿sólo?) una interpretación. El verdadero superhombre, escribe Nietzsche en sus apuntes póstumos, es el que no cree en la fuerza, sino que practica una moderación fundamentada en la capacidad de ser irónico incluso consigo mismo.

El pensamiento del superhombre no significa en primera instancia el advenimiento de éste sino que significa la desaparición de algo que se había llamado el hombre. El hombre desaparece, él es quien tiene por esencia la desaparición. En forma que sólo subsiste en la medida en que puede decirse que él no ha comenzado todavía.

La humanidad no tiene todavía un fin. Pero si la humanidad sufre la carencia de un fin, ¿no será porque todavía no hay humanidad? Apenas ingresa en su comienzo cuando ya ingresa a su fin, cuando él ya comienza a acabar. El hombre es siempre el hombre del ocaso, ocaso que no es degeneración, sino por el contrario, el sello que se puede amar en él, que une, en la separación y la distancia, la verdad “humana” con la posibilidad de perecer. El hombre de último rango es el hombre de la permanencia, de la subsistencia, aquel que no quiere ser el último hombre.

El hombre desaparece. Es una afirmación. Pero esa afirmación se desdobra inmediatamente en pregunta. ¿El hombre desaparece? ¿Y lo que en él desaparece, la desaparición que él lleva consigo y que lo lleva, libera el saber, libera el lenguaje de las firmas, de las estructuras o de las finalidades que definen el espacio de nuestra cultura? En Nietzsche la respuesta se precipita con una decisión casi terrible, y también sin embargo se retiene, permanece en suspenso. Esto se traduce de muchas maneras y, en primer lugar, por una

ambigüedad filosófica de expresión. Cuando, por ejemplo, él dice: “el hombre es algo que debe ser rebasado”; el hombre debe estar más allá del hombre; o, en una forma más sorprendente, Zaratustra mismo debe rebasarse, o inclusive, habla del nihilismo vencido por el nihilismo, de lo ideal arruinado por lo ideal, cuando él hace esas afirmaciones, es casi inevitable que esa exigencia de rebasamiento, ese uso de la contradicción y de la negación para una afirmación que mantiene lo que suprime al desarrollarlo, nos vuelva a situar en el horizonte del discurso dialéctico. De ahí tendría que concluirse que Nietzsche, lejos de rebajar al hombre, lo exalta todavía más dándole por tarea su realización verdadera: el superhombre es entonces sólo un modo de ser del hombre, liberado de sí mismo en miras a sí mismo por el recurso al mayor de los deseos.

CONCLUSIONES.

Con el análisis de los tres capítulos anteriores se puede mostrar que hay en Nietzsche al menos tres perspectivas de filosofía:

1)- La filosofía como diagnóstico de la época, visión que sobrevuela la historia presente; a ésta se hace mención en un fragmento póstumo que encontramos en el Prólogo a *La voluntad de poder*:

“El que aquí os dirige la palabra no ha hecho hasta ahora otra cosa que reflexionar: como un filósofo y solitario por instinto, que encuentra su provecho en apartarse, en alejarse, en el aplazamiento y en el retraso; como un espíritu temerario y tentador, que ya se ha extraviado una vez en cada laberinto del futuro; como un espíritu de pájaro profeta que mira hacia atrás cuando relata lo que ha de venir”.¹⁵⁸

2)- La filosofía como actividad desenmascaradora de ficciones en que ha consistido la metafísica occidental. Nietzsche utiliza para su crítica la imagen del “filósofo topo”, que en evidente aunque casi inadvertida inversión de la caverna platónica de *La república*- aparece en el Prólogo de *Aurora*:

“1. En este libro uno ve en acción a un ‘ser subterráneo’, a alguien que taladra, cava, socava. Si uno tiene ojos para ese trabajo en las profundidades, ve cómo él avanza lentamente, con circunspección, y con una dulce inflexibilidad, sin que se noten demasiado las miserias que trae aparejadas una larga privación de luz y aire [...] Por cierto que volveré: no le preguntáis qué quiere allí abajo [...] Uno olvida totalmente el callar cuando, como él, se ha estado totalmente solo y

¹⁵⁸ Nietzsche F., *La voluntad de poder*.

se ha sido un topo [...]. 2. En efecto, mis pacientes amigos, quiero decir aquí, en este Prefacio tardío, lo que me propuse allá abajo [...] No creáis que pretendo embarcaros en el mismo riesgo ¡Ni siquiera en la misma soledad! Pues el que transita por estos singulares caminos no encuentra a nadie [...] Nadie viene en su ayuda [...] ni siquiera sus propios amigos pueden descubrir dónde está, hacia dónde va [...] Entonces emprendí algo que no debería ser cosa de todo el mundo: bajé a las profundidades, hice un agujero en el fondo, comencé a examinar y minar una antigua confianza sobre la cual nosotros, filósofos, debimos construir desde hace un par de milenios como sobre el fundamento más seguro, aun cuando todos los edificios se hayan desplomado hasta ahora”.¹⁵⁹

3)- La filosofía como preparación para la vida y como esfuerzo por devolver su valor al mundo sensible. Nietzsche la ilustra con la imagen del “filósofo artista”, porque el artista es el tipo humano que a lo largo de la historia ha amado las cosas de este mundo y ha propiciado una espiritualización y un despliegue cada vez más rico de los sentidos. Esto lo podemos ver en un póstumo del verano de 1885 que dice así:

“En lo fundamental doy más razón a los artistas que a todos los filósofos que han existido hasta ahora: los artistas no han perdido la pista en que transcurre la vida, han amado las cosas de “este mundo”, han amado los sentidos. Tratar de desvalorizar los sentidos me parece una incomprensión o una enfermedad o un tratamiento curativo, cuando no una hipocresía o un autoengaño. Yo deseo para mí mismo, y para todos los que viven, o deberían vivir, sin las angustias de una conciencia puritana, una espiritualización y un

¹⁵⁹ Nietzsche F., *Aurora*.

despliegue cada vez más rico de sus sentidos. Queremos agradecer a los sentidos por su finura, su plenitud, su fuerza, y les ofrecemos, en cambio, lo mejor que tenemos de espíritu. ¡Qué nos importan las calumnias sacerdotales y metafísicas de los sentidos! Ya no necesitamos más esta calumnia. Señal de que un hombre está bien constituido es que, como Goethe, se apegue con un gozo y una cordialidad cada vez mayores, a las “cosas de este mundo””.¹⁶⁰

En los dos primeros capítulos se desarrollaron las dos primeras perspectivas, en ellos se muestra como Nietzsche quiere acabar con los conceptos de moral, modernidad, razón, verdad, sujeto, yo, etc. Que a su juicio han llevado al hombre al estado de mediocridad en que se encuentra.

Nietzsche es un desenmascarador de ficciones, al vincular, de modo necesario, metafísica, sujeto, pensar-razón y lenguaje. Además, su temática está de rigurosa “moda”: correcta o incorrectamente entendida, figura frecuentemente como uno de los puntos sobre los que gira el debate en tomo a la modernidad--posmodernidad.

“Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el yo el que piensa. Tomo más bien al mismo yo como una construcción del pensar, construcción del mismo tipo que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘número’, por tanto sólo como ficción reguladora gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de ‘cognoscibilidad,’ en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esta creencia. El pensar es el que pone el yo,

¹⁶⁰ Nietzsche F., *Fragmentos póstumos*.

pero hasta el presente se creía, como el ‘pueblo’, que en el ‘yo pienso’ hay algo de inmediatamente conocido, y que este yo es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros comprendemos todas las otras relaciones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado; algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso”.¹⁶¹

¿Cuáles son los motivos que el filósofo tiene para separarse de los metafísicos? Sabemos que son muy variados y proclamados ya desde el mismo Origen de la tragedia, por más que ésta diga presentarse como una versión de la metafísica, como una “metafísica” de artista.

Pero entre esos varios motivos hay uno fundamental, el que está en la base misma de la discrepancia, con relación al cual todos los demás resultarían ser subsidiarios: La destrucción del yo del sujeto.

“Nos les concedo que sea el yo el que piensa”.¹⁶²

A nosotros, en el siglo XXI no nos toma de sorpresa esta causa de separación. Freud, nos acostumbró a desplazar el yo, en cuanto autoconciencia, del puesto de la iniciativa libre de actuar y pensar. Diferentes ciencias sociales nos han acostumbrado posteriormente a reconocer los condicionamientos que actúan sobre la aparentemente libre actividad de la conciencia. Pero cuando Nietzsche lo escribió, este texto tiene que haber sido bastante inactual. La afirmación significa nada menos que invertir la relación espontáneamente y normalmente establecida entre el yo y el pensar, el desplazar al yo de su puesto de sujeto en el sentido fuerte de la palabra, como fundamento del

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

pensar. Significaba, y sigue significando, romper la unidad de yo y de sujeto que se afianza y domina a lo largo de la Edad Moderna.

“Tomo más bien al yo como una construcción del pensar, del mismo tipo que materia, cosa, sustancia, individuo, objetivo, numero”.¹⁶³

Ahora se especifica el modo de la inversión de dicha relación. La relación entre yo y pensar es la que existe entre algo construido y su constructor, o, mejor dicho entre algo construido y un poder de construir.

La pregunta que surge de inmediato es: ¿qué es el pensar?, ¿en qué consiste su poder de construir? Nos hace ver que el pensar, en su raíz es una actividad constructora. Pasa a ser un, poder de construcción de entidades como materia, cosa, sustancia, individuo, número; además del yo, es decir, entidades que han figurado en primerísimo rango metafísico. ¿Cuál es el común denominador de tales entidades? Precisamente su carácter de entidades: designar algo uno y estable.

Se va aclarando más el carácter de la tal construcción del pensar. Tal construcción es una ficción, y en cuanto tal no le corresponde una realidad. Pero no es una ficción cualquiera, como podría ser algo fingido de mero carácter estético, como producto de una actividad metaforizadora. Que se ha liberado de la necesidad de dar seguridad a su amo. Es una ficción que regula, pone orden, que desconoce su carácter de ficción; es una ficción con cuya ayuda se introduce una cierta constancia en un mundo en devenir. Sabemos que Nietzsche nos dice que éste es el único, existente. No lo podemos conocer en cuanto tal, pero si atendemos de modo extraordinario a nuestra experiencia sensible, es decir, “siguiendo el hilo conductor del cuerpo”, de los sentidos que. Nos dan las indicaciones más claras acerca de lo que puede ser ese mundo, es posible afirmar que ese mundo del devenir tendría los caracteres

¹⁶³ *Ibid.*

opuestos al “mundo del ser” de la vieja metafísica. Es multiplicidad, cambio, contradicción, lucha. La fuerza misma de la vida se hace cargo de imaginar e introducir un orden tendiente a estabilizar lo mudable y a unificar lo múltiple. La expresión introducir apunta a una imposición hecha al devenir, a fin de establecer un orden. Ese orden ficticio es la condición de posibilidad de la cognoscibilidad. Sólo así se puede dar lo que se llama conocimiento, dentro de los lineamientos de una “teoría del conocimiento” meramente empírica:

No hay ni espíritu, ni razón, ni pensar, ni conciencia, ni alma ni voluntad, ni verdad. Todo esto son ficciones,. No se trata de sujeto y objeto sino de una determinada especie animal, que sólo prospera bajo una cierta precisión relativa, sobre todo regularidad de sus percepciones de modo de poder capitalizar experiencia.

El conocimiento trabaja como instrumento del poder. Por tanto, es claro que progresa con cada aumento del poder.

Sentido del conocimiento: aquí, como en el caso de lo ‘bueno’ o de lo ‘bello’, el concepto debe ser tomado de modo estrictamente y estrechamente antropocéntrico y biológico. La utilidad de la conservación, y no una necesidad teórica abstracta de no ser engañado está como motivo tras el desarrollo de los órganos del conocimiento.

Esto último nos lleva a preguntarnos por la relación entre pensar y conocer. Creo que en esto Nietzsche no es o no le interesó ser, suficientemente claro. Tanto el pensar, como el conocer y la razón, los ve como modos de esquematizar el devenir. Yo me atrevería a decir, que conocer y razón son especificaciones de un más básico “pensar”, que establece las condiciones de la cognoscibilidad. La tradicional función de la razón, en la que fincaba su dignidad, de llegar a lo uno e inmutable mediante conceptos cada vez más

generales tiene su raíz en el pensar. El conocimiento como aparato de simplificación y esquematización del devenir.

He ahí, pues, la función vital del pensamiento, el conocimiento y la razón. La razón constituida en ciencia, filosofía o metafísica es un modo muy posterior de un pensar espontáneamente ejercitado por necesidades de la vida misma, dice otro póstumo.

“El pensar no es para nosotros un medio de conocer sino de designar el devenir, de ordenarlo, de hacerlo manejable para nuestro uso: así pensamos hoy acerca del pensar: mañana quizá de manera diferente”.¹⁶⁴

Un punto central del pensamiento filosófico actual es la revisión del concepto de razón, de razón en su uso moderno. También en este aspecto el filósofo es insoslayable, por que:

¿No tiene acaso toda filosofía, que sacar a la luz los supuestos sobre los que descansa el movimiento de la razón? ¿Nuestra creencia en el yo, en una sustancia, como si fuera la única realidad, según la cual, en general, nosotros atribuimos realidad a las cosas? El antiquísimo realismo se muestra por fin a la luz: al mismo tiempo que toda la historia religiosa de la humanidad se reconoce como historia de las supersticiones en el alma. Aquí hay un límite: nuestro pensamiento mismo implica esa creencia (con su distinción sustancia-accidente, acción, actor etc.), Pero el hecho de que una creencia, por necesaria que sea para la conservación de seres nada tenga que hacer con la verdad, lo reconoce uno, por ejemplo, en que tenemos que creer en espacio tiempo y movimiento sin sentirnos obligados, aquí a atribuirles realidad absoluta.

Y aquí la vigencia actual del problema del lenguaje para la filosofía no debe impedirnos apreciar la significación de pionero de Nietzsche. Creo que

¹⁶⁴ *Ibid.*

Foucault fue uno de los primeros, en *Las palabras y cosas*, en reconocer que con Nietzsche el lenguaje entró directamente y por sí mismo en el campo de la filosofía como tema de una reflexión radical, con toda su densidad y su multiplicidad enigmática.

En la obra de Nietzsche se abre paso una radical modalidad de examen de la metafísica sobre el plano del lenguaje. Ya no se trata sólo de la adecuación de la palabra con la cosa designada, de una coacción semántica del lenguaje sobre el pensamiento, sino de una más profunda: de una coacción estructural, o gramatical.

Nietzsche define la creencia como el tomar algo por verdadero sin fundamentación. ¿En qué consiste esta creencia en la gramática a la que sería preciso renunciar? Consiste en proyectar, de un modo inconsciente e inadvertido, a la realidad misma las estructuras lingüísticas. Entiendo que no pretende que renunciemos a la estructura gramatical del lenguaje (sin la cual ya no es posible pensar) sino que renunciemos a creer que esa estructura corresponde tal cual a la estructura de la realidad. Entiéndase, de una realidad concebida, es decir, ya lingüísticamente articulada. Lo que nos incita Nietzsche es a tomarla como lo que es: como una estructura reguladora.

Nos incita, como se diría ahora, a renunciar a la creencia fuerte en la gramática.

“Que este yo es la causa del pensar y que por analogía nosotros comprendemos todas las otras relaciones causales”.¹⁶⁵

Aquí está funcionando un hábito gramatical: consiste en atribuir una acción a un agente, en cuanto causa de esa acción. Se trata de un hábito gramatical tan viejo como el lenguaje mismo. Ya Platón puso en evidencia esta estructura necesaria del lenguaje al señalar, en el *Sofista* [261c] que, a fin de que haya

¹⁶⁵ *Ibid.*

logos, enunciación con sentido, no basta con acumular nombres y por otra parte palabras que designen acciones sino que hay que combinar nombres y acciones de modo que a una acción le corresponda un agente. Tal atribución de un agente a una acción (en el caso de Descartes, de un yo al pensar) no es una comprobación de un hecho inmediatamente conocido sino un postulado de carácter lógico, metafísico. Lógico, porque es requerido por la estructura del pensar, lenguaje; metafísico, porque el nombre, el sustantivo, pone el sustrato de la acción, la sustancia.

Pero, además, esta primera atribución de una causa sirve de modelo analógico para comprender todas las otras relaciones de causa a efecto.

Así como el sujeto, imaginado como uno y estable, es el origen del concepto de sustancia y no a la inversa, la atribución, de carácter lógico, metafísico de un agente a una acción, es el modelo de la organización del mundo según el principio de causalidad. De modo que sustancia y causalidad proceden de “sentimiento” de sujeto, es decir, de la creencia en el yo uno y estable y agente.

En el concepto de verdad en Nietzsche, nos encontramos con la idea de verdad como error, o falsedad, útil para la vida. La pregunta que, entonces se nos impone es: ¿Por qué el perspectivista que es Nietzsche hace esta crítica despiadada a una creencia útil? ¿En nombre de qué la hace? ¿Por qué el pensar se empeña en destruir la validez de una creencia que él mismo, el pensar, ha engendrado obedeciendo a un impulso de la vida misma? Será que está en acción aquí el pensar que apoya una de las tendencias de la vida, la de incrementarse, y que, como tal arremete contra las formas endurecidas que él mismo una vez fingiera para sólo mantenerse y conservarse. ¿Es que será necesario mostrar el carácter ficticio y contingente de estas ficciones a fin de que la filosofía recupere el valor del mundo sensible y sirva de preparación

para la vida? Creo que buena parte del pensamiento filosófico actual respondería afirmativamente a esta última pregunta.

Este tipo de exámenes de Nietzsche son un paso obligado para quien quiera hacer filosofía en la actualidad.

Recuerdo en este sentido la indicación de Jaspers en su ya lejano libro sobre Nietzsche:

“Nietzsche fue una “excepción”; como tal llevó al máximo una de las posibilidades de ser hombre, sin contemplación de circunstancias ni consecuencias personales. Hoy debemos filosofar teniendo la vista puesta en la “excepción”. No para imitarla, sino para saber a qué extremos puede llegar un pensar que se encarna consigo mismo revisando “el movimiento de la razón”

Pienso que la gran tarea que queda después de Nietzsche, después del diagnóstico del nihilismo del filósofo, tras la crítica radical a la metafísica occidental, es ésta: lo que más debe inquietarnos es el cumplimiento del intento inconcluso del filósofo artista.

Por eso, todavía queda en pie para nosotros, el gran interrogante que nos deja la crítica radical, despiadada, pero ineludible de Nietzsche ¿en qué sentido tal pensar trasgresor contribuye al acrecentamiento de la vida?

El tercer capítulo es el más propositivo en éste Nietzsche nos llama la atención sobre la cuestión de la religión, entendida como el ámbito dirigido hacia un mundo lejano, como si la verdadera vida estuviera ausente, como si la eternidad perfecta platónica-cristiana fundara el ser de las cosas al desplazar nuestros propios instantes o como si su jerarquización ontológica no respondiera a un esquema dogmático.

Más realidad, más vida y menos Metafísica, más amor a lo que tenemos enfrente, eso es lo que nos dice Nietzsche que significa vivir.

Nietzsche, nos lanza al combate perpetuo que estimula la vida, la búsqueda por el bienestar del cuerpo, para ponernos a filosofar desde las experiencias del cuerpo mismas.

Vivir significa afirmar una vida que está dentro de los problemas que encontramos en el mundo y que no apela a la contemplación de un cielo lejano en el que se encuentran promesas transmundanas. Amar la vida es afirmarla, un sí perpetuo, que sabe del tiempo, que nunca llega tarde o temprano, la muerte será llamada después de que se afirme la vida y por ello podemos estar seguros de volver a vivir cada momento de nuestra vida (la afirmación del mito del eterno retorno de lo mismo).

La vida no puede ser aprehendida por un sistema de códigos, ni concretar una única forma de experimentar las cosas.

Con Nietzsche se comparte una experiencia de vida, desde la propia, de aquella que se resiste a la totalidad del sistema, a la linealidad de la deducción perfecta que en su perfección le es ajena el mundo que habitamos. Nietzsche nos ayuda a permanecer en el mundo.

Nietzsche hace un llamado a la vitalidad personal que encarna al cuerpo, afirmación de la vida que no es una simple pasividad que se sienta a esperar, que rinde culto ante lo que viene con un temor que le agobia y le desvela. Vida que combate a la pesadumbre del dolor, que se sabe un experimento porque no tiene un destino prefabricado bajo el cual sólo necesitaría pasar por todos los ingredientes que se le han destinado y cumplir con lo que supuestamente merece, afirma su contingencia constitutiva.

Cuando se habla del espíritu libre nietzscheano se habla de aquel que está dispuesto a afirmar lo inseguro. Hay que estar siempre a la altura del azar, ésa es la insignia de un espíritu libre. Pues aquel que afirma la seguridad y la necesidad está atrapado en esas mismas delimitaciones, si la vida que vivimos

a diario estuviera dispuesta para las determinaciones que la racionalidad y la ontología le intentan dar sería necesario únicamente salir de casa para saber todo lo que acontece hoy, mañana, etc.

Según Nietzsche está en Sócrates el haber perdido nuestro contacto con la vida, ya que él afirma la vida como digna de ser conocida, renunciando a la posibilidad de afirmar que sea digna de ser vivida ya que la vida es un experimento de inseguridades y no tiene a su espalda un sistema que se autoafirma como perfecto y que impone sus condiciones.

“Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Hay solo necesidades: no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda”.¹⁶⁶

“Mi pensamiento es que nos faltan las metas, y que esas metas no pueden ser sino individuos. Vemos que el individuo es sacrificado y reducido a instrumento en la marcha general de las cosas. Recorred las calles para ver si encontrais algo más que esclavos. ¿A dónde va toda esa gente? ¿Por qué?”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Nietzsche F., *La Gaya Ciencia*.

¹⁶⁷ Nietzsche F., *La Voluntad de Poder*.

BIBLIOGRAFÍA.

PRIMARIA.

- Nietzsche F., Aurora, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., Así habló Zaratustra, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., El anticristo, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., El viajero y su sombra, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., La Gaya Ciencia, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., El crepúsculo de los ídolos, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., Ecce Homo, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., Humano demasiado humano, trad. Eidestein Enrique, editorial Edicomunicación, Barcelona 2000.
- Nietzsche F., Más allá del bien y del mal, trad. Sánchez Pascual Andrés, editorial Alianza, Madrid 1972.
- Nietzsche F., El nacimiento de la tragedia, trad. Sánchez Pascual Andrés, editorial Alianza, Madrid 1973.
- Nietzsche F., La genealogía de la moral, trad. Sánchez Pascual Andrés, editorial Alianza, Madrid 1975.
- Nietzsche F., La voluntad de poder, trad. Mila Federico, editorial Losada, México 1997.

- Nietzsche F., Fragmentos póstumos: sabiduría para pasado mañana, trad. Sánchez Meca Diego, editorial Tecnos, Madrid 2002.

SECUNDARIA.

- Deleuze Gilles, ¿Qué es la filosofía?, trad. Kauf Thomas, editorial Anagrama, Barcelona 1993.
- Desiato Máximo, Nietzsche, crítico de la posmodernidad, editorial Cátedra UNESCO de Filosofía, Venezuela, 1998.
- Fink, Eugene, La filosofía de Nietzsche, editorial Anagrama, Barcelona 1990.
- Foucault Michel, Hermenéutica del sujeto, trad. Álvarez – Uria Fernando, editorial La Piqueta, Madrid 1987.
- Heidegger Martin, Nietzsche, trad. Vermaal Juan Luis, editorial Destino, Barcelona 2000.
- Rebol Olivier, Nietzsche, crítico de Kant, editorial Anthropos, Barcelona 1993.
- Sánchez Meca Diego, En torno al superhombre, editorial Anthropos, Barcelona 1989.