

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía

**Nihilismo: Una enfermedad de la cultura
occidental**

Tesina

para obtener el grado de Licenciatura en Filosofía
presenta:
Karla María Puga Pérez

Asesor: Dr. Silvio Mota Pinto
Lector: Dr. Jorge Issa

México DF a 16 de diciembre de 2005

AGRADECIMIENTOS

Agradezco principalmente a mis amigas: Alejandra y Lizet por las cuales permanezco viva. Ustedes han sido la familia que siempre quise y la más sincera. Gracias por todo el apoyo, la convivencia, las regañadas, las divertidas y toda aquellas experiencias que hicieron plena mi vida. Como todos, éste es un logro en el que todas tuvimos que ver. Las adoro.

A las mujeres que sostienen la familia: mi Madre y mi Tía Mary. Gracias por ser muestra viviente de superación, y darme un ejemplo fuerte a seguir, por toda la independencia que suponen y la fortaleza que me inculcan. Me siento muy orgullosa de ustedes.

A Rigo por estar en el momento justo con la palabra justa. Por despertarme de mi propio “sueño dogmático” y enseñarme que la mayor de las veces las cosas que duelen son las que más valen la pena. Ahhh y de hecho merece un agradecimiento especial, ya que el contenido de toda mi investigación se debe a pláticas étlicas que mantuve con éste personaje. Gracias por todo langostino, se te estima.

A mi hermoso novio Victor: Que más puedo decir.... Gracias por hacer cada día realidad lo que alguna vez soñé ser y con quien siempre quise estar. Por apoyarme, alentarme y muchas otras veces retarme a demostrar que aún puedo ser mejor. Gracias por ser mi maestro y compañero, por todo el amor y todas las peleas, por los días, por las noches... (y lo demás te lo digo personalmente porque hay muchos ojos lectores) Te amo!!

A la UAM Iztapalapa, donde pasé 4 maravillosos años de mi vida, y al Consejo Académico por apoyarnos económicamente para terminar esta investigación. Muy en especial al Dr. Max Fernández quien más que un profesor ha sido un verdadero amigo,

que conoce nuestras proezas, historia, personalidad, sueños etc. Quien hizo nuestra estancia en la universidad más placentera y cálida, con su característica nobleza y sentido del humor.

A mi asesor Silvio Pinto, por soportarnos y hacer de nuestros trabajos algo acabado y presentable. Y por hacer de las asesorías una experiencia humana, agradable e incluso humorística.

A todos mis amigos y compañeros de vida: Argelia, Claudia, Gandhi (Jorge), a la China (Lupita), a Julián por llevarme de la mano en una etapa muy problemática, a Daniel por ser mi amigo ignorándome, al Maligno (Carlos), a Pancho, a Jorge, a Randy, a Vicente, a Donovan, a los dos Marios, Juárez y el Gorila, hasta a Xochitl se le extraña. Los quiero mucho amigos gracias por todo.

A mis amigas de la infancia Gaby Acevedo y Flor, quienes han estado a mi lado la mayor parte de mi vida y aunque tomamos rumbos diferentes siempre han estado y estarán conmigo y en mi corazón las quiero mucho!!

Y muy en especial a todas aquellas personas que no creyeron en mí y me enseñaron todo lo que no quiero hacer en mi vida. Gracias por hacerme entender que lo que no haga por mí misma, no lo va a hacer nadie.

Karla Puga.

INTRODUCCIÓN

Antes de empezar este acercamiento al pensamiento nietzscheano es imperativo hacer una serie de puntualizaciones con respecto a su método. En primer lugar nos encontramos con un autor cuya formación no es filosófica sino filológica. La filología se encarga de la reconstrucción histórica de la vida por medio del lenguaje y por ende de textos literarios. En relación a este concepto en el *Diccionario de Filosofía*, Nicola Abbagnano adjunta una cita de Vico que nos da un panorama de la importancia de la relación de la filología con la filosofía: “La filosofía contempla la razón, de donde viene la ciencia de lo verdadero; la filología observa la autoridad del arbitrio humano y de ella resulta la conciencia de lo cierto”.¹ Es precisamente de esta manera como Nietzsche hace una crítica muy fuerte al pensamiento filosófico. Pero su manera de escribir es completamente asistemática, en ningún momento pretende develar un concepto o un argumento por el método de la filosofía con pretensiones de veracidad. Ni siquiera cree en la verdad como lo veremos más adelante. Su forma de escribir es aforística, cada fragmento, cada aforismo tiene un pensamiento con muchas vías de interpretación y con una enorme carga emocional que hace que el lector sienta sus palabras, se comprometa con él y deje a un lado la fría razón que todo rechaza, para dar cabida al mero sentimiento que a final de cuentas es el órgano con el cual percibimos la vida. Es por ello que Nietzsche es un autor que tiene muchos seguidores. Ese toque enigmático

¹ Abbagnano, 2004, p. 485

produce una fascinación de lectores de todas las ramas de estudio. Si bien, por un lado, Nietzsche es fácil de leer por su aproximación poética de la vida, por el lado filosófico es un gran reto entender su pensamiento, ya que a simple vista pareciera que sus obras carecen de orden y ese esfuerzo de interpretación que nos exige Nietzsche puede caer muchas veces en la manipulación de sus textos para apoyar tesis que son ajenas a su obra.

Lefebvre nos comenta a este respecto que:

Su aparente claridad resulta del reemplazo del lenguaje abstracto filosófico, por otro saturado de imágenes, símbolos y mitos, más propio de la creación literaria que de la filosofía. El lenguaje literario no ofrece dificultades en el sentido de que es accesible a la mayoría de los lectores. Pero como tiene un horizonte abierto, su contenido nunca está fijado definitivamente, sino que es algo viviente que admite diversas interpretaciones. Así paga su general comprensibilidad con una incontrolable polisemia. Lo cual, con todo pertenece a la esencia de los productos de la fantasía. La filosofía por su parte, frecuentemente, casi siempre en sus momentos culminantes, echa mano de esta clase de lenguaje, pero su uso le impide alcanzar la precisión del sentido que deben tener las palabras en el encadenamiento de conceptos que constituye todo razonamiento filosófico abriendo así la puerta de la fantasía de los intérpretes. (Lefebvre 2004, p. 8)

Leer a Nietzsche es como observar un lago, con una belleza natural indescriptible. Cuando uno observa un paisaje se tiene que observar el todo, la totalidad del horizonte que nuestros ojos nos permitan ver. Pero al tratar las partes que constituyen ese lago, al tratar de separar ese todo -que sólo como un todo tiene significado- se nos escurren los fragmentos entre los dedos. El agua que escurre entre nuestras manos, y aunque nunca aprehendimos el líquido, la sensación de ese pasaje en

nuestra piel nos da una lección de vida que nos forja una experiencia que dice sí a la vida.

Es por ello que hacer un estudio de la parte filosófica que se deja entre ver en los textos nietzscheanos es una empresa difícil. Cabe mencionar que todos los filósofos que digan algo acerca de Nietzsche corren el riesgo de violentar sus obras, interpretar y mal interpretar lo que dejó escrito. Sabiendo los riesgos con los que se enfrenta esta tesina, no me queda más que especificar que el propósito de mi trabajo es dar una vía de explicación de por qué y cómo Nietzsche configura su aportación filosófica, a la vez de tratar los puntos más relevantes con respecto a su propuesta de concepción de vida alternativa a la de la tradición clásica de la filosofía.

La tesina consta de tres capítulos donde se pretende representar aquel Nietzsche crítico de la cultura, quien encuentra enferma a la sociedad europea de su época. Por ello el primer capítulo se dedicará a explicar esa enfermedad a la cual Nietzsche nombra nihilismo y sus más hondas raíces en la metafísica platónica. En el segundo capítulo podemos observar los estragos que causa el nihilismo en la cultura, en la moral y en la historia. Por último en el tercer capítulo presento la propuesta positiva de Nietzsche; y aunque los textos en los que aparece esta propuesta resultan completamente anacrónicos, los presento de tal manera en que se deje ver con mayor claridad, “la cura” que Nietzsche presenta ante la enfermedad del nihilismo.

Por todo esto exhorto al lector a tomar ésta lectura como síntomas que nosotros mismos padecemos. No como doctrina, ni como una reproducción fiel de la realidad, de nuestra realidad. Sino como una vía de explicación alternativa a ese *sentimiento trágico*, que muchas veces nos embarga y nos hace pensar que algo no está bien; que hay más cosas que hacer; y como último pero no menos importante: que existe otra manera y

muchas más de vivir, de ver la vida, tal vez no racionalmente pero sí con mucho amor a uno mismo y con una extraordinaria fe en nuestras creaciones y perspectivas.

La importancia del tema que pretendo desarrollar, no se ha quedado en el pasado. No se trata de un tema que haya sido completamente delimitado con marcos espaciotemporales, y por tanto las conclusiones de la investigación no serán concretas y acabadas. Nietzsche resulta ser un profeta; su investigación le llevó a diagnosticar esta enfermedad en Europa, pero no contaba que un siglo después la enfermedad llegaría al grado de pandemia. Esta enfermedad la padecemos ahora, aquí, y en muchos otros lugares que no interesa especificar. Esta es la gran lección de vida de Nietzsche: a lo largo de su obra, rescata al individuo y rasga -aunque sea en una mínima parte- todas éstas estructuras sociales, religiosas, metafísicas, morales y científicas en las que inevitablemente nos encontramos inmersos. Ellas nos dictan cuál es nuestro lugar en el mundo, y nos reducen al papel de meros espectadores. Por medio de esta incisión el hombre es capaz de darse un respiro y darse la oportunidad de encontrar su lugar en el mundo. Y si ese lugar no le satisficiera, le da la oportunidad de transfigurar ese mundo, de adueñarse de él, de vivir en él con toda su felicidad y con toda su tragedia. El hombre ya no es más un espectador que mira cómo se reduce su mundo y él mismo a la nada. Ahora el hombre tiene el carácter de creador, de artista, de productor de perspectivas e historia.

CAPÍTULO I

LA ENFERMEDAD: EL NIHILISMO Y LA METAFÍSICA

Introducción:

Este capítulo consta de tres partes fundamentales. En el primer apartado recorro la historia del concepto de nihilismo antes de Nietzsche, para establecer cómo fue que nuestro autor conoció el concepto y las transformaciones que hizo con respecto a él. Una vez que se establece la enfermedad de la cultura Europea, en el segundo apartado expongo las causas de ésta patología. Como veremos más adelante el nihilismo es producto de una inversión de valores, éste tema será expuesto en el tercer tratado. Y como consecuencia inmediata de la enfermedad observamos que existe una tendencia a dividir el mundo en verdadero y aparente, éste problema será tratado en el tercer y último apartado. El capítulo completo intenta situar el padecimiento del nihilismo en la concepción metafísica, porque ella misma trata de todas las concepciones y valores que tenemos más arraigados dentro de una cultura. Esta sería la parte axiológica por donde éste mal se adentra en un principio, y que posteriormente se refleja en los sistemas sociales y culturales que veremos en el segundo capítulo.

1.1 Historia del concepto Nihilismo y el nihilismo nietzscheano

Existe una gran controversia con respecto al término nihilismo. Su raíz etimológica se remonta al latín 'nihil', que significa nada. Debido a la gran extensión del uso de la palabra nada, nihilismo se utiliza en todas las concepciones como negatividad. Puede llegar a denotar la creencia en que absolutamente todo lo existente, los entes, el mundo, los principios y valores en un mayor grado, se niegan y se reducen a la nada.

La primera vez que se usó el término con propiedad fue a fines del siglo XVII y en el siglo XIX. Muchas veces se utilizaba el término para referirse a algunas controversias surgidas a raíz del nacimiento del idealismo alemán. Pero fue en Rusia cuando adquirió mayor importancia, ya que se manifiesta como un movimiento de rebelión ideológica y social en la segunda mitad del siglo XIX.

El libro *Padres e hijos* (1862) representó un cambio rotundo en el pensamiento de la juventud rusa en aquellos tiempos. Su autor Turgueniev bautiza su libro como nihilista, y desde ese momento el nihilismo cobra vida propia. Después de su popularización en el carácter de Bazarov, la palabra se convirtió rápidamente en un estandarte para generaciones más jóvenes, más radicales, y continúa en esta vena en las épocas modernas. En éste sentido, se utiliza a menudo para indicar que un grupo o una filosofía se caracteriza por no tener ninguna sensibilidad moral, ninguna creencia en la verdad, la belleza, el amor, y ningún respeto por las convenciones sociales actuales.

La filosofía política rusa de éste tiempo se pregunta por la cuestión de la validez de todos los formularios de la autoridad y de la posibilidad de su destrucción como herramienta primaria para el cambio político. El nihilismo encuentra sus raíces en 1817

con la fundación de la primera sociedad política secreta rusa. En parte como una negativa a la coronación del Zar Nicholas I quién fue visto como absolutista, especialmente después de que el reinado comparativamente abierto del Zar Alexander I, culminó en la rebelión de Diciembre de 1825. Más adelante, el anarquista Mikhail Bakunin desarrolló el nihilismo pensado como oposición a la filosofía política de Karl Marx, que Bakunin vio como inevitable conduciendo a un estado totalitario. Atanasio Campos Miramontes resume lo expuesto:

La exaltada aspiración emancipadora de la época, el empeño y la premura por romper las cadenas de la opresión se manifiesta en el nihilismo típicamente ruso (el termino fue acuñado por Turgueniev para describir a Bazarov, personaje radical de Padres e hijos), como forma primaria y elemental de negar todo lo instituido, mismo que aflorará en las obras literarias y el pensamiento de toda la segunda mitad del siglo XIX. El propio Dostoievski llegaría a afirmar que en cierto sentido toda su generación era nihilista. Pero sus principales exponentes serán Belinski, Pisariiev, Dobrolivov y Chernichevski (cabe recordar que Marx se interesó en aprender el ruso precisamente para leer las obras de este pensador). Luego vendrá el anarquismo, vástago, al igual que el populismo y el nihilismo, del espíritu ruso: "es uno de los polos de la estructura espiritual del pueblo ruso. Al mismo tiempo que está dispuesto a someterse y ser material para la construcción de una gran potencia mundial, el pueblo ruso tiende a la revuelta, a la libertad total, a la anarquía." (Berdiaev). Así, el anarquismo, con Bakunin primero y con Krapotkin después, será el último eslabón que une a todos estos predecesores con el socialismo ruso. (Miramontes 2003, p.1)

La filosofía política nihilista rechazó toda autoridad religiosa y política, tradiciones sociales, y la moralidad tradicional como instituciones opuestas a la libertad, el último ideal. En este sentido, puede ser visto como formulario extremo del anarquismo.

Después de ganar mucho ímpetu en Rusia, el movimiento degeneró en posiciones que fácilmente podían ser tachadas como terroristas, estéril de cualquier filosofía verdadera que sirviera como unificación más allá de la destrucción.

Es muy interesante este hecho, ya que a partir de ese momento el término pasó de ser utilizado sólo en un ámbito filosófico a ser adoptado por un movimiento social y político con pretensiones de transformación, no sólo en una esfera de la vida social, sino como proyecto humano. Algunos teóricos rusos se unieron con Bakunin para desarrollar este tipo de nihilismo. Es el caso de Dobroliubov, Pisarev y Necaev.

Juntos “se comprometieron en una rebelión antiromántica y antimetafísica de los “hijos contra los padres”, impugnando la autoridad y los órdenes existentes, en especial los valores de la religión, de la metafísica y de la estética tradicionales, considerados como nulidad, como ilusiones que se habían esfumado”.²

Nietzsche se familiariza con el término, y lo recoge en virtud de los sucesos históricos ocurridos en Rusia. Gracias a que en toda Europa se equiparaba el nihilismo ruso con terrorismo y anarquía, a Nietzsche le pareció muy interesante como se fue consolidando este pensamiento, se solidarizó con algunas opiniones teóricas, lo cual lo llevó a investigar más sobre el tema y hacer una diferenciación entre varios tipos de nihilismo.

²Abbagnano 2004, p. 763

Su investigación lo llevó a leer libros como *Padres e hijos* obviamente y *Los ensayos sobre psicología contemporánea* (1883) de Paul Bourget, en los cuales el nihilismo es descrito como un “mal del siglo, como uno de los efectos típicos de la decadencia de la sociedad moderna y de su vida cosmopolita”³ Aunque descubrió la obra de Dostoievski muy tarde en 1887, éste último influyó mucho a Nietzsche, justo cuando escribía su famoso libro *La voluntad de poder*.

Nietzsche se pregunta por la verdadera esencia del nihilismo, a lo que sólo atina responder: es “la devaluación universal de los valores, que sumerge a la humanidad en la angustia del absurdo al imponerle la certeza desesperante de que nada tiene sentido.”⁴

Esto quiere decir que el nihilismo es un proceso histórico en el cual, los valores supremos se degradan, en especial Dios, la Verdad y el Bien, hasta tal punto en que perecen. Nietzsche observa la historia de occidente, y califica como decadencia el punto en el que nos encontramos cuando el nihilismo aparece, ya que esta historia propiamente europea se ha forjado siempre mediante ideales supremos, mismos que siempre están condenados a sucumbir.

Nietzsche distingue tres tipos de nihilismo:

- 1 El primero es el que atribuye a Sócrates y Platón, le denomina nihilismo incompleto. En éste los valores antiguos se destruyen, pero inmediatamente después son impuestos nuevos, los cuales pertenecen al

³ Abbagnano 2004, p. 763

⁴ Granier 2001, p. 27

ámbito ideal de los primeros. Es un círculo vicioso puesto que no desaparece la dicotomía entre el mundo suprasensible y el aparente. En él existe todavía una necesidad de verdad, por lo cual la fe aún subsiste y es necesaria. Ejemplos de este nihilismo en el ámbito político son el socialismo, el anarquismo, el nacionalismo y el chovinismo, porque pretenden destruir ideales de formas de gobierno, verdades y valores, para imponer arbitrariamente las suyas. Jean Granier expresa de esta manera los peligros de éste tipo de nihilismo: “En particular Nietzsche ha visto bien los peligros de la sacralización (nihilista) de la Historia y del progreso, así como del moralismo revolucionario, disfrazado de apología del bienestar colectivo obligatorio.”⁵ En el ámbito científico pueden ser ejemplos el historicismo y el positivismo. Y en el ámbito artístico el naturalismo y el esteticismo franceses.

2 El segundo tipo de nihilismo es el llamado completo. Éste, a su vez, se puede manifestar en dos modos conforme a la fuerza del espíritu de la sociedad:

a) Pasivo. El nihilismo pasivo se caracteriza porque sus adeptos poseen un espíritu débil, cansado. Los valores y metas (que sustentan una cultura sólida) resultan inadecuados para la realidad que se experimenta, hasta el punto en que se

⁵ Granier 2001 p. 32

contradicen y pelean. Todo lo que calma, adormece, anestesia y reconforta aparece bajo diversos disfraces religiosos, morales, políticos o estéticos. Ejemplos de nihilismo pasivo pueden ser el budismo o el pesimismo. En palabras de Nietzsche: “Rasgos budistas, nostalgia de la nada. El budismo indio no tiene tras de sí un desarrollo del fundamento moral, por eso, para él sólo hay en el nihilismo una moral no superada: el ser como castigo y error, combinados, y, por consiguiente, el error también como castigo: una apreciación moral de los valores.”⁶

b) Activo. Éste es completamente lo opuesto al primero, pero conlleva a las mismas consecuencias destructivas. Se puede dar porque la fuerza del espíritu crece desmedidamente de tal manera que las convicciones o artículos de fe (es decir, todo tipo de creencias) ahora resultan inapropiadas. Como ejemplo tenemos a los escépticos o a los agnósticos, quienes no creen en ningún tipo de sustancia divina, pero si creen en la razón y la ciencia.

3 Nihilismo extremo. Se da cuando el nihilismo activo es llevado a sus últimas consecuencias. Es el tipo de nihilismo que va negando todo a su paso, que es incapaz de creer en ningún tipo de idealidad. En éste sí se

⁶ Nietzsche 2000, p. 34

logra la destrucción de los antiguos valores y aquel mundo ideal en el que estaban inmersos. Es el nihilismo al que hay que llegar para lograr superar la metafísica platónica.

El nihilismo es un fenómeno perfectamente normal –aunque no por eso bueno en todos los casos- y hasta cierto punto necesario, porque gracias a él se renueva la cultura. Se encarga de destruir los viejos valores cuando el espíritu de la cultura cambia y necesita nuevas valoraciones, creencias y metas. Pero su índole negativa reside en que, hasta el momento, no se ha podido reivindicar la autonomía del hombre, misma que aún se encuentra bajo el yugo de las ideas, los ídolos, Dios y la infinitud. Poco a poco la cultura y la sociedad comienzan a enfermarse de extrema valoración a éstos conceptos, e irse poniendo debajo de ellos, que son sus creaciones, hasta el punto de encaminarse a la nada. Fink ilustra esta idea:

El nihilismo es un estado patológico intermedio en el que llega a su fin una era del mundo y otra nueva amanece. Es patológica porque trae consigo una mutación de la esencia del hombre, la cual se comporta como una gran enfermedad. El hombre por serlo valora. Valorar ni es un comportamiento del que yo disponga a capricho, que yo adopte de vez en cuando. El hombre existe como hombre esencialmente en el valorar; se mueve dentro de un sistema mas o menos explícito de valores, ha adoptado ya siempre una actitud básica. La vida humana va guiada por ideales, aún cuando nosotros, en la vida ordinaria, permanecemos siempre por debajo de ellos. Y si ahora este comportamiento axiológico se transforma en su totalidad, por así decirlo de tal modo que ya nada vale, que ya no hay nada valioso, si ahora todo permanece en el *modus* del absurdo y de la carencia de valor, entonces la vida ha contraído una anomalía, se ha vuelto patológica. Hablando con rigor, el hombre no deja

de valorar, pero ahora lo hace de acuerdo con un criterio inquietante; el valor dominante es la nada. (Fink 200, p. 183)

Todo tipo de nihilismo es la respuesta más próxima ante la revelación de la más cruda realidad: la muerte de Dios. Creíamos que Dios era todo significado y significación; esta creencia casi nos cuesta la vida. Ahora es momento de recuperarla y construir nuevos sentidos y significados. Por el momento, la impresión de su muerte nos ha dejado paralizados, en la etapa de negación y en el duelo.

1.2 Causas del Nihilismo

En la *Voluntad de poder*, Nietzsche nos explica que el nihilismo a nivel psicológico se desencadena cuando buscamos las respuestas o un sentido a algo que en realidad no lo tiene, lo que acaba en desilusionarnos. Es un gasto enorme de fuerzas, para que al final no haya ninguna respuesta detrás de las preguntas más existenciales, ¿quien soy? ¿para que estoy aquí? ¿Qué debo hacer? Etc. Es por ello que antes de aceptar nuestra derrota nos refugiamos en lo más próximo que nos de alguna alternativa de resolución a estas cuestiones, aunque no lo podamos comprobar racionalmente. Más aún, si nos referimos a las cuestiones de suprema finalidad humana o de los valores cosmológicos; como, por ejemplo, el ideal de encontrar un código moral perfecto y funcional, alcanzar la felicidad, llegar a un momento de armonía entre los seres humanos en las cuales las metas tendrían que ser alcanzadas por medio de un proceso existencial el cuál no podemos cambiar. Darse cuenta que atrás, o al final de este proceso

no hay nada.... conlleva a una depresión grave. El hombre no puede cambiar este trágico destino, el ego que el desarrollo tecnológico y la supuesta evolución de la especie sobrealimentaron se desmorona. El hombre no es el centro del universo, ni una parte de él que aporte algo al universo. Si el devenir es la nada misma y al final está la nada, el hombre es una miserable parte de la negatividad del todo.

Toda sociedad necesita un sistema que cohesione a sus elementos. Según opina Nietzsche, tal sistema en todos los casos recibe el nombre de moral. La moral es la expresión de “la fe del hombre en un sentimiento profundo de conexión y dependencia de un todo infinitamente superior a él, un *modus* de la divinidad... <<El bien de la totalidad requiere la entrega del individuo>> Pero hay que darse cuenta que no existe tal totalidad!!”.⁷ El ser humano en su propia valoración ha creado un reflejo en el que se puede imaginar el máximo valor (un supramundo Verdadero) al ver que tal totalidad es una farsa, el máximo valor desaparece, y aparte de dejarle un gran vacío, el valor en sí mismo pasa a ser nulo.

Cuando por fin se entiende que por medio de cualquier tipo de metafísica no se llega a nada más que al auto engaño, y que nuestra creencia en ella estaba fundada en una ilusión, estamos presenciando la llegada del nihilismo activo extremo. ¿Qué significa esto? Que las ideas, de unidad, verdad, y finalidad de las que tanto echamos mano para explicarnos todo, no nos ayudan al tratar de explicar el carácter general de la existencia.

⁷ Nietzsche 2000, p. 39

A la conclusión que llega Nietzsche con todo esto es que: “(...) todos los valores, reconsiderados psicológicamente, son resultados de diferentes perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, pues, considerarse a sí mismo la medida y el valor de las cosas.”⁸

Como ejemplo claro tenemos la moral cristiana que mantiene la seguridad en éstos valores supremos, como portavoces del dictamen divino. Tal moral concede, al hombre un carácter absoluto en el cual resguardarse de su evidente finitud. Mediante la promesa de extender su vida de la terrena a la paradisíaca, hace sentir al hombre en sus manos el elixir de la vida eterna. Pero a cambio escinde al mundo, confiriéndole el más bajo valor al mundo terreno otorgando supremacía al paraíso divino.

1.3 Inversión de valores y división del Mundo

La raíz de ésta forma de pensar se remonta a la época de la Grecia antigua y señala como los primeros y principales culpables a Sócrates y Platón. Al respecto afirma Nietzsche: “...yo caí en cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, pseudogriegos y antigriegos.”⁹

Ellos fueron los pioneros en separar al mundo y a la vida humana en ideal y apariencia. El mundo verdadero sería aquel en el cual habitan estos grandes ideales,

⁸ Nietzsche 2000, p. 41

⁹ Nietzsche 1999, 4. p. 561

causas primeras y últimas del mundo de apariencias en el que vivimos. Para acceder a aquel mundo en el que se encuentra la unidad del todo y la prometida felicidad de todos los seres, es necesario morir en el presente mundo.

Es justamente aquí cuando aparece la dicotomía entre la verdad y la mentira, entre lo bueno y lo malo, entre la virtud y la vergüenza, y, por ende entre el alma y el cuerpo. Para acceder a esa tierra prometida es preciso actuar conforme a la razón, la moralidad y la virtud. Es aquí cuando comienza la verdadera decadencia de occidente, cuando las personas obedecen a esa formula "Razón = Virtud = Felicidad" (Nietzsche 1999, 4. p. 556)

He dado a entender el porqué de la fascinación de Sócrates: parecía que era un médico, un salvador. ¿Hay que explicar ahora el error que suponía su fe en la racionalidad a toda costa? Los filósofos y moralistas se engañan a sí mismos cuando creen que combatir la decadencia es ya superarla. Pero superarla es algo que está por encima de sus fuerzas: el remedio y la salvación a la que recurren no es si no una manifestación más de decadencia: cambian la expresión de la decadencia pero no la eliminan. *Sócrates fue la personificación de un malentendido: toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana ha sido un malentendido...* La luz del día más cruda, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, previsor, conciente, sin instintos y en oposición a ellos, no era más que una enfermedad diferente; no era de ninguna manera un medio para retornar a la virtud, a la salud, a la felicidad.... <<Hay que luchar contra los instintos>> representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es ascendente, la felicidad se identifica con el instinto. (Nietzsche 1999, 4. p. 556)

Desde el mismo momento en que se plantea esta dicotomía, el mundo verdadero mediante el apego a la estricta Razón se dispone a aplastar poco a poco el mundo en el que vivimos.

Es obvio que el pensamiento socrático no tenía esta intención, pero lo que lo llevó a estructurar su manera de pensar bien puede haber sido esa férrea oposición que tenía contra los sofistas.

La palabra 'sophistes' significaba maestro en sabiduría. Como tales se presentaban estos señores que andaban de lugar en lugar, participaban en la política y cobraban por sus lecciones. Sabían o simulaban saber de todo: astronomía, geometría, aritmética, fonética, música y pintura. Pero su ciencia no buscaba la verdad sino la apariencia de saber porque ésta reviste de autoridad. Enseñaban la 'areté'¹⁰ requerida para estar a la altura de las nuevas circunstancias sociales y políticas. Esa 'areté' significaba el dominio de las palabras para ser capaz de persuadir a otros. "Poder convertir en sólidos y fuertes los argumentos más débiles", dice Protágoras. Gorgias dice que con las palabras se puede envenenar y embelesar. Se trata, pues, de adquirir el dominio de razonamientos engañosos. El arte de la persuasión no está al servicio de la verdad, sino de los intereses del que habla.

Otro punto que le molestaba a Sócrates era que en realidad los sofistas no eran propiamente filósofos, aunque tenían posiciones filosóficas como el relativismo y el escepticismo. Ellos no creían que los seres humanos pudieran en algún momento conocer una verdad absoluta; de hecho opinaban que cada quién tiene su verdad.

¹⁰ La palabra 'areté', traducida generalmente por virtud, no tenía entonces las connotaciones morales que nuestra palabra virtud tiene.

El escepticismo es un gran peligro para el desarrollo de la ciencia y la lucha de Sócrates en contra de este tipo de reflexiones responde a la necesidad de definir las cosas, de edificar un conocimiento certero. De hecho, Aristóteles opinaba que las más grandes aportaciones de Sócrates a la filosofía son: los razonamientos deductivos y la definición universal. Cuando Sócrates debate con sus interlocutores siempre pide la definición de un término, como 'justicia', 'amor', 'bien' etc. Julián Marías dice a este respecto que: "Definir es poner límites a una cosa, y por ello, decir lo que algo es, su esencia; la definición nos conduce a la esencia, y al saber entendido como un simple discernir o distinguir sucede, por exigencia de Sócrates un nuevo saber como definir, que nos lleva a decir lo que las cosas son, a descubrir su esencia"¹¹

Hasta este momento suena necesaria esta distinción entre conocimiento propiamente dicho (que no puede darle espaldas a las definiciones y conceptos) y la areté sofística. Pero el problema surge cuando esta necesidad de crear límites e ideas universales se transplanta al ámbito moral.

La tan usual frase célebre "Conócete a ti mismo" socrática, no solo presenta rasgos positivos; es verdad que planteó la necesidad de la interiorización del pensamiento y la reflexión entorno a nosotros y nuestra conducta. Pero también se encaminó en torno al conocimiento. Para Sócrates, ningún hombre es malo por

¹¹ Marías, 2001, p. 38

naturaleza; lo que sucede es que hay hombres que no han encontrado su virtud. Él utiliza la palabra 'virtud', es decir areté en un sentido de función. Sócrates piensa que cada hombre tiene una función que cumplir y del hecho de que se conozca a sí mismo depende que entienda cual es su función y la desarrolle. Un hombre que se conoce a sí mismo es dueño de sí, en términos morales. Por ello es tan importante el conocimiento en los dos niveles: el conocimiento científico en primera instancia para posteriormente desarrollar el conocimiento individual.

Pero ¿en dónde aparece la división entre mundo verdadero y mundo aparente?

La raíz del problema metafísico se encuentra en el mismo principio de la palabra 'metafísica'. Y ella, a su vez, se remonta a los inicios de la filosofía en la antigua Grecia, cuando se planteó la pregunta crucial: ¿Qué es el ente? ¿Qué es el Ser? La primera pregunta sólo se puede contestar en relación a lo que *es* el ente y todo lo que está en la Naturaleza, ella era estudiada por la física, es decir la *Physis*. Pero al ir más allá de las cosas particulares y preguntarse por el ser de las cosas como unidad y lo que hace que toda la multiplicidad de cosas que la conforman lo sean de esa manera y no de otra estamos sobrepasando a la física y por mucho. Platón es el primero que responde a la incógnita filosóficamente. Al decir que el ser del ente es la Idea, y ella trasciende al mundo, está más allá del mundo, de lo físico (es decir, es metafísico).

Aunque es Aristóteles quien acuña la palabra y la utiliza por primera vez, Platón fue el primero que dividió al mundo en ideal y material. Al mundo de las ideas se le

atribuye un carácter ontológico, mientras que el de la naturaleza es de carácter fenomenológico (es decir las cosas sólo participan de la Idea, no son cosas en sí). Por ello, lo que es verdadero son las ideas, y lo sensible pasa a ser un reflejo, casi una nada. Estas son las bases de toda la tradición metafísica occidental; en ella se mantiene la dualidad de mundos hasta llegar a Kant, donde les cambia los nombres por 'mundo inteligible' y 'mundo sensible'.

Lo que en realidad le molesta a Nietzsche es la identificación del mundo de las Ideas con Dios. Platón, en su intento por buscar el fundamento del Todo, no se contenta con afirmar su teoría de las Ideas de las cosas, sino que busca una Idea suprema que justifique a las demás; me refiero a la Idea de Bien. La palabra que designa esa idea, también se puede interpretar como lo divino en griego. Y aquí es donde la metafísica se contamina con ideas teológicas.¹²

Aristóteles siguió esta brecha en su propia teoría metafísica desarrollándola sistemáticamente con este toque teológico lo cual sirvió de fundamento de la religión cristiana durante un largo tiempo. Esta sistematización no hubiera sido posible sin ese hilo conductor llamado causalidad.

Cuando nos preguntamos por la causa de algo, nos encontramos con que la causa tiene, a su vez otra y esta otra y otra y otra, hasta llegar al infinito. Lo mismo le pasó a

¹² Todas estas consecuencias de la dualidad del mundo se las atribuye Nietzsche en mayor agrado a Platón e incluso hace una breve historia de cómo se formó la fábula del otro mundo. Véase Nietzsche 1999, 4. p. 371

Platón y Aristóteles, por lo cual crearon un mundo donde la causa suprema existiera causando todo sin más. Y por su puesto esta causa primera y última la identificamos con Dios.

Al aterrizar esta metafísica al pueblo se convierte en religión y en mayor medida en el cristianismo. Pero con el paso del tiempo y de las culturas se va afianzando más el carácter de causa creadora, de Dios creador y por ende la deuda del hombre con Dios expresada en todo tipo de pecados; hasta el pecado original y la pauta a seguir para llegar al paraíso prometido. Lefebvre dice a éste respecto:

El fundamento del mundo ya no es el Dios de Platón y Aristóteles, sino un Dios-creador; el mundo ya no es la *Physis* que reposa en sí misma, si no un producto del acto creador divino, es decir *ens creatum*; el movimiento hacia el transmundo ya no es el giro del alma hacia el ser de las cosas, sino el paso del hombre a través de este “valle de lágrimas” hacia el otro mundo, que es el verdadero; la negatividad del mundo sensible no tiene un carácter ontológico, sino religioso, pues este mundo es pecaminoso, y por ello hay que superarlo; la superación no se llega por medio de la razón, sino con la ayuda del Dios-salvador, que lleva al hombre, elevándolo desde lo mundano, hacia su morada originaria, que había abandonado por causa del pecado. (Lefebvre 2004, p. 17)

El hombre intenta alcanzar las ideas puras de bien, justicia, belleza etc. Pero sabiendo que son inalcanzables en este estado supremo de pureza e inalcanzables en este mundo los convierte en ideales a seguir por medio de la moral a la cual se tiene que adaptar y la cual tiene que respetar.

Pero aquí no acaban los estragos de ésta dicotomía, el hecho de que el mundo de las Ideas fuese el verdadero, introdujo en el hombre una “voluntad de verdad” y sólo por la vía racional es posible la interpretación del mundo. Aparte de que dicha interpretación tiene que ser conceptualizada y universalizada en la medida de lo posible.

Nietzsche observa aquí la tendencia de hacer al revés las cosas, y luego darles vida propia. Por ejemplo, al observar el mundo sin más, utilizamos nuestros sentidos pero ellos son fuente de toda relatividad, y los anhelos de unicidad y sustancia destierran toda sensibilidad ante el poderío de la razón.

De lo que en un primer momento podemos tener más certeza es de lo que nuestros sentidos nos informan. Esta información debería de conformar los conceptos más supremos porque son experimentados cotidianamente. Pero el afán del hombre de venerar sus propias creaciones junto con la curiosidad por lo oculto y lo misterioso más el miedo a la soledad metafísica le lleva a crear conceptos más altos y ponerles características a su arbitrio. Comenta Lefebvre:

Al determinar las cosas, la razón va alcanzando, en un proceso de abstracción creciente, conceptos cada vez más generales, que por ello resultan ser los más vacíos, “el último vapor de una realidad volatilizada”. Por respeto a esos productos de la razón, el hombre no admite que puedan desarrollarse partiendo de lo inferior desde el punto de vista lógico, y les atribuye un ser en sí. Entonces, lo último alcanzado en el proceso lógico, se transforma en lo primero en el orden de las cosas. Lo último es Dios, el concepto más general. (Lefebvre 2004, p.37)

Otro grave problema en torno a la metafísica es el lenguaje. Mejor dicho al revés; ahora el lenguaje se vuelve metafísico y surgen un cúmulo de estos conceptos vacíos que Nietzsche identifica como categorías. En realidad la crítica a las categorías se desarrolla muy brevemente en *El ocaso de los ídolos* porque le resulta muy problemático al propio Nietzsche, tal vez no entenderlas pero sí explicarlas. Para él, el lenguaje nunca es rígido y siempre va ligado a la realidad; “las palabras nos hacen ver y oír algo, son originariamente imágenes, metáforas, pero de todos modos son ya por ello una interpretación de lo real.”¹³ Pero los conceptos son imágenes vacías, son signos que han perdido su color y ocupan un lugar que antes tenía alguna intuición.

Nietzsche opina que el error más grande de todos, se basa en la creencia en la causalidad.

Antes de entrar en terrenos difíciles llamo la atención del lector una vez más para recalcar que la crítica a la metafísica que hace Nietzsche no es ni precisa ni sistemática. Solo pretendo exponer los puntos de vista de nuestro autor con respecto al tema.

Según Nietzsche se ha confundido desde el principio la causa con el efecto, lo que ha creado a la religión y la moral. Para explicar esto, Nietzsche pone el ejemplo de un libro, escrito por un Italiano apellidado Cornaro, en cual se expone una dieta que, según su autor es la causa de longevidad y, por lo tanto, quien la lleve a diario vivirá

¹³ Fink, 2000, p. 168

muchos años. Esta dieta está basada en el consumo de sólo algunos alimentos y en pocas cantidades, como es de esperarse. Nietzsche perspicazmente opina que ha confundido la causa con el efecto, porque en realidad lo que sucedía era que Cornaro padecía por su metabolismo, que era excesivamente lento, y si no se alimentaba de esa manera podía enfermarse. O sea que este señor no tenía alternativa alguna, su voluntad no era libre de elegir. Ahora, pensemos en los dos ejemplos que nos dio Nietzsche y alternemos la palabra 'alimentación' por 'virtud'. En el segundo caso, la felicidad dependería del metabolismo de la persona, y éste a su vez dependería de su salud. Si una persona es sana no tiene por que esclavizarse a una dieta tan restringida y a su vez, una persona que es sana no necesita de una religión o moral que le diga como comportarse.

Existe una fórmula (mejor dicho un imperativo) que es el pilar de toda religión y toda moral y dice: "Haz eso.... o de lo contrario esto..." o al revez: "Para ser feliz debes de hacer esto.... y esto..." Es decir, la felicidad de un hombre es causa de su virtud¹⁴. Nietzsche llama a este imperativo "pecado original de la razón"¹⁵ y luego explica las cosas al derecho de la siguiente manera: Un hombre que es feliz, elige hacer esto o aquello o dejar de hacer esto o aquello en razón a su relación con los demás y lo que espera de esta. En pocas palabras, "su virtud es causa de su felicidad".

Por otro lado, si alguien nos pregunta si sabemos qué es una causa, creo que todos responderemos que sí. Pero ¿qué es lo que nos hace creerlo? La creencia de que hay

¹⁴ Entendida como el buen uso de su libertad, y de la buena tendencia de sus apetitos.

¹⁵ Nietzsche 1999, 4. p. 579

cosas que suceden dentro de nosotros, y a veces estas cosas hacen que pasen cosas afuera.

Por ejemplo lo que sucede en la voluntad, ¿podemos decir que consideramos nuestra voluntad en términos causales?

Estos son los tres errores a los cuales Nietzsche le aduce el hecho de creer en Dios, como causa suprema: la existencia de estos hechos internos, la voluntad, la conciencia, el espíritu, y el yo. La psicología antigua opinaba que todo acontecimiento era un acto y su causa era una voluntad y ella le pertenecía a un sujeto. Pero en realidad la causalidad no es más que una cadena de asociación de ideas, y lo único que podemos decir al respecto es que cuando sucede A generalmente sucede B, no que A causó B y que necesariamente sucederá así en todos los casos. De todos estos fenómenos psicológicos Nietzsche opina que:

¿Es de extrañar que luego encontrarse en las cosas lo que antes había puesto en ellas? La cosa misma, digámoslo una vez más, el concepto de cosa no es más que el reflejo de la creencia en el yo en términos de causa. ¡Y cuanto error, cuanta psicología rudimentaria sigue habiendo aún en el concepto de átomo que manejan los mecanicistas y los físicos! ¡No digamos ya en esa 'cosa en sí', tan horrible y vergonzosa de los metafísicos! ¡Confundir la realidad el error de concebir el espíritu en términos de causa, hacer de él la medida de la realidad y darle el nombre de Dios! (Nietzsche 1999, 4. p. 580)

El hombre proyectó estos hechos internos a ese meta-mundo, del concepto de yo en términos de causa se creó en metafísica el concepto de ser en términos de causa.

Pero ¿por qué sucede esto? Nietzsche nos da otro ejemplo: cuando escuchamos un disparo de cañón, ya sea en sueños o en la vigilia, nuestra mente inmediatamente

busca la razón por la cual habrá sucedido ese hecho. En primera instancia, buscamos un sujeto que haya producido la detonación y de ahí nos imaginamos una serie de detalles y probabilidades en torno a la situación. Si nos damos cuenta, esta forma de ver la causalidad va al revés, uno piensa normalmente que primero va la causa y luego el efecto. Pero en el ejemplo anterior, primero se da el efecto y luego imaginamos la causa, de manera arbitraria obviamente, puesto que no estuvimos presentes en la situación particular. De la misma manera, cuando nos sentimos mal ya sea anímica o físicamente, buscamos la razón por la cual estamos de ese modo. La memoria instintivamente se remonta a todos los sucesos probables que pudieron haber desencadenado dicho estado en nosotros. Dicho en palabras de Nietzsche: “la memoria (...) rememora estados anteriores de la misma especie junto con las interpretaciones causales que van vinculadas a ellos, pero no la causalidad de los mismos. (...) Se produce de este modo una habituación a una interpretación causal determinada, que en realidad obstaculiza que se averigüe la causa, que incluso lo impide.”¹⁶ Psicológicamente hablando, esto reafirma esas debilidades humanas que hemos estado exponiendo a lo largo de esta investigación. El ser humano necesita aliviar la tensión y la angustia que le provoca lo desconocido y de manera instintiva el organismo alivia estos estados de malestar anímico, confiriéndole seguridad. El saber nos da esta seguridad e incluso nos proporciona una hermosa sensación de poder. Como bien dice nuestro autor: “Es

¹⁶ Nietzsche 1999, 4. p. 582

preferible contar con una explicación cualquiera que no tener ninguna.”¹⁷ Sin embargo esta causalidad tranquilizante tiene sus características. La primera es la que acabo de mencionar, que alivie y que tranquilice. La segunda es que tiene que ser algo que ya conozcamos (es decir que ya hayamos vivido); no hay nada que nos de más seguridad que hacer una comparación de una situación de la que nos preguntemos sus causas a una situación que sea similar y que hayamos descubierto por completo lo anterior y posterior a ella. De este modo buscamos las explicaciones más habituales y dejamos de lado, las extrañas, las nuevas y las no experimentadas. Este fenómeno me parece de lo más normal e instintivo, puesto que en general no tenemos conciencia de cómo formamos estas cadenas causales. Aparte de que de esa manera se confabula el conocimiento, por experiencia y es muy poco probable que una persona piense en causas que le son desconocidas, para una situación particular.

Sin embargo, a lo que se refiere Nietzsche es que se crea como una cierta dominación de un sistema de causas, que dogmatiza a la persona según sus gustos y habilidades. Por ejemplo, el banquero siempre va a pensar en términos de negocio, el cristiano en pecado, y la muchacha en el amor.¹⁸ Ahora traduzcamos todo esto en la esfera de lo religioso y lo moral. Si le preguntamos a un dogmático religioso cuales pueden ser las causas de que padezcamos de algún mal, de inmediato nos contestará que es debido a malos espíritus o que el malestar proviene de una mala acción que hayamos

¹⁷ Nietzsche 1999, 4. p. 582

¹⁸ Nietzsche 1999, 4. p.583

cometido, ya sea que Dios nos esté dando una lección o que nosotros nos sintamos mal con nosotros mismos por algo malo que sabemos que hicimos (generalmente asociados a los excesos sensuales). Pero en todo caso algo es seguro: nos lo tenemos bien merecido. Y si preguntamos cuáles son las causas de sentimientos agradables nos contestarán que es por tener a Dios en nuestro corazón, por haber hecho una buena acción, por haber desarrollado virtudes cristianas como la fe, la esperanza y la caridad.

Respecto a la religión y la moral, las causas y los efectos están directamente relacionados con estados de placer y de dolor. Por lo cual debemos de alejarnos de lo doloroso, siendo morales y buenos cristianos; debemos apegarnos a la moral y al cristianismo para recibir a corto plazo alivio y seguridad.

¿Qué sucede si no acatamos estos decretos? ¿Qué es lo que hace que alguien en nombre de Dios juzgue y castigue a un semejante? Otro grave error: la creencia en la voluntad libre. Nietzsche piensa que: “Se supuso que los seres humanos eran ‘libres’ para poder así juzgarles y castigarles, considerándoles *culpables*. En consecuencia, hubo que imaginar que todo acto era querido, y que el origen de toda acción se hallaba en la conciencia.”¹⁹ Todo esto es lo que pregona la “psicología de la tendencia a imputar responsabilidades”; estandarte de los sacerdotes cristianos.

Como ya lo mencioné en la introducción, la infección del nihilismo principalmente ataca nuestras concepciones más abstractas, y las creencias que tenemos

¹⁹ Nietzsche 1999, 4. p.585

culturalmente acerca del Ser. En el siguiente capítulo veremos cómo se desarrolla el padecimiento en nuestra vida cotidiana.

CAPITULO II

EL DESARROLLO DE LA ENFERMEDAD EN LA CULTURA.

Introducción:

El segundo capítulo, igual que el primero, se divide en tres temas. Escogí estos temas porque me parece que son los más representativos del nihilismo en la cultura. El primer apartado está dedicado a observar cómo la trasvalorización metafísica se convierte en un medio social represivo expresado en la moral cristiana. En el segundo apartado exponemos que es lo que Nietzsche entiende por verdad y por cultura; y también dentro de esta sección aparece una crítica a la cultura. El tercer apartado es la conexión entre la crítica al historicismo y por tanto la necesidad de concebir el tiempo de una manera alternativa a la lineal.

2.1 La genealogía de la Moral

El prólogo de la *Genealogía de la moral* es la parte más emotiva de toda la obra, donde el mismo Nietzsche hace una apología de su pensamiento. En ella nos transmite un sentimiento de ansiedad y de impotencia al observar como una moral que debería ser un medio para establecer valores se convierte en un fin en sí mismo. Nos lleva al nihilismo, a querer la nada para nosotros. Nos lleva a volvernos en contra de nosotros mismos. El siguiente es un fragmento del prólogo mencionado:

Lo que a mí, me importaba era el *valor* de la moral, -y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era a mi maestro Schopenhauer (..) Se trataba en especial del valor de lo no-egoísta, de los instintos de compasión, autonegación, auto sacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’, y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo. ¡Mas justo contra esos instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacia cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo! Justo en ellos veía yo, el gran peligro de la humanidad, su más sublime tentación y seducción y -¿hacia donde?, ¿hacia la nada?-, justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad, volviéndose hacia la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo europeo?, ¿hacia el *nihilismo*?... (Nietzsche 2004, p. 26-27)

Hay que recordar que para Nietzsche absolutamente todo es una valoración con respecto a lo que nosotros consideramos como verdadero, tanto ontológicamente como científicamente. La voluntad de poder se esconde tras la voluntad de verdad o saber, y con respecto a lo que creemos como verdadero o falso, la valoración tomará como lo más alto lo que se aproxima a esta verdad o lo que al menos no le es contradictorio y lo identificamos como bueno. Mientras que lo que se encuentra más alejado a nuestras concepciones de lo verdadero es considerado como malo o innecesario.

Debido a que todas las morales son impuestas por una autoridad, se puede pensar que la moral es un producto del poder: de la voluntad de poder. Y conforme a esta

premisa pueden existir sistemas morales que se consideren como ascendentes (es decir que promuevan el desarrollo humano) o morales de la vida descendente, que es el caso del nihilismo. En palabras de Fink: “El rango de una moral se define, para Nietzsche, por su grado de verdad, es decir, por la manera en que se ajusta a la voluntad de poder y hasta donde reconoce a ésta como principio de la creación de valores. Esto significa que también para Nietzsche es el problema moral, en última instancia un problema de verdad, de adecuación de voluntad de poder que es la esencia de la vida.”²⁰

Para nuestro autor el conocimiento de la vida es el fundamento de todos los valores; ellos existen sólo en la medida en que ese conocimiento vital los construye. La voluntad de poder, puede manifestarse sólo en dos formas: en el poder mismo o en la impotencia. De ahí que la primera distinción entre los valores de bueno y malo se encuentre establecida en la *Genealogía de la moral*, en un primer momento por los aristócratas quienes pertenecían a la estirpe del poderío.

El método que utiliza Nietzsche en la genealogía es como habíamos mencionado antes, filológico. A través del análisis del lenguaje encuentra aproximaciones a los orígenes de los conceptos que conforman la moral. También trata de encontrar los rasgos psicológicos que dieron lugar a la configuración de la moral de los esclavos.

²⁰ Fink 2000 p. 152

Es muy interesante que no le atribuya Nietzsche a su genealogía de los valores una intención de dominio de una clase sobre otra. Es verdad que los aristócratas fueron los primeros en hacer la distinción bueno-malo, pero no con una intención maliciosa, sino simplemente como una expresión de orgullo de su posición social. Por ejemplo la palabra 'nobleza' o 'noble' puede denotar una posición social, pero como calificativo se puede interpretar como aquella persona con carácter bondadoso que es incapaz de cometer mal a otra. De esta manera expresa Nietzsche que:

...Fueron los "buenos" en si, es decir, los nobles, los fuertes, los de posición superior y sentimientos de altura los que se sintieron y se valoraron tanto en lo que a ellos se refería como en lo que se refería a sus actos como buenos, es decir, como algo de primer rango, que estaba situado en contraposición con todo lo ruin, lo bajo, lo vulgar y lo plebeyo. Partiendo de este "pathos de la distancia" se atribuyeron el derecho de crear valores, de dar nombre a los valores: ¡pues sí que les importaba mucho la utilidad! El punto de vista de la utilidad es el más raro y poco adecuado de todos justo a la hora de tratar ese ardiente río de juicios superiores de valor ordenadores del rango, acentuadores del rango. (Nietzsche 2004, p. 34)

En un principio todos los conceptos carecían de valor moral y con el paso del tiempo esta concepción pasó de tener referente en lo bueno social a lo bueno anímico. Por el contrario, todo lo concerniente al concepto de malo tenía sus orígenes en la plebe, en el hombre de pueblo gracias a que se le relacionaba con la ignorancia, la simpleza, etc.

Es claro, entonces, que anteriormente se creó una moral de los señores, que valorizaban todo con respecto a la visión que tenían de la vida y respecto de sí mismos. Esta moral, bien podría ser la del superhombre, la que está fundada en el orgullo y en

favor de la vida. Sin embargo, todo lo que estuviera en contraposición a lo aristócrata y rico caía en la escala valorativa. Inclusive todo lo referente a veracidad lo dictaba la nobleza ya que ellos tenían acceso a la educación y al conocimiento científico de la época, a diferencia de la gran mayoría que sólo conocía de oficios. Esto les daba una mayor ventaja para valorar, y les otorgaba el poder también del conocimiento.

Otra clase social que buscó ese poder para valorar fue la clase sacerdotal. Nietzsche atribuye a los aristócratas fuerza física; y pueden ser identificados como guerreros. Y cómo en general los sacerdotes no son conocidos por su fortaleza física, dice Nietzsche que tuvieron que inventar el espíritu y convertirse en autoridad máxima dentro de esta esfera de desarrollo espiritual.

Es en este momento cuando la moral de los señores comienza a ser destruida, para instaurar la moral de los débiles o impotentes. Los sacerdotes fueron los principales responsables de la trasvalorización moral, acogiendo en su regazo a todos aquellos resentidos que se encontraban en los bajos estratos de la escala valorativa aristócrata.

Nietzsche culpa a los judíos de haber tergiversado la moral de señores para convertirla en moral de esclavos tal vez porque el judaísmo ha sido la raíz de religiones como la católica que comparte la fórmula de odio a la vida. Él opina:

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, ¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios,

únicamente para ellos existe bienaventuranza, - en cambio vosotros, los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis, eternamente los desventurados, los malditos y condenados!... (...) que con los judíos comienza en *la moral la rebelión de los esclavos*: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan solo por que – ha resultado vencedora... (Nietzsche 2004, pp. 46-47)

Este pueblo ha sido el responsable de esta transmutación de los valores, a causa de este odio y resentimiento hacia los fuertes. Ellos consideran que la bondad y el bien absoluto se encuentran en conceptos como: resignación, sufrimiento, esperanza, sumisión, piedad y misericordia. Establecen a Dios como garantía de ello. Han creado un submundo en el que todas sus esperanzas y felicidad se verán gratificadas en un futuro.

La ascética, con sus sacrificios, tiene mucho de esto; pretende grabar en la conciencia unas cuantas leyes. La dureza de las leyes penales de la antigüedad era también un intento de crear una memoria en el hombre olvidadizo por naturaleza, con el fin de que recordara unas pocas leyes, indispensables para vivir en sociedad.

La psicología nietzscheana postula que la trasvalorización moral responde a que los débiles y sumisos no encuentran satisfacción o seguridad dentro de sí mismos –como lo hacían los poderosos en un principio- y por esto crean un mundo fuera de sí mismos, en el cual necesitan estímulos exteriores para actuar. Es como si se volvieran pasivos ante el mundo. Debido a tanta hostilidad exterior, se cae en una paranoia total en la cual el ideal de felicidad consiste en la paz, tranquilidad y quietud.

El hombre es, en esencia, un animal. Sólo la cultura, la acumulación de la experiencia histórica le hace cualitativamente distinto del animal. Por lo tanto, el hombre había de ser, en un estadio primitivo de la civilización, un animal del instante y del instinto. La distancia que entre un acto de la voluntad (un quiero) y el cumplimiento de tal deseo (un hago) puede existir en el hombre moderno, hubiera sido impensable en esta primera etapa, como señala Nietzsche.

La capacidad de sostener la voluntad durante tan largo trayecto no es sino el resultado acabado y perfecto de todo un proceso de culturización y socialización principalmente represivo. Como lo veremos más adelante, para el hombre natural, por así llamarlo, la capacidad de olvido es un presupuesto de su existencia saludable, de su felicidad. El objetivo de la cultura ha sido, para Nietzsche, hacer del hombre un ser capaz de prometer, de anticipar sus acciones futuras. Y para ello hay que hacerlo calculable y regular. Éste es el requisito necesario para que el hombre pueda vivir en sociedad. El mejor modo de hacer desaparecer la capacidad de olvido es el dolor. Tan sólo se recuerda lo que duele en la conciencia; eso es la memoria: dolor reactualizado.

Un concepto relacionado con lo anterior es el de culpa. Los análisis tradicionales vinculan el sentimiento de culpa con la noción de intencionalidad, pero esto para Nietzsche es incorrecto. El concepto de acción intencional no aparece hasta mucho después, cuando ya está desarrollada la conciencia y la mala conciencia. Para descubrir su origen hay que usar de nuevo, el método filológico y hacer uso de la etimología.

Culpa (Schuld en alemán) es equivalente al término 'deuda' (Schuld). Para que exista una deuda debe de existir un acreedor y un deudor. Si el deudor no puede pagar, ofrece lo último que posee: su libertad, su sufrimiento o su vida. Pero ¿qué beneficio obtiene el acreedor castigando al deudor? El placer de ejercer libre y legítimamente la crueldad.

El derecho y el poder de infligir daño a otros era un privilegio de los señores, que pasa momentáneamente al acreedor como compensación. Esto produce placer al acreedor simplemente por ejercer ese poder. Pero hay algo más: a medida que la cultura y la sociedad reprimen al individuo hasta el punto en el que no sólo le impiden por la fuerza dar rienda suelta a su crueldad, sino que hacen que el individuo interiorice esa fuerza exterior en forma de mala conciencia, los actos de violencia llegan a ser reprimidos voluntariamente. Por eso mismo infligir la pena al culpable, aunque no se ejerza personalmente, supone una compensación, procura el placer de liberar el instinto de crueldad sobre un individuo legítimamente. No sólo se puede castigar sin temor a ser reprimido por la ley, también se elude el castigo de la conciencia.

Detrás de esta afirmación hay un presupuesto: el hombre disfruta cometiendo actos atroces contra sus semejantes y observándolos porque se trata de un instinto que no se puede suprimir, y que de hecho no se ha suprimido en el hombre actual. Tan sólo ha derivado hacia actitudes moralmente más aceptables: se ha sublimado en forma de la compasión trágica.

El problema real de la mala conciencia es provocado por el abrupto cambio de los valores metafísicos, los cuales ahora también son morales. Cuando mencionamos la separación del mundo verdadero y del mundo aparente, la consecuencia inmediata es la separación del cuerpo y del alma. Mencionamos también el férreo rechazo de todo lo que tenga que ver con la mundanidad y la terrenalidad. El cuerpo pertenece a este campo.

Existen varios instintos naturales en el cuerpo que, como opina Nietzsche, son los principales motores de la conducta humana. Sin embargo, todos ellos subsisten dentro de nosotros. Toda actividad supuestamente unitaria resulta ser un hervidero de instintos mantenidos juntos.

La característica esencial de los instintos es que son inconscientes, infalibles y reguladores; por lo tanto, fáciles, necesarios y libres. Los instintos en el hombre primitivo eran exteriorizados y eran su fuente de fuerza, placer y fecundidad. Estos instintos lo adaptaban, ajustadamente, a su medio: a la selva, a la guerra, al vagabundaje y a la aventura. Detrás de estos instintos que el hombre salvaje exteriorizaba, por ejemplo: la crueldad, el placer de persecución, la agresión, el cambio, la destrucción y el sexo, existía un instinto madre llamado instinto de libertad, un instinto de expansión que Nietzsche denomina voluntad de poder y que en esencia es el instinto de vida.

El problema es que todos los seres necesitan de los otros para subsistir de una mejor manera. Esto lo empuja a la sociabilidad: para tener acceso a ella el hombre debe mantener cierto estado de paz con sus coterráneos. Este cambio fue abrupto y de golpe

todos sus instintos quedaron desvalorizados y en suspenso; a partir de ese momento los hombres debieron caminar sobre los pies y llevarse a costas a sí mismos.

Esta abrupta adaptación a la sociedad los obliga a un cambio drástico:

Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían para este mundo nuevo y desconocido sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles. Debían de pronto inhibir sus instintos naturales, y en el proceso de adaptación debieron crear un órgano nuevo: la “conciencia”. “¡Estaban reducidos estos infelices a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, y a su conciencia, su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse!. (Nietzsche 2004, p. 108)

El proceso de adaptación no lo hace el hombre primitivo por su gusto, le es impuesto por el Estado y por la sociedad. Esta imposición no es gradual ni pacífica, se realiza con actos violentos de tal crueldad que queda incrustada en la memoria de estos semi-animales para que después realicen sus propias inhibiciones. La sociedad impone penas y castigos como precio para la protección y la paz. Pero:

aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias, sólo que resultaba difícil y pocas veces posible darles satisfacción: en lo principal hubo que buscar apaciguamientos nuevos, por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia adentro, esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en el lo que más tarde se denomina su *alma*.(Nietzsche 2004, p. 109)

Al momento en que los hombres se sociabilizan y pertenecen a un estado adoptan sus costumbres, mismas que limitan aquellos instintos que le caracterizaban.

Por esto se ha producido una dolencia, la más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy: el sufrimiento del hombre por el hombre, resultado de una separación violenta de su pasado animal, de un salto y

una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, de una declaración de guerra contra los viejos instintos. Este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no. Este siniestro, horrendo y voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo misma, que se hace sufrir por el placer de hacer sufrir, toda esta activa mala conciencia ha acabado por producir también una profusión de belleza y de afirmaciones nuevas y sorprendentes.

No todo está perdido; ni el sufrimiento tiene porque reinar en la vida de éste animal violentamente adaptado. Junto con este trágico fenómeno, el instinto guardado dentro de uno mismo tiene un majestuoso poder creativo, que se ve reflejado en la estética. Esta lucha, esta secreta autoviolencia, conlleva a preguntarse por sí mismo, crear respuestas a uno mismo y a las incógnitas del mundo.

2.2 Cultura y Verdad.

Todo lo que Nietzsche entiende por sociedad sana tiene que ver con la cultura y lo que se entiende por ella.

La cultura en el sentido tradicional se refiere a “la suma de las creaciones humanas acumuladas en el transcurso de los años.”²¹ Sin embargo lo que entendemos por hombre culto, no tiene que ver tanto con el nivel de creación de lo que éste produce, sino con el nivel de conocimientos que tiene y reproduce. Cultura en un sentido coloquial tiene

²¹ Acevedo 1996, p. 25

que ver con una tradición y un pasado histórico que son importantes porque son nuestras raíces.

Sin embargo, la mayoría de las veces no nos vemos identificados por esa cultura, porque a través de las generaciones nos alejamos más de esas raíces o porque se van tergiversando. Esto puede indicarnos que hemos dejado de producir cultura, y nos aferramos al pasado, por mera necesidad de identificación o de pertenencia al territorio en el que vivimos. Para Nietzsche, la cultura tiene que ver en su mayor parte con el arte. La cultura en este sentido es, sobre todo, una unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. La verdadera cultura tiene más que ver con creación y libertad que con repetición y tradición.

De todo lo expuesto anteriormente surge un diagnóstico nietzscheano: la cultura no existe en sí, es sólo un saber de ella. La verdadera esencia de lo que se pretende que sea la cultura es una cuestión compleja y problemática relativa a la interiorización-exteriorización, individuo-comunidad, objetividad-subjetividad.

Pero una condición de existencia de una cultura se basa en una cohesión más o menos homogénea en la cuál recaiga la relación entre producción y absorción de, verdades y valores. Massimo Dessiato otra vez es muy preciso cuando escribe: "...el pueblo, al que se atribuye una cultura, debe ser, en todos los aspectos reales, una unidad viva y no estar

miserablemente desgarrado entre lo interno y lo externo, entre un contenido y una forma.”²²

La sociedad y la cultura –según Nietzsche- no son más que un sistema de mentiras o un conjunto de conceptos y valores que no tienen nada que ver con la naturaleza de las cosas; sólo pretenden la legitimación de un sistema de dominación. Lo que se pretende es arrojar de nuestros ojos ese mundo que nos han impuesto la moral de los esclavos y la metafísica platónica. Desde ésta perspectiva Nietzsche declara a la cultura como un conjunto de robos:

Llamo Estado al lugar en donde envenenan a todos, sean buenos y malos se pierden; donde se llama ‘la vida’ al suicidio de todos. Fijaos en toda esa gente que está de más. Roban las obras de los inventores y los tesoros de los sabios y a ese robo le llaman cultura (...) Amontonan riquezas, y, de este modo, se empobrecen (...) Todos tratan de alcanzar el trono; su locura consiste en creer que la felicidad se asienta en el trono aunque muchas veces es fango lo que hay en el trono, y muchas otras el trono se asienta en el fango.(Nietzsche 1999, 1. p 65)

Mercedes Garzón tiene una obra completa que se dedica a estudiar el fenómeno del nihilismo en el llamado fin de siglo. En ella nos describe la situación del sujeto en un mundo condenado a la vorágine tecnológica y capitalista:

La insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el “desfondamiento” del ser en la línea de una ontología nihilista. Desfondamiento que tiene lugar no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo, no porque ésta (la técnica) sea la “causa” de nuestros males, sino porque nuestra existencia concreta, nuestras formas de vida, están determinadas y

²² Dessiato 1998, p. 14

sólo pueden explicarse a partir de esta organización técnico-científica, por lo que no se trata de echarle la culpa a la técnica de nuestra incapacidad para ser felices, sino ver de qué manera ésta, marca –con su especificidad– nuestra manera de ser felices o infelices. (Garzón 2000 p. 23)

Pareciera que nosotros los postmodernos somos la generación dedicada a la síntesis de todo el conocimiento, la cultura, la historia, los valores y las comunicaciones. Lo valioso del movimiento y de la acción se configura en la técnica y la tecnología. Como dijera Nietzsche somos una enciclopedia andante rellena de artes, filosofía, moralidad y erudición, pero por fuera portamos la vestimenta de la barbarie. Dentro de nuestra sociedad, el fin de la ciencia y de la tecnología se ha convertido en una constante búsqueda de la Verdad, misma que se ve recompensada con reconocimiento social o autocomplacencia de erudito; ¿Sin embargo hasta qué punto la verdad es entendida como un medio que nos ayude a un bienestar como humanidad? ¿Qué no acaso la verdad se ha convertido en mera mercancía?

La exacerbada acumulación de ideas, convierte al hombre en mera abstracción, cálculo y sombra. El exceso de conocimiento nos lleva a la superficialidad, porque existe un gran vacío interior, naturalmente somos incapaces de asimilar tanta información. Podemos rellenar ese vacío con egocentrismo intelectualoide y aferrarnos a lo muerto, al concepto bien aplicado, creyendo mitigar aquel futuro incierto y tortuoso. O simplemente rendirnos al hedonismo y a la superficialidad. Es una característica del siglo XXI la creciente fe en la Verdad que nos proporciona la ciencia y el alivio de la religión que nos promete.

Nietzsche es enemigo de la creencia en la existencia de una Verdad última, universal, necesaria e inmutable. Entonces ¿a qué se refiere cuando utiliza la palabra 'verdad'?

Para nuestro autor, la verdad no es más que un conjunto de metáforas ilusorias que por medio de un consenso social son utilizadas por obligación social. El problema surge cuando olvidamos el carácter ilusorio de estas metáforas y las utilizamos para fundar nuestras creencias y acciones.

En todo caso la verdadera verdad o la verdad positiva y útil se asemejaría más al sentido que le da uno a su propia existencia, producto de una gran reflexión sobre uno mismo. Y en un sentido más externo, la verdad sería el sentido que una sociedad le da a su cultura, teniendo en cuenta que la sociedad produce verdades cuando encuentra sus contradicciones y las rebasa, y que ella sólo es útil al servicio de la vida misma.

Cuando esta verdad se vuelve inamovible, incuestionable y completamente inútil para la vida del hombre se llega a una crisis del sentido, según la cual el medio se convierte en un fin en sí mismo.

La única vía posible para no naufragar a favor de la corriente es el ideal socrático de la interiorización. Como menciona Dessiato: "Conocerse a sí mismo es analizar lo que uno hace para encontrar un equilibrio que le sea propio, para construir una moralidad

propia, individual, discreta y puntual, que como centro de gravedad, permita organizar ese caos amenazante.”²³

Dado que no existen verdades últimas ni absolutas, lo único que nos queda son un montón de metáforas, de símbolos y perspectivas. Este carácter hermenéutico de la vida nos libera de la objetivización y la homogenización del individuo; la libertad regresa a nosotros en la medida que somos capaces de dar sentidos variados y diferentes a las cosas y en general a nuestra propia vida.

Como apéndice de éste capítulo Dessiato declara a Nietzsche incapaz de pasar por alto las actitudes que toman los hombres dentro de éste medio de realidad enmascarada y expone que, a lo largo de las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche observa diferentes tipos o estereotipos de hombres que enfrentan el nihilismo de cualquier ámbito.

Según Dessiato la primera *Consideración intempestiva*, está dedicada a un hombre: David Strauss. Este señor se había destacado por hacer una reinterpretación de la vida de Cristo; y gracias a Nietzsche es vinculado con el prototipo de filisteo culto. Esta denominación puede aplicarse a cualquier hombre que cumpla con las siguientes características: en primer lugar, a aquella persona que le guste el conocimiento y la erudición, pero siempre buscando eliminar el caos y el sin sentido que ello representa ya

²³ Dessiato 1998, p. 69

que a mayor grado de conocimiento e información cuesta más trabajo hacer una síntesis que no admita contradicciones.

El filisteo culto es aquella persona que se conforma con el reconocimiento público más que un reconocimiento de sí mismo. Es más: todo su pensar y su actuar va con la opinión pública, y los valores positivos que ella plantee. Es un hombre que se sienta a contemplar sus conocimientos, como meros artículos de ornato, y que se siente cómodo en el orden de la cultura y pretende que siga así, y hasta puede luchar por ese orden preestablecido. Es una persona dogmática por excelencia.

Todos conocemos personajes de éste tipo, y es muy frecuente encontrarnos a estos especímenes rondando las aulas en las universidades. Es más, se puede pensar desde la perspectiva nietzscheana, que es el modelo del filósofo. ¡Nietzsche lo ha previsto todo! Desde entonces veía los estragos de éste afán de reconocimiento externo, creado por la falta de reconocimiento interno, en una sociedad cada vez más enferma, cada vez más superficial y materialista.

El filisteo culto es el antecesor del hombre de rebaño, de quien tanto hablará Nietzsche a lo largo de toda su obra. Su acción conlleva a la producción de más prototipos de esta índole, y viceversa. Ellos son los mayores enemigos del desarrollo de nuevas manifestaciones artísticas, ya que dependen tanto de lo establecido que romper con ello, renovar les costaría perder todo sentido y comodidad.

Julio Quesada explica de una mejor manera a lo que me refiero:

Esta actividad del filósofo momificador tendrá su esplendor universitario con el retrato robot del erudito cultifilisteo cuyo antecedente parmenideo dice así: <<Sólo en las generalidades más desteñidas y abstractas, en las cápsulas vacías de las palabras más indefinidas, ha de alojarse la verdad, como en un capullo tejido con tenuísimo hilo; y junto a tal “verdad” está el filósofo, a su vez anémico como una idea abstracta y agazapado en un tejido de fórmulas. La araña apetece la sangre de sus víctimas; pero el filósofo parmenideo aborrece precisamente la sangre de sus víctimas, la sangre de la empiria por él sacrificada.>> En el siglo XIX éste filósofo se transforma en roedor o gusano y el clásico en el festín *post mortem*. Des esta forma los clásicos se transforman en necrópolis académicas que constituyen el hábitat propio del erudito de la filosofía. Los comentaristas andan por la tela de la araña felices y contentos y gordos: el clásico del pensamiento ha caído, ya es suyo; ahora le inyecta el veneno paralizador de la epilepsia de las citas, y poco a poco, artículo a artículo, tesis a tesis, chupa y abstrae de aquí a allá, primero la cabeza, luego las extremidades, hasta dejar sabido, consumado en esqueleto, lo que antes era vital y apasionadamente inacabable. Ya se ha digerido al clásico y toca explicarlo; por una inmensa sala que se pierde ante la vista de los alumnos, el filósofo enseña una oreja de Platón, del pie derecho de Aristóteles, la mano izquierda de Hegel, la miopía de Nietzsche, la forma del bigote de Heidegger ya hasta la magnífica calva de Foucault. Deslumbrantes vitrinas con títulos magníficos. ¡Ah! ¡Oh!, Hete aquí la ética, hete allá la metafísica...La historia de la filosofía transformada en un museo de cera. (Quesada 1994, p. 40)

Pero no todo es crítica; Nietzsche interpone a este prolífero enemigo uno que viene a reivindicar la cultura como fuente fresca y creadora. El es el artista, y en general cualquier hombre que posea un estilo propio. Por estilo nos referimos a una forma de vida tal que interpreta no solo los rasgos intelectuales, sino, todas las circunstancias vivenciales de manera uniforme:

... (este) modo de vida que solo puede ser alcanzado por un saber más íntegro y cabal, por un saber que de cuenta no solo de la razón, sino también de la *inclinación* inscrita en la multiplicidad de disposiciones pulsionales y afectivas del hombre. El estilo es siempre un producto de un

saber que se ha incorporado, literalmente *hecho cuerpo* y que, en cuanto tal es vivenciado como un todo. Este estilo es concebido desde un ideal de cultura en la que ésta orienta activamente la conducta del hombre, en lugar de reducirse a un ornamento o una bella vestimenta. (Dessiato 1998, p. 34)

Siguiendo con Dessiato, *La tercera intempestiva* está dedicada a Schopenhauer como educador. En ella Nietzsche delata que el hombre es como un viajero de la vida, que frecuentemente se asusta y necesita encontrar seguridad. Tal seguridad es dada por las instituciones del Estado y las costumbres de la sociedad. Por medio de la moral, éste hombre busca acatarla, pero más que por voluntad propia, para tratar de mimetizarse en el medio, encajar y no ser señalado como anomalía.

Dentro de ésta misma línea nos damos cuenta que el hombre tiene mucho miedo al prójimo y su indolencia. Aunque, según Nietzsche, tenemos un sentido de unidad propia, necesitamos unirnos con un grupo para darnos seguridad, seguir normas y acatarlas para evitar la inminente amenaza de ser diferente y acabar con el orden.

Cuando uno se une a una serie de individuos para formar una comunidad de cualquier índole, se forma un cierto pacto social, en el cual cada quién es como el otro quiere. La comunidad es la depositaria de la verdad y de los valores que ella suponga y, aunque su integridad pueda ser mermada por un insaciable cuestionamiento de ésta verdad, es necesario saber su evolución y como se ha producido históricamente.

Es sorprendente pero hasta cierto punto necesario y natural la existencia del hombre de masa o de “rebaño, que Nietzsche denomina hombre sin genio; pues se deja y

hasta exige ser configurado por la sociedad con sus valores y exigencias. Todo ello a causa de que se pierde lo más valioso que el individuo posee: el ser de uno mismo y su correspondiente autonomía.

A este tipo de hombre se le antepone aquel que busca ser él mismo ante todo, y actuar con autonomía. Éste sujeto es denominado genio primero por Schopenhauer y luego por Nietzsche. A razón de ello, la propuesta en la *tercera intempestiva* es encontrar nuevos ejemplos e ideales de hombres y autosuficientes. Los demás son considerados pseudohombres.

Cuando hablamos de autosuficiencia en Nietzsche, debemos rechazar el ideal kantiano de que la norma de conducta este ligada a una razón universal y necesaria. El sujeto autosuficiente no tiene necesariamente que darle cuentas de su razón ni a los hombres ni al universo. Ni la universalidad ni la necesidad debe decirle como portarse. Esto porque si se admite un raciocinio por encima de uno mismo éste generalmente viene demeritado por lo que la comunidad dice que es razonable y verdadero. Pero ésta generalmente busca el control y la manipulación de los demás.

Cada uno de los hombres es su ley y medida,²⁴ tampoco debe ser de manera arbitraria. Al contrario, se necesita un profundo conocimiento de uno mismo y una gran reflexión para poder llegar a la autosuficiencia. Debe de plantearse que es lo más importante para sí, que es lo que se ha amado y lo que lo ha hecho a uno feliz. Es de

²⁴ De hecho Nietzsche piensa que el término alemán ‘Mensch’ (hombre) proviene del latino ‘mensura’, que es equivalente a medida en español. Véase Nietzsche 1999, I. p. 71.

imperiosa necesidad que surja un hombre que se oponga a todo éste rebaño rumiante de los valores impuestos por la cultura. A éste sujeto Nietzsche llama *Übermensch*, el Superhombre; es él el que podrá trascender a esta moral de la manipulación, y colocarse más allá del bien y del mal.

2.3 Crítica al historicismo

Anteriormente hemos dicho que la meta-metafísica (es decir la propuesta metafísica desarrollada por Nietzsche que supera la metafísica platónica) de Nietzsche en un primer momento sitúa al sujeto en espacio y en el tiempo. ¿Qué es lo que se crea cuando hacemos un relato de uno o varios sujetos dentro de un espacio y tiempo determinados? Historia.

Nietzsche realiza una crítica a la historia como nadie lo había hecho; la visión nietzscheana es tan aguda que localiza puntos débiles en esta gran diosa que es responsable de dar seguimiento a la humanidad y mantener su estabilidad.

Si ya hemos observado el nihilismo en la metafísica platónica, como consecuencia encontramos nihilismo en la historia, porque esta ha compilado en su relato la trasvalorización de valores. La creencia en una teleología, no sólo se expresa en términos religiosos; al contrario, pareciera más peligrosa la creencia en una evolución necesaria a la que llegaremos forzosamente por la vía del progreso expresado en el desarrollo científico. La historia es el caudal más espeso por donde nos viene la ciencia y

el conocimiento. Por tanto, es una creencia popular, que conocer la historia necesariamente nos prepara para enfrentar el futuro y hasta llegar a preverlo.

La *Segunda intempestiva* se conoce también como: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Como su nombre lo expresa, Nietzsche en una profunda reflexión acerca de la historia se propone delimitar que tan bueno es tener una conciencia histórica.

En un primer momento se toma a los animales como ejemplo para expresar una diferencia con respecto a nosotros: ellos viven en el eterno instante y nosotros estamos encadenados a la memoria. Ellos no tienen una concepción del tiempo que les permita preocuparse ni por el pasado ni por el futuro sólo se preocupan por satisfacer sus necesidades inmediatas de supervivencia y placer. En cambio, nosotros deseamos en algún momento ese olvido, que nos permitiera descansar de un pasado que en parte se vuelve lleno de dolor, sufrimiento y experiencias que nos vuelven desconfiados hacia el futuro. Sin embargo, la memoria es de gran ayuda para la supervivencia porque almacenamos información y conocimiento esencial proveniente de la experiencia.

Esta noción de olvido se conecta con la noción de: inocencia del niño que juega. Como lo veremos más adelante, este niño es la representación misma del superhombre. Pero la primera condición para llegar a ser como ese niño que juega y, la más necesaria, es llegar a un estado de inocencia total, para lo cuál es necesaria la noción de olvido. Juan Luis Vermal nos explica la importancia de este concepto:

Pero, ¿Qué es lo que constituye el sufrimiento del pasado? También aquí la respuesta es doble: el pasado es la dimensión en que se constituyen las significaciones que provocan la opresión del hombre, en él surgen y se conservan la represión de los instintos y las exigencias sociales. Liberarse del pasado, olvidar, equivale a sacarse de encima todos los imperativos que hacen del hombre una suma de roles que lo coaccionan. Pero también, (...) en el pasado surge la conciencia de la finitud y con ello se muestra el carácter deudor de la existencia, el ser responsable de ella.(...) Dejando esto de lado, vemos que a pesar de la tesis central de la necesidad del olvido, de lo peligroso que resulta para la vida un grado excesivo de vigilia, la capacidad de apropiarse del pasado es fundamental. Lo esencial no será entonces sólo el olvido, sino una “fuerza plástica” que permite transformar el pasado en parte de la vida presente y no dejarlo ser en la forma autodestructiva de la sucesión. (Vermal 1998, p.27)

Por ello, la experiencia es el verdadero conocimiento, el que sirve para la vida; debe de ser vivenciado por el individuo mismo, o transmitido de generación en generación, pero de manera sintética positiva, no solo como una remembranza ciega (es decir sacada de la memoria por la repetición de un concepto). Por ejemplo, cuando nos aprendemos las tablas. En la mayoría de los casos, no es que sepamos multiplicar sino que asociamos cifras entre sí.

Sólo es positiva la historia para la vida, cuando la hacemos en el momento, cuando está ligada a la acción: “necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde. Tan sólo en cuanto la historia está al servicio de la vida, queremos servir a la historia.”²⁵

²⁵ Nietzsche 1998 p. 1

Inevitablemente conforme avanza la humanidad, uno va heredando costumbres y conceptos que crean un marco de “realidad”, un esto es o debe de ser así, que en muchas ocasiones puede mermar la curiosidad, la investigación y la creatividad.

Ya hemos hablado del origen de la cultura y hemos determinado que lo que ahora entendemos por cultura es estático. Si dentro de este contexto hablamos de cultura histórica, pareciera como si aferrara con mayor fuerza sus raíces en la tierra y se negara a moverse ni un centímetro. De hecho, esa es la metáfora que utiliza Nietzsche para ilustrar como se configura la cultura, como una naturaleza que sobre alimenta las raíces de un gran árbol que se va apropiando de todas las experiencias y su sabiduría convirtiendo todo a su paso en su misma sangre, única y uniforme. Como dice Nietzsche:

La historia concebida como ciencia pura, y aceptada como soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión y ajuste de cuentas de la existencia. La cultura histórica es algo saludable y cargado de futuro tan solo al servicio de una nueva y potente corriente vital, de una civilización naciente, por ejemplo; es decir, solo cuando está dominada y dirigida por una fuerza superior, pero ella misma no es quien domina y dirige. (Nietzsche 1998, p.8)

Aquellos hombres que viven históricamente piensan la vida como un proceso en el cual el pasado les confiere una cierta luz que pueden utilizar en las oscuridades que supone el futuro y no pueden pensar de otra manera. Pero también existen los hombres que piensan de manera suprahistórica; aquellos que no distinguen presente de pasado y futuro. Para ellos todo está en el constante devenir del tiempo, que no pueden parar ni

un momento. Como consecuencia de esta manera de pensar acaban por adoptar una visión trágica ante la vida, pero ello les permite mayor libertad en cuanto a la acción.

Nietzsche distingue tres tipos de concepción de historia; las dos primeras son nocivas si se les da un valor exagerado. Pero necesarios para afianzar y fortalecer una cultura. Sin embargo sólo la concepción crítica de la historia es capaz de devolverle movilidad a los fundamentos que establecen las primeras dos.

Veamos pues cuales son estos tres tipos de historia:

a) Historia monumental

Se diferencia de todas las demás porque su lógica nos lleva a pensar que los acontecimientos gloriosos del pasado son una garantía de que se puede volver a una etapa dorada. Como bien menciona Nietzsche: “su consigna es: lo que una vez fue capaz de agrandar el concepto de ‘hombre’ y llenarlo de un contenido más bello tiene que existir siempre para ser capaz de realizar eso eternamente.”²⁶

Sin embargo, este tipo de historia corre el riesgo de convertirse en algo mítico, pues es necesario embellecer y hasta exagerar el ejemplo para que parezca más rotundo y digno de imitación. Massimo Dessiato acota que: “La historia monumental se hace particularmente dañina cuando domina sobre las dos otras formas de concebir (anticuaria y crítica) y usar la historia, sobre todo porque inhibe la actitud crítica,

²⁶ Nietzsche 1998, p. 8

pudiendo inducir a la adoración de un pasado tan glorioso que por sí solo justificaría el presente.”²⁷

Consecuencia inmediata del exceso de historia monumental sería cuando las personas en realidad creen que los sucesos se suscitan de una manera tan predeterminada como lo es su conocimiento y amor por la historia. Muchas veces pensamos los grandes acontecimientos -como una guerra victoriosa- y pretendemos seguir los mismos patrones y modelos, como una fórmula tal que nos librara de cualquier situación circunstancial adversa. Sin darnos cuenta que todo es precisamente eso: circunstancial y generalmente ajeno a nuestra previsión. Nietzsche opina que los fundamentos de esa idea estribarían en la poco probable posibilidad de que se volvieran a desencadenar los hechos exactamente de la misma manera.

Sin embargo, desde esta perspectiva historicista se piensa al presente como necesario resultado del pasado (es decir que no admite que sea de otra manera). No hay lugar para la acción, solo para la contemplación.

Tal vez por eso se haya institucionalizado la moral. Esta es un patrón de conducta, de las buenas costumbres, las cuales han sido establecidas con un propósito experimental, para corregir algo disfuncional, y garantizar el orden. Se crean en este sentido monumental modelos de conducta, que proporcionan grandeza y orgullo a la sociedad. Al paso de los años, la moral se vuelve obsoleta, ya que se pierde el sentido del por que las normas se deben de acatar, y pierde todo valor, ya que el individuo ya no

²⁷ Massimo Dessiato 1998 p. 60

reflexiona. La sociedad y la cultura le transplanta estos valores como su única conducta no-censurable.

b) Historia anticuaria

El uso anticuario de la historia tiene una decisiva importancia positiva: Es la responsable del patrimonio cultural de una sociedad; es la que nos recuerda nuestras raíces y origen. Si el primer uso de la historia nos sirve para modelar, el segundo nos ayuda a preservar. El anticuario quiere preservar para los que vendrán después, aquellas condiciones en las que él mismo ha vivido -y así sirve a la vida. Ha aprendido a amar su tiempo y, en el ocaso de su vida, colecciona fragmentos de historia bella para instruir a las nuevas generaciones. Su aspecto positivo es que incentiva a la sociedad a seguir en caso de que el pueblo pasara por dificultades, sólo echando una mirada a tiempos pasados mejores. En palabras de Nietzsche:

A veces lo que empuja al individuo a aferrarse a un grupo o a un ambiente, a unos cansados hábitos, a unas peladas colinas, puede parecer obstinación e ignorancia -pero es la ignorancia más saludable y beneficiosa para la colectividad, como puede comprender cualquiera que haya constatado los terribles efectos del afán de aventureras emigraciones de poblaciones enteras, o el que haya visto de cerca en qué se convierte un pueblo que ha perdido la fidelidad a su pasado y se entrega a la busca desenfadada y cosmopolita de lo nuevo y de lo siempre más nuevo. (Nietzsche 1998, p. 12)

De alguna manera, este empeño anticuario, puede ser motivo de unificación e identificación de un pueblo, aunque sea por un pasado lejano que halla sido venturoso.

Es precisamente eso lo que fortalece a un pueblo, le da arraigo, sentido y pertenencia al territorio en el que vive.

Como podemos ver, aun desde la historia, Nietzsche sigue pensando el problema de la cultura y la relación comunidad-individuo. Nietzsche entiende que la comunidad no puede sobrevivir sin un sentido de pertenencia, y que éste es favorecido por el uso anticuario de la historia. También comprende que el individuo puede verse beneficiado por el colectivo, pues éste lo justifica en su existencia poseyéndolo de significados y sentidos.²⁸

Pero la historia anticuaría corre el mismo peligro que la historia monumental, el exceso limita el horizonte y no existe una crítica o escala de valores que cuestione los aspectos negativos de los sucesos con relación a los positivos, lo que desemboca en la similitud de la importancia de ambos. Como ya se ve desde una única perspectiva, se piensan como necesarios hasta los defectos del pasado tratando de incorporarlos al presente. Todo lo antiguo se venera y todo lo que caracteriza a la cultura, en consecuencia, tiene que volverse homogéneo. No es de sorprender que lo nuevo es rechazado por temor a la diferencia, al cambio y a la posible pérdida del sentido que da seguridad. Como menciona Nietzsche, a final de cuentas: “La historia sabe como preservar la vida, *no crearla*”²⁹ Ella se parece a un anciano que sabe que le queda poco tiempo y se dedica a contemplar por la ventana los recuerdos que una vez lo hicieron

²⁸ Dessiato 1998, p. 61

²⁹ Nietzsche 1998, p. 13

sentir vivo; retoma una y otra vez el sentido que le daban los valores y se abandona al sin sentido, a la espera de la muerte.

c) Historia crítica

En último lugar existe otro uso de la historia, éste es el *crítico*. Como podemos imaginarnos sólo por el nombre, el uso crítico de la historia es como el juzgado por el que debe pasar la historia para poder entenderla y agregarla al presente, en vez de seguirla por obligación y costumbre. Este juzgado pocas veces es justo, pero es necesario cierto olvido o el replanteamiento de algunos aspectos históricos que se cargan como lastre por ser dolorosos y/o culpabilizar a la sociedad por actos de injusticia. En palabras de nuestro autor: “A veces, sin embargo, esta misma vida, que requiere olvidar, exige una suspensión temporal de ese olvido. Entonces se percibe con claridad que injusta es la existencia de algo: de un privilegio, de una casta, de una dinastía, por ejemplo, y hasta qué punto estas cosas merecen perecer.”³⁰

Se puede entender este caso por medio de una analogía con los padres. Si tomamos al padre como el punto central de la educación de los hijos, nos damos cuenta que es esencial que él los oriente e instruya. Esta orientación está atada a la perspectiva del padre con respecto a la “realidad” que es una, y compatible con su momento histórico. Él es la mayor ayuda que tiene el hijo para entender el exterior y eso le anima a seguir el ejemplo de conducta de su padre. Si el padre olvidase que el hijo tiene que

³⁰Nietzsche 1998 p. 14

crear su propia perspectiva y su propio pensamiento, por autoridad o por dogmatismo podría obligarlo a que pensara exactamente igual que él, como si el hijo fuera una extensión de su vida. Este fenómeno sucede frecuentemente cuando los padres sobreprotegen a los hijos y no les permiten la experimentación; quieren que aprendan en cabeza ajena y les heredan a sus hijos hasta las malas experiencias y los miedos.

El hijo se vuelve inseguro ante el mundo y constantemente busca la aprobación de sus padres. O puede rebelarse, romper esos esquemas impuestos y comenzar a vivir su vida. En este último caso su criterio se vuelve medida de todas las cosas; y está el hijo entonces en posición de crear valores. Solo de ésta forma tienen sentido las palabras de Nietzsche: "Es entonces cuando se examina el pasado desde un punto de vista crítico, entonces se ataca con el cuchillo a las raíces, entonces se salta cruelmente sobre cualquier tipo de clemencia."³¹

La metafísica platónica, la moral y la fe en la veracidad y en el progreso científico encuentran sus bases en una concepción del tiempo lineal. Solo a partir de ella se puede establecer una meta final, o en otros casos, un más allá. Es por ello que la crítica al historicismo es tan importante, no sólo por su carácter extático y su rechazo al cambio, sino porque en la estructura de tal crítica podemos apreciar un rechazo por la temporalidad expresada en términos de presente, pasado y futuro. Como ya vimos, la

³¹Nietzsche 1998 p. 49

historia que se estanca en el pasado perjudica a la vida, y el futuro como construcción imaginaria del pasado sólo tiene como consecuencia la construcción y la creencia en un sentido ultra terreno, que fácilmente puede ser manipulado y utilizado en nuestra contra. Por otro lado, gracias a ésta crítica podemos observar cómo la concepción del tiempo puede determinar nuestra manera de pensar, de vivir y de ser felices o infelices.

CAPÍTULO III

“La cura: Superación de la metafísica platónica ”

Introducción:

En el tercer capítulo expongo la propuesta positiva de Nietzsche. Los dos capítulos anteriores describieron las causas y la sintomatología de la enfermedad, ahora es momento de revelar la cura. Este capítulo resulta un poco más extenso porque tiene un subtema más que los anteriores. El primer punto tiene como objetivo establecer la postura ontológica nietzscheana. El segundo habla de la importancia del devenir para el pensamiento de la temporalidad. En la tercera parte de este capítulo se expone la filosofía de Nietzsche en torno a la temporalidad, dentro de esta sección se habla del eterno retorno, cuya concepción es imperativa para salir del nihilismo. Por último el cuarto momento de este capítulo tiene como objeto explicar el ideal de hombre que Nietzsche creía necesario.

3.1 La concepción estética de la ontología.

Habiendo leído exhaustivamente la literatura griega antigua, por su formación como filólogo, Nietzsche se enamora de este pensamiento. Pero a la llegada de los filósofos, en especial de Sócrates, nuestro autor observa el comienzo de una decadencia

del pensamiento griego. Su primera aproximación a la filosofía es gracias al estudio de la Grecia antigua, pero hubo un acontecimiento que lo marcó de por vida: un día paseando por la ciudad encontró en una librería el libro *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. La conjunción de estos dos apasionamientos filosóficos posteriormente daría origen al primer esbozo del *Origen de la tragedia*. Como dice Lefebvre:

La inteligencia de Nietzsche, histórica, crítica y comparativa, se vuelve hacia Grecia. Grecia es para él una patria, una promesa de salvación del hombre. Pero la filología pura no puede esclarecer el alma griega: es necesario establecer una relación viva entre el presente y esta alma desaparecida. El pesimismo radical de Schopenhauer revela a Nietzsche la vanidad de la felicidad y de la vida social moderna. Le enseña que la vida es oscura, convulsiva, apasionada, presa de la muerte, trágica. Nietzsche es llevado así a esclarecer por medio de Schopenhauer la tragedia griega. Cuanto más profunda, tanto más la comparación entre Grecia y el mundo moderno es desfavorable para éste. Sobre éste punto jamás variará Nietzsche. (Lefebvre 2004, p. 71)

La fascinación por el mundo griego no era por la representación de la Grecia como fundada en la razón y la filosofía. Nietzsche sabiamente observa que la concepción ontológica griega en un principio estaba basada en la tragedia, en la vida y la muerte, la dualidad del ser y la nada, la constante relación entre verdad e ilusión. De igual manera su amistad con Wagner le exacerbó una sensibilidad musical extraordinaria que ya profesaba como músico y compositor. Además que Nietzsche compartía su gusto por Schopenhauer con Wagner. Estas fueron las razones por las cuales las artes como la

literatura y la música se convirtieron en el parámetro en donde se conjunta tragedia y vida.

Lo fundamental del *Origen de la tragedia* es que en esta obra Nietzsche establece una ontología que no está fundada específicamente en el ser, sino en el crear. Cuando Nietzsche se pregunta cual es el origen o la esencia de lo trágico de igual manera funda su posición ontológica, en el arte. Más aún, la literatura y la poesía trágica se vuelven los paradigmas con los que posteriormente ordenará la vida y el mundo. Como bien dice Fink: “El arte se vuelve el *organon* de la filosofía; es considerado como el acceso más profundo, más propio, como la intelección originaria, detrás de lo cual viene a lo sumo el concepto; más aún éste adquiere originalidad tan solo cuando se confía a la visión más honda del arte; cuando repiensa lo que el arte experimenta creadoramente”.³² Aunque este punto de vista ontológico nietzscheano no alcance a expresarse en conceptos ni sea bien estructurado, él concibe la metafísica por medio de categorías estéticas. La única metafísica que acepta es la del artista. En palabras de Nietzsche:

(...) la existencia del mundo sólo está justificada como fenómeno estético. De hecho el libro entero sólo conoce un único sentido y ultrasentido del artista, detrás de todo acontecer hay un ‘dios’ si se quiere, pero ciertamente un dios artista completamente amoral y falto de escrúpulos que, en el construir y en el destruir, en el bien y en el mal, quiere llegar a descubrir su placer y soberanía, un dios que creando mundos, se desprende de la necesidad de la plenitud y la sobreplenitud, del padecer de las antítesis que en él se amontonan”. (Nietzsche 1998, p. 45)

³²Fink 2000, p. 20

Es fundamental subrayar que es esta perspectiva, relativamente nueva la que prevalece a lo largo de toda su obra. Solo por medio del arte podemos penetrar al corazón del mundo, pero es el arte trágico el que posee la mirada más profunda a lo trágico del mundo. Lo trágico es la primera experiencia que tiene Nietzsche del mundo. Lo trágico es el resultado de un mundo en constante lucha de contrarios; no podemos escapar de esta dualidad. Vida y muerte, agua y fuego, tristeza y felicidad, verdad y mentira se entrelazan en este mundo y lo construyen instante a instante; destrucción y construcción son estos elementos los que construyen el mundo. Cabe mencionar que la visión trágica de la vida no es pesimista. Si bien Schopenhauer fue maestro de Nietzsche, éste último logró desprender el decir no a la vida y, por el contrario, construyó un pensamiento que afirmara la vida, aunque fuera una vida trágica. No se trata de un pensamiento que por temor a la muerte alienara la vida en su interior, sino una concepción que incluyera lo malo, la desgracia, la ruina, lo injusto y lo hiciera parte de éste proceso natural en la Tierra que es la vida.

Desde este momento, Nietzsche se está distinguiendo de la tradición filosófica que carga a cuestas. La mayoría de los filósofos se han encargado de conferir un rasgo negativo a lo malo, dándole supremacía a lo bueno, como si esto último fuera lo único existente, tratando de tomar el deber ser de lo bueno como una realidad. Incluso Hegel dedica toda su obra a tratar de explicar el mal en el mundo, la esclavitud, la injusticia, la pobreza y las guerras; incorporando una dialéctica que equilibra a los contrarios. Tesis, antítesis y síntesis explican las dualidades, pero sólo para establecer al final la libertad, la

bondad del Espíritu de la Razón. Nietzsche no habla de momentos dialécticos; en realidad los contrarios nunca están separados. Fink menciona que: “El *pathos* trágico se alimenta (...) de que todo es uno. Vida y muerte se encuentran profundamente hermanadas en un movimiento rotatorio misterioso; cuando una sube la otra tiene que bajar, unas figuras se forman al romperse otras (...) el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo, dice Heráclito”.³³

Este movimiento acompasado entre los opuestos Nietzsche lo identifica con lo apolíneo y lo dionisiaco³⁴. Si bien en ésta su primera obra aparecen los dos principios como elementos separados, a lo largo de su pensamiento lo dionisiaco llegará a absorber a lo apolíneo. Pero detengámonos en éste punto.

Lo apolíneo es identificado como la apariencia y el fenómeno, como la vida onírica en que aparecen los dioses, el orden y la forma, la majestuosidad de la razón, transfiguración de lo real, etc. Dionisios es violencia, pasión, voluptuosidad, embriaguez, lo informe, lo ilimitado, la naturaleza, la música, “la *hybris* que turba, fecunda y mata”.³⁵

Lo apolíneo y lo dionisiaco son instintos artísticos que nosotros tenemos, es nuestro lazo fundamental con la naturaleza. Así lo plantea Elsa Cross:

Nietzsche asocia los principios de lo apolíneo y lo dionisiaco al origen de la tragedia y de las otras artes y alude también a su resonancia mítica, pero

³³ Fink 2000, p. 21

³⁴ Esta dualidad aparece por primera vez en Schelling, para caracterizar la antítesis entre la forma y el orden por un lado y el oscuro impulso creador por el otro.

³⁵ Lefebvre 2004, p. 75

sólo después de ver estos principios simbólicos como instintos que brotan de la naturaleza misma, fuerzas vivientes frente a los cuales el hombre puede ser interpretador, pero que en sí se muestran como anteriores e independientes de toda elaboración artística humana. Al llamarlos instintos de la naturaleza Nietzsche crea una relación entre naturaleza y arte que mantiene a través del texto, colocando al arte dentro de otras categorías, en las que no puede ya limitarse a ser una actividad específica del hombre, ni siquiera una peculiar visión o relación con la realidad. Se convierte en algo más profundo, anterior, que forma parte de los principios vitales. (Cross 1985, p. 12)

Esto quiere decir que lo apolíneo y lo dionisiaco son condiciones apriorísticas del arte, existen en la naturaleza y se encarnan en el hombre artista. Aunque toda producción artística supone una civilización, dentro de éste ámbito los juicios valorativos del ser humano no pueden ser diferentes a los estéticos puesto que no pueden ser diferentes a la naturaleza misma, es decir los juicios de carácter moral y social no tienen cabida dentro de esta concepción.³⁶

Lo apolíneo está fundado en el principio de individuación³⁷ y el estado del sueño, porque “el sueño revela los grandes misterios, nos habla de otra existencia, de una verdad superior”³⁸. Por otro lado, lo apolíneo se encuentra ordenado por la forma, y toda forma necesita límites; éstos límites dan cuenta de la individuación del sujeto. Por lo tanto, la obra de arte apolínea tiene que estar basada en la medida, las buenas formas y el raciocinio. La obra artística es ajena a la individualidad del artista, porque tanto artista

³⁶ Cross 1985, p. 13

³⁷ El principio de individuación es el fundamento de la división y particularización de todo lo existente, las cosas están juntas en el espacio y el tiempo pero solo en la medida en que están separadas unas de otras, donde una acaba la otra empieza, el espacio y el tiempo juntan y separan todas las cosas a la vez.

³⁸ Cross 1985, p. 14

como obra, se encuentran distanciados en la relación creador – producto. En contraste el artista inclinado hacia Dionisios logra un cierto mimetismo con su obra de arte. Se llega a fundir con él en un estado de embriaguez que logra la unión con el Todo. Sin embargo son necesarios tanto Apolo como Dionisios para configurar el arte, según Nietzsche:

En primer término, como artista dionisiaco, se ha unificado completamente con el Uno primordial, con su dolor y su contradicción y produce la copia de ese uno primordial como música, cuando por otra parte, esta música ha sido denominada con razón una repetición del mundo y un segundo vaciado en el molde mismo; pero ahora esa música se le hace visible de nuevo como una imagen alegórica bajo el efecto del sueño apolíneo. Este reflejo no figurativo y aconceptual del dolor original en la música, con su redención en la apariencia, genera ahora un reflejo espectacular, como parábola o ejemplo aislado. El artista ya ha abandonado su subjetividad en el proceso dionisiaco, la imagen que le muestra ahora su unidad con el corazón del mundo es una escena onírica que simboliza aquella contradicción original y aquel dolor original junto con el placer original de la apariencia. Por lo tanto, el 'yo' del lírico resuena desde el abismo del ser: su subjetividad, en el sentido de la nueva estética, es una fantasía. (Nietzsche 1998, p. 84)

Dentro del Uno primordial la objetividad de las formas, los conceptos y el orden se mezclan con la subjetividad que es absorbida con el dolor y la tragedia. Lo importante para Nietzsche, es que la cultura griega, ante la imperiosa necesidad de justificar la existencia del ser, utiliza el mito trágico que es a la vez verdad e ilusión. Esto sirve para presentar y representar la relación de los hombres con el Uno primordial transformando el destino y la muerte en inefables delicias. De esta manera, la existencia está justificada ante el intelecto, no por medio de categorías morales, sino estéticas.

De hecho, para Nietzsche esta concepción estética de la existencia era un sí, a la vida. Pero posteriormente muere esta manera de pensar la existencia. Es a partir de este

momento cuando Nietzsche identifica a Sócrates como el mayor enemigo de la vida. Dionisios es expulsado de la vida por el hombre teórico y moral. Volvemos al punto en el que Nietzsche critica a la metafísica; este tema lo tocamos en el primer capítulo, pero ahora es momento de esclarecer el porque de esa crítica.

La primera experiencia que Nietzsche tiene del ser es por medio de la psicología del poeta trágico. Su óptica, sus parámetros son la psicología, la filología y la teoría del arte. Según Fink:

Nietzsche no había asimilado en detalle la historia intelectual de la metafísica y, sin embargo la negaba y tenía que negarla desde su nueva experiencia fundamental; además, al equiparar el concepto con lo 'lógico', con lo 'abstracto' y 'falto de vida, no supo dar a su nuevo pensar la concepción adecuada. Por ello quedó inevitablemente arrinconado y así tuvo que filosofar bajo el ropaje de una teoría estética.' (Fink 2000, pp. 25, 26)

Aunque la cita de Fink pareciera muy tajante, nos ayuda a entender y tomar siempre en cuenta que Nietzsche es un crítico de la filosofía, porque precisamente se encuentra fuera de ella. Sus máximas aportaciones son la crítica de aquella cultura fundada en verdades y valores absolutos. Ya hemos hablado acerca de la trasvalorización que se funda en una moral basada en supuestos metafísicos añejos y reducidos a momificaciones de eruditos. Hemos hablado de la crítica al historicismo y a la errónea creencia de un tiempo lineal con una teleología ya sea religiosa o científica. Ahora veamos como Nietzsche trata de transformar o de trascender a la moral, y a la metafísica con su concepción temporal y veamos por último su ideal de hombre.

Para entrar de lleno dentro de la ontología nietzscheana es necesario especificar a que se refiere cuando plantea una concepción de tiempo alternativa a la lineal. La idea del eterno retorno es de las más difíciles de plantear y de sostener y, de hecho, existen muchos debates con respecto a éste tema, pero trataremos de encontrar la aproximación más adecuada para este propósito. Explicaremos las propuestas de Nietzsche sobre el tiempo y respecto a una metafísica y una moral que afirmen la vida.

3.2 El devenir

La verdadera lucha de Nietzsche en torno al tema metafísico es para reivindicar el devenir.

Antes de que Platón contestara esta pregunta fundamental donde comienza la filosofía: ¿Qué es el ser en cuanto tal? algunos filósofos presocráticos se aproximaron a responderla de una manera similar. Un rasgo que los caracterizó a todos es que dentro de la respuesta existe un gran abismo: al preguntarse por el ser de las cosas, necesariamente aparece su no ser: la nada. Como principales exponentes tenemos a Parménides y a Heráclito. Cada quien abordó este problema de manera muy diferente; el primero demostró que de ninguna manera podía existir el no ser de las cosas, porque el no ser no existe. De esta manera el ser de las cosas debe de ser la unidad máxima, que no admite divisiones (por donde podría infiltrarse el no ser); ni multiplicidades. Por supuesto tiene que ser infinito, porque de lo contrario en la finitud llegaría al no ser; tiene que ser inmóvil, porque el ser sólo podría moverse al no ser y eso sería

imposible. Este Ser parmenideo sería el abuelo del Ser platónico y, por ser su precursor, más primitivo y menos desarrollado.

En cambio su más terrible enemigo sería Heráclito; en su teoría, ser y no ser, conviven a diario en la naturaleza y en nosotros mismos; esta fórmula daría movimiento a la vida y sería el fundamento del devenir. El mundo se configura en una eterna guerra de los opuestos. Sin embargo, existe una armonía entre estos opuestos cuando se complementan: el bien y el mal son uno y lo mismo; “el mundo divergiendo conviene consigo mismo.”³⁹ La unidad de los opuestos se realiza en Dios, en quien todas las contradicciones se destruyen, aunque nosotros las sigamos percibiendo.

Heráclito tampoco confiaba en los sentidos pero por razones contrarias a las de Parménides. El primero opinaba que los sentidos podían engañarnos, pero la sabiduría no, y ella dictaminaba que en el mundo no hay más que cambio, movimiento y contingencia.

La ley de la unidad de los opuestos desemboca en la concepción cíclica del tiempo, dentro de la cuál todo retorna. Muchos pueblos antiguos han tenido esta concepción del tiempo, en la que si bien un ciclo está lleno de cambios, un ciclo eterno es permanente, porque los cambios que pudieran haber, se repetirán de la misma manera. Así lo menciona Ramón Xirau: “si lo que estoy escribiendo lo he escrito en otros ciclos una infinidad de veces y volveré a escribirlo infinitas veces en ciclos futuros,

³⁹ Xirau 2003 p.33

de hecho nada cambia”⁴⁰. Pensemos en una gran circunferencia, en ella no podemos determinar cuál es el principio y cuál es el final. En *El ocaso de los ídolos* Nietzsche se refiere a Heráclito en el siguiente párrafo:

Dejo al margen con profundo respeto, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto de la comunidad de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos perciben el mundo en términos de multiplicidad y cambio, él rechazó su testimonio porque perciben el mundo en términos de permanencia y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten como pensaban los eleatas ni como creía él; no mienten en modo alguno. Lo que hacemos con su testimonio es lo que introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la permanencia... La causa de que falseemos el testimonio de los sentidos no es otra que la razón. Los sentidos no mienten cuando nos muestran que todo deviene, perece, cambia.... Pero Heráclito tendrá eternamente la razón al defender que el ser es una ficción vacía. No hay más mundo que el aparente: el mundo verdadero no es más que un añadido falaz. (Nietzsche 1888, p.568)

Nietzsche tacha de nihilista a la metafísica porque considera que al imputarle al ser y a las ideas los valores máximos, se instaura una especie de gradación en la cual el mundo sensible del que somos parte, queda reducido a muy poco si no es que a la nada. Es la tendencia de calificar como nada a lo que observamos cotidianamente, incluyéndonos a nosotros mismos.

Para la filosofía sana que afirma la vida nunca se encontrarán entes como objetos, como cosas finitas, medibles y predecibles, dotadas de una figura específica y un perfil

⁴⁰ Xirau 2003, p.33

fijo. La vida es como aquél río que mencionaba Heráclito en el cual todo es y no es al mismo tiempo, cuyo flujo no podemos detener con las manos porque se nos escapa entre los dedos. Todo lo que podemos comprender es gracias a que por medio de la razón podemos encuadrar las cosas y a las personas en un tiempo y en un espacio específico. El horizonte del ser más allá del tiempo que podemos constatar, es inabarcable. Fink señala: “Tales cosas están siempre en cambio y movimiento, varían aumentan, decrecen, nacen y mueren. Pero el terreno de juego de sus cambios y movimiento, el espacio y tiempo, no nacen ni desaparecen.”⁴¹

Ya conocemos hacia donde nos lleva la vía de la razón y el repudio de los sentidos; ya sabemos y vivimos las consecuencias; ya dijimos que desde el comienzo de la filosofía se han invertido los valores de verdad, religión y moral. Entonces ¿qué queda? La *physis*, el mundo heracliteano que deviene. Nietzsche se vuelve a plantear la pregunta ¿qué es el ser en cuanto tal? y a lo que responde es: “Lo que es en verdad es este mundo nuestro, nuestra morada natural”.⁴² El ser es vida.

Nietzsche describe a la vida en la *Voluntad de poder* como “una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición”.⁴³ Como herramientas dentro de este proceso tenemos al pensamiento, la imaginación y los sentimientos. De igual

⁴¹Fink 2000, p. 171

⁴²Lefebvre 2004, p. 43

⁴³Nietzsche 2000, p. 430

manera existe una tendencia ordenadora de estas fuerzas, y por último una tendencia a evaluar con respecto a la incorporación o separación de ellas (selección).

Además identifica a la vida dentro del devenir heracliteano como un querer (voluntad) y un actuar. Sólo podemos hablar de la vida en términos de acción. Así que al responder la pregunta acerca de la naturaleza del ente, la primera respuesta es vid, pero la vida es un actuar. ¿Cuál es la esencia de la vida? Voluntad de poder; voluntad de poder actuar.

Pero ¿quién quiere? ¿quién tiene la voluntad? Es obvio que al hacer esta pregunta presuponemos la existencia de un sujeto, un “yo”. Pero ¿qué no habíamos dicho que ni la voluntad, ni el yo existen? En este preciso momento en el que Nietzsche expone su teoría de la voluntad de poder se supone que uno necesitaría plantearse más allá de la metafísica. ¡Pero el propio Nietzsche habla ahora en términos metafísicos!

Lo que sucede es que para él la metafísica sólo correspondía al platonismo; sin darse cuenta que todo “intento de explicar el ser de los objetos desde el sujeto también es metafísica.”⁴⁴ Pero hay una diferencia entre estas dos metafísicas y es que antes la explicación del ser era en términos teológicos, pero cuando este fundamento se vuelve caduco después de la Edad Media, lo sustituye un fundamento antropocéntrico característico de la Época Moderna. Claro que el más allá que denota el sufijo “meta” es

⁴⁴Lefebvre, 2004 p. 44

un más acá con respecto al sujeto. Pero el sujeto ahora trasciende con respecto al mundo, es decir es meta-físico.

3.3 El eterno retorno

Nietzsche ha tomado muchos elementos de los presocráticos; ya hemos mencionado la tragedia. También la idea del eterno retorno ya se encontraba en el pensamiento griego antiguo. Ellos pensaban al universo circularmente, por lo que el movimiento del mundo debía de ser circular también. Además, pensaban la circunferencia como la figura más perfecta que, a su vez, representaba la unidad. El movimiento circular del tiempo no permite que haya realmente cambio alguno, por lo que todo está condenado a repetirse una y otra vez. Se piensa que esta concepción tenía su raíz en la pretensión griega de lograr aprehender el tiempo de alguna manera y detener su fluir. Las cosas en el presente no tienen significado propio porque todo se repetirá constantemente por el resto de la eternidad. De aquí que muchos pensadores se hayan interesado en temas como la necesidad y el destino. Incluso Pitágoras tiene una teoría que menciona la existencia de un ciclo universal de todas las cosas. Aunque él lo representa por medio de una espiral que constantemente se mueve en sí misma y hacia el infinito. Vasconcelos explica su teoría:

El primer orden de las cosas, el orden fenomenal, nos lo podemos representar como una espiral que parte del centro del ser, se desenvuelve

y gira, para volver a sí mismo como movimiento centrípeto; su ley es la mecánica; y la segunda manera de la existencia, la espiritual puede representarse con una espiral centrífuga que conquista para el ser el infinito. El primero es una espiral que gira, sobre sí misma; el segundo es una espiral que se abre para abarcar el infinito. (Vasconcelos 1986, p. 51)

Según Vasconcelos, con ésta idea Pitágoras establece la manera de cómo se funde un mundo en otro: el mundo formal de las ideas que identifica lo bello con lo verdadero y el mundo rítmico de la estética que abarca el infinito.

Esta teoría parte de la estética y es similar a la nietzscheana, ya que gracias a éste ritmo espiraloide se llega a la armonía de todas las cosas de la naturaleza. Por medio de las artes, el hombre es capaz de fundirse con el Todo al alcanzar por medio del ritmo la vibración de la naturaleza. Como habíamos planteado antes, Apolo pertenecería al mundo de las ideas y Dionisios sería ese ritmo que hace que el hombre salga de su subjetividad y se funda con el Uno primordial.

Es una constante dentro del pensamiento griego esta dualidad de, por un lado, alcanzar el orden, la medida, la unidad, el equilibrio, la racionalidad y por el otro, estar concientes de la experiencia del desbordamiento, del desequilibrio, de la contingencia y de la finitud hasta llegar a un cierto pesimismo ante la impotencia de controlar el destino. El griego toma conciencia de éstos dos problemas y se plantea la unión del infinito con el tiempo. Lo infinito es visto como problemático y está vinculado con el caos y el vacío, ya que la finitud es equiparada con la completitud (es decir lo aprensible). De todo esto nace el concepto de eternidad de manera en que se pueda representar por medio del intelecto la infinitud equiparada con el tiempo. El concepto de infinitud no

tiene una representación real porque se encuentra fuera del tiempo. No existe ni en un pasado experimentado, ni en un presente, ni en un futuro cercano. La idea de eternidad, por el contrario, es similar a la de infinitud, con la variante de que ella sí se encuentra en el tiempo, aunque tampoco exista una representación objetiva de ella.

Heráclito entiende por eternidad una infinita duración de tiempo, concebido cíclicamente dentro de la idea del eterno retorno de todas las cosas: la eterna repetición de todos los ciclos del cosmos. Lo que es, fue, y será son una y la misma cosa, ya que lo que es ha existido siempre. El ser no tiene ni principio ni fin, se crea y se destruye constantemente.

El paso de la inmovilidad al movimiento sólo se puede dar en un momento en donde hay movimiento y reposo. La eternidad regresa a la temporalidad por medio del instante, porque el movimiento, lo cambiante, participa de la eternidad sólo en un momento que ésta fuera de toda temporalidad. De ésta manera la explicación del instante resulta indescriptiblemente problemática ya que se escapa a las categorías del ser y del no-ser. Sin embargo, esta dificultad puede ser resuelta, según Susana Trejos Marín, de la siguiente manera: “De la eternidad, decíamos, sólo se puede afirmar que *es*, y como lo único que *es* (presente) es el instante, resulta que instante y eternidad se identifican. El instante es, en éste sentido, la participación como proceso, no como

estado, la participación de lo temporal en lo eterno, de la múltiple representación en lo múltiple por representar”.⁴⁵

Al plantearse Nietzsche el problema de la temporalidad, es necesaria la distinción entre pasado y futuro. Estas nociones pertenecen a la esfera de la concepción del tiempo lineal, misma que Nietzsche pretende disolver. Al plantear la idea de un tiempo cíclico elimina ésta distinción, como ya lo habíamos mencionado. Sin pasado ni futuro sólo nos queda el presente, y a su vez el presente se manifiesta en el instante. La experiencia del instante consiste en un constante fluir, en un pasar en el tiempo, pero lo que plantea nuestro autor es la idea de volver, no de pasar. Como expuse antes, los griegos tomaron el concepto de eternidad para poder pensar la infinitud y aterrizarla en el tiempo. Nietzsche, al contrario, no busca rescatar la temporalidad sino, al contrario la infinitud de la eternidad, el instante eterno. Pareciera una paradoja enunciar la eternidad del instante siendo que el instante se caracteriza por ser volátil y efímero, pero esto es posible gracias a la voluntad.

Todos nosotros en algún momento hemos tenido la experiencia de que un instante se puede eternizar. Como aquella vez que observamos un bello paisaje en el ocaso que nos ha dejado una sensación de complitud. De repente un suspiro nos avisa que en ese instante, la voluntad no necesita de nada más. Es como si nos hiciéramos parte de aquella maravillosa visión con todos nuestros sentidos: el sol es tenue y nos acaricia, el viento nos refresca y el sonido del caer de las hojas nos produce la nostalgia

⁴⁵Trejos 2000, pp. 213-226

de saber que en ese momento algo muere, pero revive en nosotros mismos. La voluntad de poder, que en cada momento nos acosa para realizar nuestros fines, es acallada por ese espectáculo de la naturaleza. Nuestra voluntad de verdad muere cuando no es necesario dar un sentido formado por ideas y conceptos a la esencia de las cosas; la voluntad de poder nos habla por medio del ensueño, y por un momento todo tiene su lugar. Ésa es la manera de eternizar un instante; en ese tipo de experiencias desgarramos el tiempo, afirmamos nuestro entorno transfigurándonos en él. Ese es el sentido y fin del eterno retorno. Aquí es posible ese imperativo que nos plantea Nietzsche: querer que ese momento se repita eternamente.

Hernández Pacheco, en su obra *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*, nos comenta que a lo más que han llegado los hombres es a tratar de eternizar esos momentos por medio de la cámara fotográfica. En las grandes ocasiones, (en las bodas, los bautizos, los festejos y los viajes) es común llevar una cámara para captar aquellos momentos que están llenos de felicidad y significados que queremos recordar sino eternamente, por lo menos por un largo rato. Ésta es precisamente la razón: capturar la felicidad, sacarla del tiempo y cristalizarla para siempre. ¿No se trata de eso la conquista de nuestras metas? ¿no es lo que la voluntad busca permanentemente? Sin embargo, estas fotografías van envejeciendo; se vuelven amarillas y frágiles. Lo peor de todo es que ellas se tornan en vanos recuerdos, se las han sacado de su contexto, se han detenido en el tiempo. Muchas veces, el recuerdo se vuelve doloroso porque es testimonio de una felicidad que fue, pero ya no más. La

tragedia nos vuelve a embargar y puede pasar que nos aferremos a la nostalgia del pasado, volteando la cabeza hacia atrás y perdiendo el gusto por vivir el presente.

Es ahí, en éstos momentos trágicos, en que la voluntad sigue esperando su realización. Ahí es cuando la religión cristiana junto con la moral, interfiere y se nos muestran como una solución o al menos un método a seguir que nos da seguridad y un sentido para seguir adelante. Es en éste momento cuando el tiempo lineal y su teleología se incrustan en la cabeza y nos prometen devolvernos esa felicidad perdida. ¿Cómo? Renunciando al instante, renunciando a la realización de nuestra voluntad inmediata, postergándola. Los senderos de la temporalidad, la moral y la religión tienen una meta, un fin, pero este fin siempre está más allá.

Por su lado, Marín Hopenhayn nos reafirma ésta antítesis de moral y eterno retorno: “Lo que se desea que retorne eternamente es el instante no separado de su plenitud de sentido. En esto se opone a la conciencia moral, donde el presente y la plenitud están siempre separados, o donde la plenitud está siempre diferida en el tiempo. La conciencia moral remite la plenitud a una acumulación infinita de méritos y, por lo mismo, posterga esa plenitud hacia un futuro indeterminado”⁴⁶.

Deberá entenderse en todo caso, el eterno retorno desde su carácter *poiético*⁴⁷ (es decir en el sentido de haber sido causado o producido). De ésta manera encontramos

⁴⁶Hopenhayn 1997, p. 270

⁴⁷Poiesis es la praxis de la creación y recreación (transformación) que se mueve por ilusión y encantamiento. Hacer llegar a la presencia lo no presente. Según Platón, es desocultar lo oculto. A esto los griegos le llaman verdad (*alétheia*). En este sentido amplio, *poiesis* no es sólo la producción de objetos, sino que también la naturaleza que surge por sí misma es *poiesis* en el sentido más alto.

nuestra verdad, en el momento que salimos del tiempo. Pero no una verdad científica o edificada en la razón sino en el sentido de la *alêtheia*⁴⁸. Si aceptamos el eterno retorno, aceptaremos también el cambio y la recreación. Esto supone también romper constantemente con nuestras propias creencias y con nuestra voluntad de verdad. Ello no significa caer en el más extremo de los escepticismos, sino que dentro del devenir, del fluir del tiempo, no existen verdades, sólo interpretaciones; éstas interpretaciones caducan y tienen que ser transfiguradas nuevamente. Reafirma Hopenhayn: “Lo que se objeta es la persistencia, aún en un orden secularizado, de una voluntad de verdad como compulsión por refundar preceptos y certidumbres universalmente válidos.”⁴⁹

La noción de voluntad de poder aplasta y subyuga la voluntad de verdad, porque la primera no está más allá de la realidad con poderes de omnisciencia y racionalidad absolutas. Está ahí precisamente para recordar que la producción de sentido (no de verdad) no tiene un lugar de privilegio, ni un centro en el universo, ni se encuentra el sentido en la conciencia de la humanidad ansioso por ser develado.

La voluntad de poder es perspectiva cambiante en el devenir del tiempo, no existe una perspectiva central y no hay ninguna voluntad o esencia que se imponga y opere como centro de lo real. En palabras de Hopenhayn: “Lo real es la incesante

⁴⁸ El término griego *alêtheia* corresponde a verdad, *alêtheia* -mediante su *a* privativa- indica la condición de des-velamiento, des-cubrimiento o des-ocultamiento del ser. Así, *alêtheia* remite a una dualidad: lo que aparece ante nosotros y el fundamento de lo que aparece o, en otros términos, la auténtica verdad.

⁴⁹ Hopenhayn 1997, p. 272

productividad de sentidos, que por todas partes confieren y se confieren sentidos nuevos”⁵⁰.

Nietzsche ha logrado mitigar el sin sentido, porque ya no hay un sentido primario que excluya a los demás; el sin sentido no existe, porque ahora todo es posible. La voluntad humana dentro del eterno retorno *produce* sentido y de ésta manera impone su subjetividad y a la vez la libera porque él mismo hombre produce y se produce. Antes habíamos mencionado que el artista dionisiaco se funde con su obra artística; ahora todos los hombres al producir sentido se vuelven obras de arte.

Esta teoría nietzscheana es muy similar a la pitagórica en la medida en que existen dos fuerzas que crean y recrean al mundo y al hombre. Así, Apolo sería esa fuerza que parte del ser y construye sentido y apariencia, la fuerza dionisiaca tendría que ver con esa fuerza centrífuga que se abre hasta el infinito. Volviendo a Hopenhayn: “Tanto el lado de lo dionisiaco como el de lo apolíneo, supone la fusión de todo en un devenir-productivo, y también es el juego del devenir como singular inserción del sujeto en dicho juego: el ritmo del cosmos y nuestro ritmo peculiar dentro de dicho ritmo. (..) Así entendida, la voluntad de poderío pareciera situarse en la frontera entre el tiempo cósmico y nuestra singularidad”⁵¹.

Para cerrar el tema, me parece importante describir cómo expone Nietzsche la idea de mundo en el último párrafo de *La voluntad de Poder*.

⁵⁰ Hopenhayn 1997, p. 272

⁵¹ Hopenhayn 1997, p. 273

Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi 'más allá del bien y el mal', sin fin a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡Oh desconocidos!, ¡Oh fuertes! ¡Oh impávidos, hombres de media noche? ¡Ese nombre es el de voluntad de poder, y nada más!... (Nietzsche 2000, p. 680)

Esta propuesta hay que entenderla como tal: no es que Nietzsche haya descubierto la esencia del tiempo o de la vida. En ningún momento pretende que la humanidad de vuelta y haga lo que él pide, o que piense como él piensa. Al contrario, para él el mérito de una persona se encuentra en destruir fundamentos, y crear los propios. En un fragmento bien conocido del Zarathustra dice:

Necesito compañeros de viaje que estén vivos, no muertos y cadáveres que puedo llevar a donde me parece. Necesito compañeros que estén vivos, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos y que vayan a donde yo quiero ir. (...) El creador busca compañero, no cadáveres, ni rebaños, ni creyentes. El creador busca quien le acompañe en su labor creadora, quien escriba nuevos valores en nuevas tablas. Los considerarán destructores y despreciadores del bien y el mal, pero ellos serán los que cosechen y participen de la fiesta. (Nietzsche 1999, 1. p. 46)

Con la concepción de la voluntad de poder inmersa en el eterno retorno se nos abre el horizonte y nos situamos en la historia. No en la historia historicista que nos expulsa de ella porque nosotros llegamos cuando ella ya proporcionaba sentido, no en la historia que se cuenta, ni en la que se enseña, ni en la que se aprende en la escuela. Sino en la historia que creamos en el momento, esa que podemos cambiar y recrear en nuestro

pensamiento y más aún en nuestro sentimiento. Nietzsche se dio cuenta de una cosa: no se trata de que alguien nos de el sentido; no es que el mundo se le revele a unos cuantos y de ellos dependa regalar fundamentos a los otros. El sentido es abierto, la verdad no existe, lo que existe es el presente y hay un montón de maneras de representarnos el presente y junto con esta categoría temporal el tiempo mismo y el espacio también. Los límites de la razón, los conceptos, las leyes de las ciencias dan un rostro a la realidad, pero el precio que hay que pagar por esta manera de ver al realidad resulta muy caro pues esconde una infinidad de mundos posibles. Mundos que pudieran darnos mayor felicidad, o mayor dolor.

Es más: cuando nacemos, ya se nos dice como pensar y qué pensar. La verdadera libertad del hombre reside en su capacidad de representarse el acontecer, de cambiar las percepciones, no por conceptos únicamente sino por símbolos.

Hopenhayn esclarece lo que digo:

La propuesta de Nietzsche no es tanto invocar un nuevo principio cósmico, sino la posibilidad y el poder para efectuar estos actos de recreación radical en la vida humana. En éste sentido habrá que ver –una vez más– en la filosofía nietzscheana la reivindicación del modelo del artista como auto productor de vida más que de obra. La riqueza y el dinamismo en la autodescripción se dan como efecto de secularización: al romper los límites del orden simbólico, el sujeto multiplica su lenguaje tanto para describir el mundo como para autodescribirse. (Hopenhayn 1997, p. 282)

Nuestro modo de representación, de entendimiento y de comunicación es el lenguaje, y éste nunca va a poder aprehender el ser. No se puede hablar del ser. Para que

exista comunicación debe haber un diálogo, el hombre no puede hablar con el ser, por que el ser no tiene nada que decir, no habla, ni quiere, ni nada. El ser es nada. No hay una voluntad creadora en el mundo, más que la propia, la del hombre. Estamos solos en esta difícil empresa, nuestro Dios constructor de sentido y de todo murió; no nos queda más que construir. Nietzsche quiere hacernos ver que no es que el ser sea creador; más bien: el hacer es el ser, no el ser es hacer.

3.4 El superhombre y el niño artista

La muerte de Dios es necesaria para la llegada del superhombre; Zaratustra nos enseña que lo hemos asesinado y debemos de asesinar de igual manera todo su legado. No se trata de reemplazar a Dios por el hombre, o mejor dicho por el superhombre. Se trata de romper con toda idealidad metafísica y moral; pero de la misma manera dar una vuelta hacia la idealidad antropomórfica. Es decir, con la muerte de Dios se incurre en dos graves peligros: el primero sería volver a rellenar el vacío con una nueva concepción idealista, o de caer en un ateísmo injustificado o inclinar la balanza ante la suprema razón. Citando a Fink:

...la tendencia idealista se atrofia, la vida se torna 'ilustrada', racionalista y banal. O también: la tendencia idealista permanece, pero no se pierde ya venerado lo creado por ella misma como si fuera algo extraño, el Dios trasmundano y el decálogo por él promulgado, sino que cobra conciencia de su naturaleza creadora y proyecta ahora conscientemente nuevos ideales creados por el hombre. Estas dos posibilidades del ser humano tras la muerte de Dios son el último hombre y el superhombre. (Fink 2000, p. 79)

Como ya habíamos mencionado antes, la escritura nietzscheana no es sistemática, es completamente sentimental. *Así habló Zaratustra* se encuentra escrito a manera de himno, es el himno del superhombre donde más que describirnos el ideal del nuevo hombre nos introduce al carácter existencial de éste, por medio de metáforas y símbolos nos hace sentir la experiencia más íntima de él.

Dios había desarraigado al hombre de la tierra y lo había hecho soñar con un mundo en el que todo el sufrimiento y frustración se encuentran suprimidos eternamente. El superhombre, con un carácter heroico tras la muerte de Dios, le devuelve a la humanidad, a su humanidad la tierra; la vida en la tierra con un ensoñamiento similar a aquel mundo del más allá divino. Al reencontrarse el hombre con sus raíces terrenales, su libertad y su voluntad se vuelve para la tierra. Ni la libertad ni la voluntad tienen ataduras morales, porque Dios ya no regula ni limita. Para llenar el vacío de Dios en el mundo, la tierra sube al trono pero no le quita autonomía, sino que es el espacio o campo de acción del superhombre. Sin embargo, esto no le quita la trascendencia al individuo, ya que el ser humano es algo que necesita ser trascendido por sí mismo en todo momento. Pero no sólo los hombres sino todo lo que vive en la naturaleza. Dice Nietzsche en palabras de Zaratustra:

Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que hay que superar. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Hasta ahora todos los seres han creado algo que estaba por encima de ellos mismos. ¿Es que vosotros queréis ser el reflujo de esa inmensa marea y regresar al animal en vez de superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una dolorosa vergüenza. Habéis recorrido que va del gusano al hombre y todavía hay en vosotros mucho de gusanos. (...) ¡Yo os muestro al

superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: “¡Que el superhombre sea el sentido de la tierra!” Yo os exhorto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y a que no creáis a quienes les hablan de esperanzas ultraterrenas. (Nietzsche 1999, 1. p. 39)

En este punto entramos en una enorme dificultad; en la cita de arriba se deja ver la posición de Federico Nietzsche en torno al “evolucionismo”. Muchos autores, y en general muchas personas han tildado a Nietzsche de racista como lo hace Vasconcelos en su *Manual de Filosofía*. Ahí opina que lo único rescatable de la doctrina nietzscheana es la concepción física del eterno retorno y lo demás es pura basura atea, evolucionista y fascista. Tomemos un ejemplo:

...Y antes de eso está la vida de todas las especies, antecedente del momento sublime en que el hombre, llevado por propio esfuerzo a la categoría de super hombre, contempla su destino y se conforma con disfrutar su efímero triunfo. Un triunfo conquistado biológicamente, es decir de acuerdo con lo que se entendía por biología en la época nietzscheana: la lucha de las especies de Darwin. Y dentro de la especie humana, un proceso de selección y adaptación de las razas, en el sentido que advertiera el Conde Gobineau⁵² y que aprovechado por el imperialismo inglés, se hizo doctrina en Kiplin, y se ha convertido más tarde en el credo de los nazis alemanes: la superioridad racial de ciertos tipos predestinados, el ario que procede de las selvas germánicas, (...) pero la nueva doctrina Gobineau-Nietzsche, -corolario distante del darwinismo- convierte la sal de la tierra, el germen de todo progreso, la médula de toda dominación. (Vasconcelos 1950, pp. 271-272)

⁵²El Conde de Gobineau Arthur Joseph, (1816–1882), era un diplomático y filósofo francés, cuya teoría racial, impregnada de antisemitismo, llegó a ser empleada posteriormente como justificación filosófica del racismo nazi. Gobineau nació en Ville d'Avray, una localidad próxima a París, en el seno de una familia de la aristocracia. Desempeñó diversos cargos diplomáticos en Irán, Alemania, Grecia, Brasil y Suecia desde 1848 hasta 1877. Además de su actividad en política exterior, fue un prolífico escritor. Escribió novelas y libros sobre religión, filosofía e historia. Su obra más famosa es el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853–1855), en la que afirma que la raza de los germanos, que habita en Gran Bretaña, Francia y Bélgica es la única raza pura de entre aquéllas que proceden de la raza superior de los arios, por estar los demás mezclados con las razas negra y amarilla. Su teoría sobre la superioridad racial influyó en algunos escritores alemanes y fue adoptada posteriormente por Adolf Hitler. Sus tesis han sido completamente refutadas y la antropología moderna no las tiene en consideración.

Hay que recalcar que si bien Nietzsche expresa el carácter del hombre como puente a algo más avanzado que posteriormente le dará el nombre de superhombre, no podemos equipararlo con la teoría de Darwin. Lo que le interesa es expresar el carácter subjetivo de una superación o evolución en el hombre, “sin que pueda reducirse totalmente a un despliegue mecánico de fuerzas que hallan podido conjugarse hasta dar lugar a un grupo zoológico humano.”⁵³ Por otro lado, en ningún momento menciona Nietzsche a ese Conde de Gobineau, aunque son contemporáneos, no se justifica por lo tanto el vínculo con esas ideas racistas. Expresamente nuestro autor nunca mencionó una supremacía de razas, mucho menos consideró la raza aria sobre las demás. Más aún, Nietzsche tiene un grave problema con la cultura alemana, pues piensa que estaba en su época en la decadencia total y de hecho cambió su nacionalidad por la sueca. Hernández Pacheco pone luz a ésta controversia: “Volviendo al tema de la antropología nietzscheana, podemos decir, que cuando él se refiere a evolución, no es una evolución del hombre, como género sino de los hombres en un ámbito subjetivo, de autosuperación espiritual, intelectual y de sensibilidad. Es decir, trata al hombre como si hubiera surgido genéticamente del animal, pero ha salido fuera de él”. (Hernández 1990, p. 71)

Nietzsche se aleja de todas aquellas concepciones del hombre que afirmen que la naturaleza humana puede ser perfectible o llegar a ser perfecta. Ataca a todos las

⁵³ Jiménez Moreno, 1983, p. 42

posturas renacentistas que pretenden conocer o hasta afirmar que conocen la naturaleza humana. Estos prejuicios se han infiltrado en el lenguaje y han logrado dar una imagen de nosotros mismos y con ello determinar nuestro carácter y nuestra mala suerte. Dicho con otras palabras, el concepto de naturaleza, nos representa ante la humanidad y ante nuestra individualidad y hace que queramos cumplir sus exigencias o sentirnos mal por no satisfacer este concepto. En este sentido, la valoración del “Yo” como sujeto está en el pensar, y en el conocer, dado que se piensa que se conoce la naturaleza humana (y, por tanto, a cada uno de sus integrantes en lo esencial) hasta llegar a una “cosa en sí”, el sujeto y lo que se piensa de su naturaleza es una cosa en sí, basado en un conocimiento absoluto.

Nietzsche dice que sólo los ingenuos pueden creer que la naturaleza humana esté basada en leyes lógicas. La nueva naturaleza humana propuesta por Federico también está basada en el conocimiento, pero es un conocimiento de la naturaleza, de la tierra, de lo real que según Jiménez Moreno “se desenvuelve en efecto antes del conocimiento y que puede desfigurarse y de hecho se desfigura a veces en cuanto que conocida, cuando deja de contar con la realidad que avanza “ilógicamente”, que siempre es realidad llena, mientras que el conocimiento desfigurado llega a quedarse en fórmula vacía.”⁵⁴ Lo que nos quieren decir ambos, tanto Jiménez como Nietzsche es que el hombre abstracto, es una ficción, no existe, ni siquiera una naturaleza humana determinada.

⁵⁴ Jiménez 1983, p. 44

Situándonos dentro de ésta realidad en que todo ser vivo es finito, y que todo lo que existe está sujeto al cambio, podemos entonces dar paso a la concepción del eterno retorno. Y con ella, como habíamos visto antes, dejar este *pathos* de enfermedad, en el cuál la persecución de la felicidad se encuentra al final del tiempo. La finalidad de la evolución no es en ningún momento la felicidad; al contrario, la felicidad es un estado que resulta de ciertas condiciones en el actuar, en el vivir mismo. Estos elementos o condiciones operativas del vivir es lo que se pretende presentar como importante, como medio para el vivir mismo cuyo resultado será el estado de felicidad.

Hasta que el hombre no acepte su verdadera situación en el mundo, temporal y variable, no podrá fijar su mirada en su mundo, en su terreno, en su campo de acción. Sólo de ésta manera podrá dirigir su acción y esperanza hacia sí mismo, hacia su carácter creador.

Nietzsche relata ésta evolución espiritual en la primera parte de *Así habló Zaratustra*. El espíritu pasa por tres fases hasta llegar al momento en que se vuelve creador.

a) Primera etapa: El camello

Este animal se caracteriza por ser utilizado para tareas arduas de trabajo, su función principal consiste en cargar lo que le pongan encima. Aparte de ello posee una gran joroba –a veces dos- donde guarda todo el deber al que constantemente está sometido, Hopenhayn lo describe de esta manera:

El camello alude al sujeto determinado por la moral cristiana, la metafísica platónica y el Iluminismo del siglo dieciocho. Mala conciencia, espíritu

gregario, sensibilidad de masas, prescripciones doctrinarias, ideologías de justificación, exceso de sentido histórico, ascetismo intramundano: todos estos aspectos quedan didácticamente ilustrados por la joroba del camello. (Hopenhayn, 1997 p. 73)

Es este el punto en el que nos encontramos a gran escala. Posteriormente, el sujeto es capaz de darse cuenta de la incongruencia de todas esas cosas que viene cargando y que se ha encarnado en su piel, en la joroba. Luego tiene que venir un momento crítico que destruya esa gran carga del camello. Ese momento crítico es tan feroz y necesario que es posible que destruya a todo aquel camello que se oponga a dejar su carga de lado. Por ello este momento crítico es representado por el león.

b) Segunda etapa: El león

No se trata de cualquier león, cuya conducta es normal dentro de la naturaleza. Se trata de un animal sacado de su hábitat y obligado a trabajar en un circo, donde todos se burlan de él, y tiene que soportar el encierro, la humillación, que es apartado de sus semejantes, y que sabe que no quiere ese tipo de vida. Es un león rencoroso con ganas de venganza que logra romper sus cadenas y se vuelve en contra de todos los que lo lastimaban con látigo en mano y le decían lo que debía hacer. El león hace ese desenmascaramiento emancipatorio de todo lo que el deber nos quita: la voluntad de querer. Pero existe un momento en el que se encuentra con un gran dragón que lo frena y que en cada una de sus escamas tiene escrito la frase “Tu Debes” . Es aquí donde toda la batalla leonina se estanca porque él mismo queda confinado a una batalla perpetua, consigo mismo. Por más que suelte zarpazos y mordidas, lo único que podrá hacer es

atacar el aire. El Dragón significa todos esos valores de la moral del esclavo con los que hemos vivido, y son parte del medio en el que nos desarrollamos cotidianamente. Como menciona Hopenhayn:

La violencia destructiva que Nietzsche le adjudica al león muestra el respeto que guarda al poder del camello: la moral y la cultura gregarias no son meros fantasmas que desaparecen a primera mirada. Tienen, también ellos, una inagotable capacidad de metamorfosearse para sobrevivir dentro de nosotros, incluso cuando mas pensamos haberlos superado. Las claudicaciones se cuelan, de contrabando incluso en las provocaciones más desenfadadas que nuestro camino personal le hace al entorno social en que se mueve. (Hopenhayn 1997, p. 74)

El león necesita del camello para subsistir; él mismo se condena a ser perpetua negación. Para evolucionar en esta búsqueda de la libertad, debe de sufrir otro cambio; debe olvidar toda la rabia que lo encadena a la lucha y volver a un estado de inocencia. El león debe morir; pero mas aún, debe querer morir para que esa inocencia necesaria representada por el niño, pueda nacer.

Es necesario explicar que, según los críticos, esta fase del Zaratustra no está hecha en base a un sistema dialéctico, en el cual el camello sería la tesis, el león la antítesis y el niño la síntesis. Esto porque este último no puede estar contaminado por ninguno de los dos anteriores. Como dice Nietzsche: “El niño del relato nietzscheano es olvido, liberación respecto de la historia, ruptura.”⁵⁵ La vida del niño es relativamente nueva, no tiene prejuicios, ni conocimiento anterior a la experiencia de la vida. El niño,

⁵⁵ Martín Hopenhayn 1997 P 76

como cualquier otro, es ingenuidad e inocencia pura; es *tabula rasa*, y horizonte abierto donde se puede crear y jugar. En palabras de Nietzsche:

Y ahora, hermanos, decidme: ¿Qué es capaz de hacer un niño, que no lo pueda hacer un león? ¿Por qué el rapaz león tiene que transformarse en niño? El niño es inocencia, olvido, un nuevo principio, un juego, una rueda que se pone en movimiento por sí misma, un echar a andar inicial, un santo decir "sí": Para el juego del crear se requiere un santo decir "sí": El espíritu quiere hacer ahora su propia voluntad; al retirarse del mundo, conquista su propio mundo. (Nietzsche 1999 1. p. 50)

Sólo el niño, es el hombre creador que dicta los nuevos valores para sí. No se debe entender por hombre creador, aquel que ésta hecho para el trabajo, para un trabajo determinado, sino aquel que crea jugando. Sin ninguna finalidad y sin ninguna justificación. La transformación del hombre en superhombre no es de un salto mortal; no supone una raza o especie diferente que se encuentre sobre el *homo sapiens*. La transformación supone una liberación del hombre el la cual se le dota de poderes para construir y transfigurar el mundo en el juego. Esta idea del juego Nietzsche la retoma de Heráclito una vez más. La idea del devenir, de la lucha de contrarios, de lo múltiple que es a la vez lo uno y del juego, se mezclan para otorgar a la vida una movilidad espacio-temporal sin límites. No es que no nos podamos bañar en el río dos veces; es que nosotros somos ese río que cambia constantemente, que no podemos detener su fluir, ni aprehenderlo concretamente. El río fluye sin dar una respuesta al porque fluye, al igual que el niño juega porque juega, no hay razones que expliquen lo que no tiene una explicación. Todo es eterno movimiento. Bien dice Quesada:

Si hay alguna finalidad, alguna teleología en ese juego no puede ser otra que la del niño jugando o el artista creando; jugar creando sin finalidad metafísica alguna. Y no hay fin último ni en el sentido de acabamiento, ni en el sentido de finalidad, porque la repetición y la diferencia del Juego del niño artista carece de fin. ¿El absurdo caos? ¡Nada más alejado de Heráclito y Nietzsche! El Azar también es Fuego; la creatividad que es la luz llama pasa por el dolor de la creación. Sólo en ese sentido entendemos el eco de Zaratustra: quien no lleva dentro de sí caos nunca podrá dar luz a una estrella danzarina. (Quesada 1994, p. 29)

La imagen que nos queda del niño es de aquel que tiene representaciones del mundo como símbolos de afecciones, de momentos, de personas, y de sentimientos. Estos símbolos se convierten en fichas o piezas de un gran juego de mesa. En cualquier momento se pueden tirar las piezas o reiniciar el juego. Cada combinación del orden de las piezas, cada combinación de tiradas, cada combinación de estrategias nos lleva aun resultado diferente. El horizonte está abierto a todas las posibilidades, sin embargo siempre volveremos a jugar el mismo juego. El azar se encuentra de por medio, pero siempre queda la opción de nuevas creaciones, o volver a empezar el juego de manera diferente. La vida debe verse, entonces, como ese juego al que no podemos negarnos. El juego sigue aunque no nos demos cuenta o no queramos aceptarlo. La cuestión consiste en tomar conciencia de que cada uno es el principal participante de su propio juego, y encaminarnos a sacar partido de él y aprender a reír.

Herman Hesse en *El lobo estepario* hace una síntesis de todo el pensamiento nietzscheano. A lo largo de su novela nos relata las vicisitudes del hombre dionisiaco, Harry Heller ha experimentado las tres transformaciones del Zaratustra y ha sentido el vértigo del eterno retorno. El instante eterno se cristaliza en una carcajada. Hacia el

final de su experiencia por “el teatro mágico” recibe la más valiosa lección de humanidad y vida: “Aniquilado conjeturaba su significado; tenía el propósito de iniciar de nuevo el juego, de probar otra vez sus tormentos, de estremecerme de nuevo y recorrer otra vez el infierno de mi interior. Alguna vez llegaría a jugar mejor el juego de las figuras. Alguna vez aprendería a reír...Mozart me estaba esperando.”⁵⁶

⁵⁶ Hesse 2002, p. 245

CONCLUSIÓN

A lo largo de ésta investigación llegué a varias conclusiones. Si bien en la introducción establecí la dificultad de la interpretación de la obra de Nietzsche, ahora tengo que recordar al lector que las conclusiones también son un esfuerzo interpretativo de la autora y que en ellas no pretendo excluir otras interpretaciones, ni decir que esta perspectiva sea la única.

Nietzsche nos ha advertido sobre el gran peligro que corremos si seguimos éste camino de alto raciocinio y acumulación de ideas. El hombre apenas es un puente entre el animal y el superhombre. Este último es el ideal evolutivo de adaptación a la sociedad, por medio de la fortaleza, de la creación y de la recreación; sólo él puede adaptarse a esta vida, a la vida trágica.

Mientras tanto, el ser humano de ahora sufre muchas contradicciones; su carácter animal no le permite socializarse de manera satisfactoria. La cultura, la moralidad y las leyes son una camisa de fuerza que constantemente reprime sus instintos. Los instintos censurados por la religión y la moral, como odio, violencia, envidia y rencor, al no poder ser exteriorizados, se interiorizan volviéndose hacia el propio hombre, resentido contra sí mismo, niega su carácter instintivo y su parte animal. Aquí es cuando la alarma aparece. Dice Nietzsche: “la vida se vuelve contra la vida”, este volverse en contra de sí es algo nunca visto en la naturaleza. Si la voluntad no

es hacia la vida entonces es una voluntad encaminada hacia la muerte, hacia la nada. Eso es el nihilismo. Si esta vida no vale nada, entonces hay que encontrar otra que sí valga la pena, de no ser así absolutamente nada tendría sentido. Entonces se crea un mundo perfecto donde se encuentra la Verdad, el Bien y la divinidad. Hay que abandonar todo lo que nos recuerde a la tierra, los instintos, los sentidos, la muerte, la finitud, y el dolor. “El cuerpo es la cárcel del alma” como mencionaba Aristóteles. Todo lo sensual nos aleja de Dios porque él representa todo lo contrario: perfección, omnisciencia, infinitud y felicidad. Pero hemos olvidado que todo lo que es Dios y sus atributos son abstracciones, conceptos vacíos; son nuestras propias creaciones que hemos puesto sobre nosotros mismos en una escala valorativa. La construcción que hicimos para que nos diera sentido, ahora es el sentido y constantemente nos desvaloriza. Le hemos relegado la responsabilidad de dar sentido a nuestra existencia a un ser que no es. Ofrecemos nuestra voluntad de poder a todo aquel que nos diga cómo vivir: llámese religión, moral, ciencia, razón etc. No podemos mitigar nuestra idealidad; necesitamos de ideales, de metas a que encaminar nuestra voluntad y nuestra acción. Pero estas metas siempre están al final del tiempo. La felicidad o la satisfacción de vivir no es del presente, está en la acumulación de bienes, de conocimiento, de virtud o reconocimiento.

Por ello es necesario dar la vuelta, volver a la tierra y a la naturaleza. Hay que imponer un nuevo ideal y éste está en el hombre, no en la humanidad. Este ideal está en el ser humano que se encuentra en cada uno de nosotros, con su subjetividad y sus contradicciones, está en celebrar la diferencia y aprender de ella. Hay que aceptar el

mal, la tragedia, la injusticia, lo irracional, el azar en nuestras vidas y reconocer que siempre han sido parte de la vida en general. La lucha de opuestos es lo que le da movilidad al ser, y el devenir es parte cotidiana de nuestra existencia.

Como ya vimos, Nietzsche no cree en una verdad única basada en conceptos. De hecho él opina que todas las representaciones que tenemos no las podemos apartar de su carga emotiva y de muchas otras asociaciones de ideas. La manera en como nos representamos el mundo es por medio de una gran metáfora; es por ello que la obra nietzscheana también es una metáfora. Es un pensamiento viviente que se filtra, se contradice y emociona a la mente del lector. Aunque la ciencia nos describa el mundo fenomenal, y nos proporcione leyes inmutables de este mundo, lo que en realidad nos importa es cómo cada uno de nosotros ve el mundo. Al situar nuestras concepciones metafísicas en la estética y en el devenir, Nietzsche nos regresa una autonomía perdida mediante las valorizaciones de orden moral. De ésta manera no existe ni bueno, ni malo, ni una verdad externa a la que nos sometamos. Lo único que existe es la creatividad humana que convierte al mismo hombre en obra de arte. Al crear nuestra propia representación del mundo por medio de símbolos y metáforas le damos paso al devenir que todo lo renueva, no existe nada fijo, ni siquiera nosotros, porque nosotros mismos somos sólo una auto-representación. Nosotros somos el río heracliteano en el que se funden las contradicciones, somos pura creación y destrucción en perpetuo movimiento.

Bibliografía.

Acevedo, Alvear. 1996. *Manual de historia de la cultura*. México, Limusa,

Abbagnano, Nicola. 2004. *Diccionario de filosofía*. FCE. México

Campos, Atanasio. 1998. *La ciudad de aire. Tributo a San, Petersburgo*: en *Metrópolis Revista Internacional* en www.revistametropolis.com

Cross, Elsa. 1985 *La realidad transfigurada: En torno a las ideas del joven Nietzsche* México, UNAM.

Dessiato, Massimo. 1998. *Nietzsche crítico de la posmodernidad*. Caracas Venezuela, Monte Ávila editores.

Fink, Eugen. 2000. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza Universidad.

Ganier, Jean. 2001. *Nietzsche*. México, CONACULTA.

Garzón, Mercedes. 2000. *Nihilismo y fin de siglo*. México, Editorial Torres Asociados.

Hesse, Herman. 2002. *El lobo estepario*. México, Grupo editorial Tomo.

Hopenhayn, Martín. 1997. *Después del nihilismo*. De Nietzsche a Foucault. Santiago de Chile, Andrés Bello.

Hernández, Javier. 1990. *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre verdad y trascendencia*. Barcelona, Herder.

Lefebvre, Henri. 2004. *Nietzsche*. FCE. México

Marías, Julián. 2001. *Historia de la filosofía*. España, Alianza Universidad.

Jiménez, Luis. 1983. *Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid, Espasa-Calpe.

Nietzsche, Friedrich. 1999. *Obras Selectas. 1. Así habló Zaratustra*. España, EDIMAT Libros.

- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Obras Selectas. 4. El ocaso de los ídolos*. España, EDIMAT Libros.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *La genealogía de la moral*. España, Alianza Universidad.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En www.nietzscheana.org.com
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *El origen de la tragedia*. España, Edaf,
- Trejos, Susana. 2000 Mayo. *Conceptos básicos del pensamiento griego sobre el tiempo*. Revista Acta Académica, Universidad Autónoma de Centro América, No 26 pp 213-226 ISSN 1017-7507,
- Quesada ,Julio. 1994 *Ateísmo difícil*. Barcelona, Anagrama.
- Vasconcelos, José. 1986. *Pitágoras una teoría del ritmo. El monismo estético*. México, Jomar.
- Vasconcelos, José. 1950. Manual de filosofía. México, Ediciones Botas.
- Vermal, Juan. 1987. *La crítica a la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos.
- Xirau, Ramón. 2003 *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México.