

Santiago M. Zarria
Alejandro Recio Sastre
Micaela A. Díaz
EDITORES

FRIEDRICH
NITZSCHE

VOLUMEN 2

Política, transmutación del sufrimiento
y desmetafisización del **Übermensch**

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



FRIEDRICH NIETZSCHE
Política, transmutación del sufrimiento
y desmetafisización del *Übermensch*
Volumen II

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria
Prof. Martín Aulestia Calero

Prof. Pablo Meriguet
Prof.a. Natasha Sandoval

La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Santiago M. Zarria
Alejandro Recio Sastre
Micaela A. Díaz
(editores)

FRIEDRICH NIETZSCHE
Política, transmutación del sufrimiento
y desmetafisización del *Übermensch*
Volumen II

Mariano Rodríguez González
Iván Vanioff
Begoña Pessis García
Dennis Schutijser
Diego Ticchione Saez
Mario Colón Sambolín
José Ignacio Galparsoro
Alonso Zengotita

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Política, transmutación del sufrimiento y desmetafisización del *Übermensch*.

Volumen II

1.ª edición | marzo de 2025

ISBN | 978-9942-7308-3-1

Editorial Universitaria

Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.

Quito, Ecuador

+ 593 (02) 2524033

Director: MSc. Edison Benavides

Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría

editorial@uce.edu.ec

Filosofía Editorial

Eloy Alfaro

Quito, Ecuador

filosofica@fundacionfilosofica.com

www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad Central del Ecuador

DECANO | MSc. Jorge Piedra

SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO

Santiago M. Zarría

Goethe-Universität, Frankfurt am Main,

Alemania | Universidad Central del Ecuador

Martín Aulestia Calero

Universidad Central del Ecuador

Pablo Meriguet

Universidad Central del Ecuador

Natasha Sandoval

Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA

Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania

Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto

Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania

COORDINADORA. FASE 1

Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA. FASE 2 y 3

Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e

ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
<i>Santiago M. Zarría, Alejandro Recio Sastre y Micaela A. Díaz</i>	

PRIMERA SECCIÓN FILOSOFÍA POLÍTICA EN NIETZSCHE

CAPÍTULO I. EL INCIERTO LUGAR NIETZSCHEANO DE LA POLÍTICA.....	21
<i>Mariano Rodríguez González</i>	

CAPÍTULO II. NIETZSCHE ENTRE “LA POLÍTICA”Y “LO POLÍTICO”. ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS INTERPRETACIONES POLÍTICAS DEL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO.....	55
<i>Iván Vanióff</i>	

SEGUNDA SECCIÓN PESIMISMO, MELANCOLÍA Y ASCETISMO

CAPÍTULO III. GÉNESIS Y PECULIARIDAD DEL PESIMISMO DE NIETZSCHE.....	91
<i>Begoña Pessis García</i>	

CAPÍTULO IV. EL PODER DE LA MELANCOLÍA: REVALUACIÓN DE LA MELANCOLÍA EN EL ARTE DE VIVIR SEGÚN FRIEDRICH NIETZSCHE.....	117
<i>Dennis Schutjser</i>	

CAPÍTULO V. ASCESIS Y VIDA.....	147
<i>Diego Ticchione Saez</i>	

TERCERA SECCIÓN FUNDAMENTOS NIETZSCHEANOS: CONSCIENCIA, ÜBERMENSCH Y LA DISTRIBUCIÓN DE LA MUERTE

CAPÍTULO VI. LOS ORÍGENES GNOSEOLÓGICOS DE LA CONSCIENCIA EN NIETZSCHE.....	179
<i>Mario Colón Sambolín</i>	

CAPÍTULO VII. LA ANTROPOLOGÍA DESMETAFISIZADA DE NIETZSCHE: UNA ACTUALIZACIÓN DEL CONCEPTO DE "ÜBERMENSCH"	219
---	-----

José Ignacio Galparsoro

CAPÍTULO VIII. PLATONISMO, CRISTIANISMO Y DARWINISMO: NIETZSCHE Y LA DISTRIBUCIÓN DE LA MUERTE	259
---	-----

Alonso Zengotita

INTRODUCCIÓN

Un siglo después de su muerte, Friedrich Nietzsche continúa siendo una fuente de reflexión y controversia. No solo desafió las convenciones filosóficas de su tiempo, sino que su crítica radical al cristianismo, a la moralidad tradicional y a la modernidad lo ha colocado en el centro de los debates filosóficos contemporáneos. Su obra, caracterizada por su radicalidad, profundidad y capacidad para cuestionar los cimientos de la cultura occidental, ha sido objeto de interpretaciones diversas, muchas de las cuales, en lugar de esclarecer su verdadero significado, lo han oscurecido.

Este segundo volumen, llamado *Friedrich Nietzsche: Política, Transmutación del Sufrimiento y Desmetafisización del Übermensch*, tiene como propósito profundizar en tres ejes clave de su filosofía: su relación con la política, su visión del sufrimiento como motor de transformación y su propuesta de una antropología desmetafisizada. Al igual que en el primer volumen, nos enfrentamos al desafío de evitar las interpretaciones procustianas que han fragmentado y politizado el pensamiento de Nietzsche, descontextualizándolo y reduciéndolo a lemas superficiales que distorsionan su verdadero sentido. Este trabajo busca ofrecer una visión compleja y crítica que respete la radicalidad y las contradicciones inherentes a su filosofía, invitando al lector a confrontarse con la riqueza de su pensamiento. El objetivo es abrir nuevas vías de diálogo, situando el pensamiento nietzscheano en el centro de la reflexión filosófica, sin simplificaciones ni distorsiones.

El volumen se organiza en tres secciones. La primera explora la cuestión de si Nietzsche puede ser considerado un filósofo político, analizando su crítica al Estado, su concepto de “gran política” y su relación con la voluntad de poder. También se profundiza en las diversas interpretaciones políticas de su pensamiento, diferenciando “la política” como organización institucional de “lo político” como conflicto y poder. A lo largo de esta sección, se abordan posturas que lo consideran político, antipolítico o impolítico, además

de examinar su relación con sistemas como el nazismo, el anarquismo y la democracia.

En *El incierto lugar nietzscheano de la política*, Rodríguez González examina la compleja relación de Nietzsche con la política. Aunque se le ha considerado tradicionalmente un filósofo antipolítico, este capítulo muestra cómo su pensamiento evoluciona desde una crítica radical a la política moderna hacia una visión de la “gran política” en sus últimos años. Nietzsche rechaza tanto el nacionalismo como el Estado, viéndolos como instituciones que corrompen la cultura y promueven la mediocridad. En su lugar, aboga por una visión transnacional de la cultura, encarnada en la figura del “buen europeo”. La voluntad de poder, núcleo de su filosofía, se convierte en una herramienta para interpretar la política como una lucha por la creación de valores que afirmen la vida, en oposición a la decadencia del mundo moderno.

En *Nietzsche entre “la política” y “lo político”: Análisis crítico de las interpretaciones políticas del pensamiento nietzscheano*, Vanioff examina las diversas interpretaciones políticas del pensamiento de Nietzsche, distinguiendo entre “la política” (organización social a través de instituciones) y “lo político” (conflicto y tensión como elementos constitutivos). Se identifican dos corrientes principales: la anglosajona, que aborda a Nietzsche desde “la política”, y la franco-italiana, que lo hace desde “lo político”. La dimensión política de Nietzsche sigue siendo un campo de intenso debate, con posturas opuestas que buscan asociarlo con sistemas políticos específicos, o bien utilizar sus ideas para repensar el poder y la vida en el contexto contemporáneo.

La segunda sección explora temas como el pesimismo, la melancolía y el ascetismo en Nietzsche. Se examina el pesimismo nietzscheano, su origen y su relación con la crítica a la cultura occidental, destacando su enfoque vitalista frente al pesimismo nihilista. También se revaloriza el papel de la melancolía en su filosofía, analizando cómo esta emoción influye en su propuesta de un “arte de vivir”. Además, se investiga la relación entre ascetismo y vida en

Nietzsche, cuestionando si el ascetismo es una negación de la vida o una forma de potenciarla.

En *La génesis y peculiaridad del pesimismo de Nietzsche*, Pessis García rastrea las raíces del pesimismo nietzscheano en las filosofías de Kant y Schopenhauer. Nietzsche critica tanto el optimismo moral de Kant como el nihilismo resignado de Schopenhauer, proponiendo en su lugar un pesimismo dionisiaco que abraza la vida en su totalidad, incluyendo el dolor y el caos. Este pesimismo no es una negación, sino una afirmación de la vida como un proceso creativo en constante devenir. Nietzsche ve en el arte, especialmente en la tragedia griega, un modelo de esta actitud afirmativa, que transforma el sufrimiento en una fuente de creación y vitalidad. De esta manera, su pesimismo supera las dicotomías tradicionales y ofrece una filosofía que celebra la vida sin recurrir a consuelos trascendentes.

En *El poder de la melancolía*, Schutijser explora el papel ambiguo de la melancolía en la filosofía de Nietzsche como arte de vivir. Nietzsche distingue entre una melancolía reactiva, asociada con la pasividad y la decadencia, y una melancolía activa, que surge de la conciencia de la multiplicidad y la contingencia de la existencia humana. Esta última se convierte en un motor para la creación de significado y la autosuperación, vinculada con la voluntad de poder. La melancolía activa no debe ser eliminada, sino incorporada como un elemento esencial en la tarea de dar forma a la propia vida. Así, la filosofía de Nietzsche se transforma en una estética de la existencia, donde el sufrimiento y la multiplicidad se convierten en una obra de arte personal.

En *Ascesis y vida*, Ticchione Saez analiza las figuras del artista y el sacerdote asceta en la filosofía de Nietzsche, destacando su relevancia para comprender la crítica a la moral occidental y la posibilidad de una transvaloración que supere el nihilismo. Mientras el sacerdote asceta representa una negación de la vida, el artista encarna una afirmación creativa de la misma. Ambas figuras expresan la voluntad de poder, aunque de maneras opuestas. El texto también explora las implicaciones políticas y culturales de estas figuras en el contexto contemporáneo, advirtiendo sobre la necesidad de

abordar críticamente la herencia nietzscheana sin caer en interpretaciones reduccionistas o autoritarias.

La tercera sección aborda los fundamentos filosóficos de Nietzsche, como la consciencia, el *Übermensch* y su crítica a la tradición occidental. Se analiza el origen de la consciencia en su pensamiento, destacando su crítica a la metafísica tradicional y su enfoque genealógico del conocimiento. Finalmente, se examina la crítica de Nietzsche al platonismo, el cristianismo y el darwinismo, centrándose en cómo estos sistemas influyen en la distribución de la muerte y la vida en la cultura occidental.

En *Los orígenes gnoseológicos de la consciencia en Nietzsche*, Colón Sambolín argumenta que la crítica de Nietzsche a la concepción moderna de la consciencia tiene raíces profundas en su etapa formativa. Influenciado por Kant, Schopenhauer y el naturalismo crítico de Friedrich Lange, Nietzsche ve la consciencia no como el fundamento del conocimiento, sino como un fenómeno derivado de procesos inconscientes y orgánicos. Esta visión lo lleva a rechazar la primacía del “yo pienso” en la filosofía moderna, proponiendo en su lugar un “ello piensa”, que subraya la naturaleza impersonal de los procesos cognitivos.

En *La antropología desmetafisizada de Nietzsche: una actualización del concepto de Übermensch*, Galparsoro explora la figura del *Übermensch* como el centro de la antropología nietzscheana, despojada de metafísica y naturalizada. Nietzsche rechaza las concepciones trascendentes que colocan al ser humano en una posición excepcional, proponiendo en su lugar una visión que integra la singularidad humana en un marco naturalista. El superhombre representa la autosuperación del ser humano, liberado de las cadenas de la moral decadente y las ficciones metafísicas. Este concepto no implica la negación de lo humano, sino su plena realización en un mundo natural lleno de incertidumbres y obstáculos.

Finalmente, en *Platonismo, cristianismo y darwinismo: Nietzsche y la distribución de la muerte*, Zengotita analiza la relación de Nietzsche con las nociones de muerte en el platonismo, el cristianismo y el darwinismo. Nietzsche critica la visión platónica y cristiana de

la muerte como umbral hacia una existencia eterna, proponiendo una visión que valora la vida terrenal y la voluntad de poder. En el darwinismo, rechaza la adaptación como fin en sí mismo, proponiendo una voluntad de poder que busca la superación y transformación creativa de la vida. Así, Nietzsche invierte la distribución de la muerte, convirtiendo la existencia en un campo de creación y superación continua.

Concluyendo aquí estas anotaciones introductorias, queremos expresar nuestro profundo agradecimiento a quienes hicieron posible este libro, a todas y cada una de las personas que contribuyen con los magníficos textos que conforman este volumen. Agradecemos igualmente a las instituciones que respaldaron este proyecto: Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador e ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. Su apoyo ha sido fundamental para la realización de esta obra.

Santiago M. Zarria
Alejandro Recio Sastre
Micaela A. Díaz

EDITORES

SECCIÓN 1:

FILOSOFÍA POLÍTICA EN NIETZSCHE

CAPITULO I

EL INCIERTO LUGAR NIETZSCHEANO DE LA POLÍTICA

*Mariano Rodríguez González*¹

RESUMEN

En el pasado, han sido mayoría los que piensan que Nietzsche no es un filósofo político, al menos en un sentido convencional. Llegando al final de su trayectoria lúcida, en opinión de algunos comentaristas ya de su tiempo, Nietzsche habría dejado de ser filósofo para *degradarse* a mero opinador sobre temas políticos (Janz, 1985). Pero estudiosos como Drochon (2022) se han significado hoy al declararse en contra de esta tesis dominante. Para ellos, la reflexión política nietzscheana-

1 Catedrático de Filosofía en el Departamento de *Filosofía y Sociedad* de la Universidad Complutense de Madrid. Imparte docencia en su Facultad de Filosofía, y antes en la de Psicología. Experto en filosofía de la mente y en los estudios nietzscheanos, y director del Grupo de Investigación Complutense CLEPO: *Cuerpo, lenguaje y poder: lecturas contemporáneas a partir de Nietzsche*. También ha publicado sobre el pensamiento de Freud, María Zambrano, Wittgenstein y Ortega y Gasset.

na sin duda existe y además se hallaría bien integrada, ya desde el comienzo, en el marco de la obra del filósofo. Sea como fuere, no dudamos que la tesis de que Nietzsche no es como tal un pensador político no tiene por qué conllevar que no se puedan extraer de su obra ideas interesantes para la filosofía política del presente² (Lemm, 2013). Con el paso del tiempo, creció el interés del filósofo en temas nada intempestivos, como el *Reich* alemán o la política internacional. Por lo que nos preguntamos: ¿qué fue lo que ocurrió, entre la Tercera Intempestiva y el planteamiento nietzscheano final de *la gran política* para que se pudiera producir esta llamativa evolución? Es más, a la vista de la centralidad de la voluntad de poder, ¿no sería el pensamiento de Nietzsche un pensamiento político? Son preguntas como estas las que pretende contestar este capítulo.

Palabras clave: Nietzsche, Filósofo político, Reflexión política, Voluntad de poder, Evolución del pensamiento.

ABSTRACT

The majority view has been that Nietzsche is not a political philosopher, at least in a conventional sense. Reaching the end of his lucid trajectory, some commentators of his time believed that Nietzsche ceased to be a philosopher and degraded into a mere commentator on political issues (Janz, 1985). However, scholars like Drochon (2022) have stood out today in opposing this dominant thesis. For them, Nietzschean political reflection undoubtedly exists and is well integrated, right from the start, into the framework of the philosopher's work in an essential way. Be that as it may, we have no

2 Resulta muy útil la información que nos ofrece Conill-Sancho (2014, pp. 247-256) antes de entrar en el tema concreto de su trabajo, pues nos familiariza con todo el panorama de las interpretaciones enfrentadas en este asunto: desde la ideologización nacionalsocialista, claro, pasando por Brandes, Mann y más adelante Bataille, a la polémica entre Brobjer y Dombowsky en torno a la ausencia o la presencia de ideales políticos en la obra del filósofo, y por supuesto su tratamiento del clarificador estudio de Gentili.

doubt that the thesis that Nietzsche is not a political thinker doesn't necessarily mean that interesting ideas for present-day political philosophy cannot be extracted from his work (Lemm, 2013). Over time, the philosopher's interest grew in timely issues, such as the German Reich or international politics. This leads us to wonder: what happened, between the Third Untimely Meditation and Nietzsche's final formulation of "grand politics", that allowed for this striking evolution? Moreover, in view of the centrality of the will to power, wouldn't Nietzsche's thought be political thought? These are the questions that this chapter aims to answer.

Keywords: Nietzsche, Political philosopher, Political reflection, Will to power, Evolution of thought.

1. Nietzsche, filósofo antipolítico

No se puede negar que existe una línea de pensamiento en Nietzsche que continúa la de Schopenhauer, especialmente en lo que respecta al profundo escepticismo—a veces expresado con un sarcasmo destructivo—hacia la esperanza revolucionaria que fue tan determinante en su época, ya sea en su versión rousseauiana o hegeliano-marxista. El sentimentalismo del ginebrino va a ser descalificado definitivamente por Nietzsche (2016, p. 683) como hipócrita y resentido³, mientras que verá en la "hegelianería", no tanto en Hegel, una taimada actitud de sumisión santurróna que celebraría como éxito toda actualidad⁴, sea la que sea, al tomarla invariablemente en calidad de consumación de este o aquel momento del despliegue necesario del espíritu.

3 «Yo odio a Rousseau incluso en la Revolución: la Revolución es la expresión en la historia universal de esa duplicidad de idealista y *canaille*» (Nietzsche, 2016, p. 683).

4 Ya en el escrito juvenil sobre el futuro de las instituciones educativas alemanas, Nietzsche nos va a explicar su deterioro, por causa de la famosa "educación histórica", presentándonos a esta última como una parodia de Hegel: «(...) y hoy, con la consideración histórica de las cosas, se ve por todos lados una proposición tan ingenuamente privada de escrúpulos a reconducir a la "Razón" lo más irracional, y a hacer valer como blanco lo más negro» (Nietzsche, 2011, p. 536).

Al acercarse el año 1874, cuando se publicaría la Tercera Intemperativa, centrada en Schopenhauer como educador, una de las mayores preocupaciones de Nietzsche era la relación, casi de contradicción, en su opinión, entre la figura milenaria y casi mítica del filósofo, cuyo ámbito natural sería la cultura (en el sentido de *Cultur*, es decir, el cultivo y promoción de lo humano), y la figura burguesa del profesor, el académico o erudito (*Gelehrter*), entendido como un servidor del Estado. Para Nietzsche, cumplir con la tarea *cuasi metafísica* de la cultura, una tarea que se enmarca en la idea schopenhaueriana del filósofo como servidor de la verdad, no tiene nada que ver con promover los fines del Estado. Estos últimos, según él, se reducen a preparar a los jóvenes, en el menor tiempo posible, para ser útiles o para ganar dinero. Ejercer como filósofo, ya sea como “funcionario” de la verdad o, como diría más tarde Husserl, de la Humanidad, representa justo lo opuesto a lo que hacen aquellos funcionarios del Estado que desarrollan sus carreras docentes en instituciones educativas.

Después de la victoria en la guerra franco-prusiana, los profesores alemanes habrían creído poder sustituir a la Filosofía, en su tradición venerable, por la lectura de los periódicos del día, por mucho que todo periódico, al día siguiente al que salió, no valga ya para nada que no sea tirarlo a la basura. Ante esta reacción patriótica de profundo entusiasmo político del nuevo *Reich* a su victoria sobre Francia, la respuesta nietzscheana no deja lugar a equívocos:

Toda filosofía que crea que gracias a un acontecimiento político el problema de la existencia se ha desplazado o incluso se ha resuelto, es una filosofía de broma y una pseudofilosofía. Desde que el mundo existe se han fundado ya muchos Estados; es una vieja historia. ¿Cómo podría bastar una innovación política para convertir de una vez por todas a los seres humanos en satisfechos habitantes de la Tierra? No obstante, si alguien cree realmente de corazón que esto es posible, debe darse a conocer: pues de verdad merece llegar a ser catedrático de filosofía en una universidad alemana, como Harms en Berlín, Jürgen Meyer en Bonn y Carrière en Múnich. (Nietzsche, 2011, p. 767)

Un catedrático de este estilo será, sin duda, el mejor servidor del Estado, que es, al fin y al cabo, lo que se buscaba. Sin embargo, para Nietzsche, ese mismo catedrático *habrá demostrado fehacientemente su estupidez*. Para aclarar esta contundente afirmación, es necesario exponer su argumento. Según Nietzsche, el deber del filósofo nunca debería ser servir al Estado-nación, pues existe un deber más elevado: servir a la Humanidad en su conjunto, y no a ninguna institución política concreta, y mucho menos a una de carácter nacional, cuyo objetivo es simplemente mantenerse en el tiempo frente a otras. Este deber superior, que casi podría considerarse de valor “eterno”, tiene, en su faceta negativa, la tarea de *destruir sin contemplación la estupidez* en todas las innumerables formas en que se manifiesta. Sin embargo, cuando el deber funcional del servidor del Estado se contempla no desde sí mismo, sino desde la labor cultural del pensador —quien responde únicamente ante la Humanidad—, este deber se revela como *una soberana estupidez*.

Porque en esto estamos viviendo las consecuencias de esta doctrina predicada recientemente desde todas las azoteas, a saber, la doctrina que dice que el Estado es la meta suprema de la humanidad, y que para un hombre no hay ningún deber más elevado que el de servir al Estado: en lo cual no reconozco yo una recaída en el paganismo, sino una recaída en la estupidez. (Nietzsche, 2011, p. 768)⁵

Con dificultad evitamos la impresión de que, para comprender adecuadamente el discurso de Zarathustra dedicado al Estado, deberíamos interpretar este último como la expresión definitiva de la política moderna. Así, su discurso representaría, en realidad, una advertencia de Nietzsche contra la política, denunciada como una práctica sistemática de la mentira. Esta mentira se condensa, como no podría ser de otra manera, en la idea de que la política constituye la finalidad de la vida humana. Sin embargo, el Estado no se limita

5 De modo que, desde este punto de vista, Nietzsche, abandonando su cátedra de Basilea, estaba cumpliendo con su deber filosófico de destruir la estupidez propia. O lo que es igual, se estaba consagrando como filósofo por medio del acto de desertar de la docencia.

a mentir; quizás lo más grave sea que lo hace *fríamente*. Al igual que muchas religiones, el Estado nunca duda de su derecho a mentir, siempre y cuando la mentira sea “piadosa” (*pia fraus*) (Nietzsche, 2016, p. 648). Para Nietzsche, la política, con su pensamiento exclusivamente instrumental y estratégico, implica la normalización de la mentira, un hecho que queda evidenciado en esta crítica zaraturiana de la praxis más característica de la organización estatal moderna, la cual representa la máxima expresión alcanzada por la actividad política hasta ese momento. No obstante, la mentira fundamental es que el Estado es el pueblo (*das Volk*), y a partir de esta se derivan innumerables mentiras más.

Esta señal os doy: cada pueblo habla su propia lengua del bien y del mal: el vecino no la comprende. Inventó su propio lenguaje en las costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y no importa lo que diga, miente — y no importa lo que tenga, lo ha robado. Todo es falso en él; muere con dientes robados, ese mordedor. Hasta sus entrañas son falsas.

Confusión de lenguas del bien y del mal: este signo os doy, como signo del Estado. ¡En verdad, este signo significa la voluntad de muerte! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte! (Nietzsche, 2016, p. 98)

El sentido profundo del Estado-nación, entonces, parece radicar en la administración de la muerte, específicamente, esa muerte en vida cotidiana que padecen los “superfluos”, los “demasiados”. Al contrario, los creadores de los pueblos servían a la vida al crearlos. Para Nietzsche, la mentira política radica en invertir la realidad desde su raíz, arrebatándoles a los creadores su lugar en el Estado. «Yo llamo Estado a aquello donde se encuentran todos los envenenados (*Giftrinker*), los buenos y los malos: Estado, donde todos se pierden a sí mismos, los buenos y los malos: Estado, donde el lento suicidio de todos — es llamado “la vida”» (Nietzsche, 2016, p. 99). En el Estado los superfluos no dejan de celebrar como alta expresión de vida “el lento suicidio de todos”, o lo que viene a ser lo mismo, allí

todos *se pierden a sí mismos*. Porque sería la muerte del hombre ese perderse-a-sí-mismo: el sentido de la vida humana lo iba a colocar Nietzsche en la tarea de llegar a ser el que se es, o sea, todo lo contrario de ese perderse a sí mismo que acontecería invariablemente en la actividad política. Esto implica que el sentido de la vida solo se puede verificar *individualmente*, aplicando el criterio que representa, como modelo, esa figura nietzscheana de importancia capital que es *el individuo soberano* (Nietzsche, 2016, p. 486). Sin embargo, no cabe duda de que nuestro filósofo otorgará un papel esencial a la comunidad humana en la promoción y superación cultural de lo meramente humano. Esto, siempre entendiendo que su importancia radica en ser el soporte y la condición de posibilidad, a menudo negativa, para la emergencia del creador, que siempre será un individuo excepcional.

Ahora bien, las cosas no son tan sencillas como para quedarnos simplemente con esta conclusión.

2. Nietzsche apátrida

En *Ecce Homo* encontramos un texto clave en el que Nietzsche matiza, de manera casi espectacular, el significado que tuvo para él su relación con Wagner en relación con su “tarea” o “misión” vital. Al final de su carrera, Nietzsche expresa un profundo agradecimiento hacia el músico, hasta el punto de que no querría, bajo ningún concepto, eliminar el tiempo que pasó en Tribtschen junto a él y a Cósima: «jamás nube alguna se cruzó sobre nuestro cielo» (Nietzsche, 2016, p. 802). Reflexionando sobre su pasado, haciendo balance, en este momento es capaz de descubrir en el músico esa liberación interior que le supuso el contacto con *lo no-alemán*. Porque el conocimiento íntimo que iba a llegar a adquirir de Wagner le habría puesto en contacto al filósofo con esa auténtica patria del arte que era para él el París de su siglo. Wagner sería lo más ajeno, extraño, extranjero que se podía imaginar a las “virtudes alemanas”, y ese par de palabras flanqueado por las comillas nietzscheanas, esta vez más que irónicas sarcásticas.

Lo que debemos entender como *revolucionario*, en el sentido propiamente nietzscheano, no es más que oponerse a la época, decidiéndose a combatir cualquier estado de cosas dominado por lo santurrón o mojigato (*Mucker*). En este sentido preciso, es decir, como revolucionarios, Nietzsche y Wagner habrían marchado de la mano desde los años cincuenta, siendo esencialmente compañeros en la batalla cultural (Nietzsche, 2016, p. 803). Para Nietzsche, en un momento dado, Wagner simboliza lo anti-alemán por excelencia, precisamente por su conexión con Baudelaire, Delacroix y Berlioz, representantes de esa bendita *décadence* francesa que encarnaba la cultura superior en Europa.

Puesto que soy ajeno, en lo que son mis más profundos instintos, a todo cuanto es alemán, hasta el punto de que la proximidad de un alemán ralentiza mi digestión, el primer contacto con Wagner fue también el primer respiro de aire libre en mi vida: lo veneré como *tierra extranjera*, como antítesis, como viva protesta contra todas las “virtudes alemanas”—. (Nietzsche, 2011, p. 803)

Los santurrones y los hipócritas tienen el poder en Alemania, donde han impuesto sus “virtudes”. Fueron los Wagner quienes llevaron a un joven Nietzsche más allá de ese moralismo asfixiante germano, haciéndole sentir lo alemán como algo ajeno y revelándole su carácter antigermano. Mientras los alemanes son descritos como “bondadosos” o de buen carácter (*gutmütig*), Wagner, evidentemente, no lo era. Fue esta relación íntima con el músico la que liberó a Nietzsche de la hipocresía alemana.

Por eso, al final del texto mencionado, Nietzsche declara que lo que no pudo perdonarle a Wagner —oficialmente a partir de la inauguración de los festivales de Bayreuth— fue haber «condescendido» con los alemanes. La indignación de Nietzsche no tiene límites cuando descubre en 1876 que Wagner se ha vuelto “alemán”, contraviniendo así todo el sentido de su trayectoria revolucionaria anterior, algo que también reflejó en su *Parsifal*. El hoy de Wagner contradice frontalmente todo su ayer.

«¿Lo que nunca le he perdonado a Wagner? Que *condescendiera* con los alemanes, — que se convirtiera en un alemán del Reich... Dondequiera llega Alemania, *corrompe* la cultura. —» (Nietzsche, 2016, p. 803). Con lo que *el cuerpo nietzscheano* no puede transigir es con el alemán del Reich, o sea, con el nacionalismo que llegaría a su más despreciable e ignorante versión en el antisemitismo. Esto quiere decir que se trata de una repugnancia sin mayor necesidad de razones, un rechazo fisiológico, a Nietzsche se le corta la digestión, se le echa a perder la salud. *Es su fisiopsicología lo que le hace intervenir por escrito en la situación política de su tiempo*, luchando casi con rabia contra el nacionalismo germano. Transita Nietzsche desde su anterior posición filosófica, apolítica, hasta la intervención en la actualidad con su impugnación de todo nacionalismo, considerado por él como algo nefasto no solo para la cultura sino también para el futuro de la humanidad. Ya lo vimos, donde llega *lo alemán* se echa a perder la cultura.

Como es bien sabido, el filósofo se rebelará contra lo que llama “tonterías nacionales” o la “locura” del nacionalismo, asumiendo conscientemente el papel de vagabundo, de errante apátrida. Nietzsche ha tenido que “desaprender” a amar a su pueblo, pero precisamente porque ama a muchos pueblos. Esto lo ha hecho al decidirse a encarnar la figura del *buen europeo*. «El vagabundo, apátrida, caminante — que ha desaprendido a amar a su pueblo, porque ama a muchos pueblos, el buen europeo» (Nietzsche, 2010, p. 677). *Nosotros* los “sin-patria” [*Wir Heimatlosen*], escribirá también Nietzsche (2014, pp. 889-890), nos declaramos contra los nacionalismos y el odio racial, contra toda esa pequeña política que es la *Kleinstaaterei* de Europa. *Nosotros*, los “humanos modernos”, tenemos un origen [*Abkunft*] múltiple. Estamos demasiado mezclados y, además, demasiado bien educados y viajados como para soportar el loco espectáculo del odio nacionalista, «que lanza a un pueblo contra otro». Por eso preferimos vivir apartados de todo: en las montañas, en el pasado o en el futuro. *Nosotros*, los «buenos europeos», no podemos tolerar tal espectáculo. Este no es el momento, sin embargo, para profundizar en cómo el buen europeo nietzsche-

cheano no solo trasciende la pequeña política de las nacionalidades, sino que, en el fondo, va más allá de Europa. Su objetivo es la humanidad, porque es precisamente eso lo que debe ser superado⁶.

3. La voluntad de poder, hipótesis hermenéutica

En su aspecto propiamente filosófico, el problema de la política no es otro que el problema del poder. Por eso, no es sorprendente que Nietzsche, el filósofo del poder por excelencia, pueda ser leído como un pensador centralmente político. La psicología del desmascaramiento característicamente nietzscheana la encontramos desplegada ya en *Aurora* (1881), una vez que ha dado su fruto teórico la relación con Paul Rée y ese arte de la observación psicológica que el amigo de Nietzsche gustaba de practicar, tras la pista de los moralistas británicos. Pero también, particularmente en el caso de nuestro filósofo, de los moralistas franceses. Quiero referirme, para empezar, al tipo psicológico del asceta tal y como lo encontramos examinado en *Aurora*. Para proceder a su análisis, Nietzsche (2008, p. 506), tras referirse al mal gusto de Schopenhauer por preferir el budismo al “brahmanismo”, escogerá a los brahmanes del hinduismo y no a los santones budistas. Y por supuesto, y esto es algo en cuyos motivos últimos no entraremos, también el ascetismo hindú al cristiano (Nietzsche, 2014, p. 522).

Las prácticas ascéticas hinduistas tienen con razón fama de ser las más duras, incluso brutales, de modo que en ellas se haría patente, aumentado y con toda nitidez, lo común a los ascetas de todas las culturas⁷. La auto-imposición ascética de la castidad y la

6 En relación con este asunto del nacionalismo resulta muy interesante la correspondencia entre Nietzsche y el crítico cultural escandinavo Georg Brandes (2008). Este espíritu libre, al igual que el filósofo, iba a llegar a sentir las fronteras nacionales como auténticas jaulas que impiden el desarrollo del sujeto hasta el individuo soberano.

7 En un documental sobre el tema, se podía ver al individuo del brazo levantado durante años, que se había secado y del que ya casi quedaba solo el hueso, pero el hombre seguía con él levantado. O también al devoto que se pasaba días enteros bajo el sol de verano de la India, rodeado de excrementos de vaca puestos a posta para subir aún más la temperatura; o también a un sujeto que a los quince años había decidido no dormir jamás tumbado sino solo apoyado en la pared, y ahora tiene más de cuarenta

pobreza, por referirnos a las dos virtudes características de *todo* ideal ascético, junto a la obediencia, que sería la tercera, habría tenido en la cultura hindú un sentido opuesto, según Nietzsche, al que iba a tener en la cultura cristiana. Porque en la India la abstinencia sexual consigue hacerle sentir al devoto su “potencia viril” incrementada, la intensificación del apetito sexual. La abstinencia sexual prolongada estaría en el ascetismo hindú al servicio de la hiper-sexualización de la vida, al contrario de lo que, al parecer del filósofo, ha venido ocurriendo en Occidente. Vivir en la pobreza, por otro lado, le hace sentir al acólito que es independiente de los vaivenes de la fortuna, y por lo tanto le haría creer que no le hace falta nada porque es como si al carecer de todo no careciera de nada.

Pero el punto crucial lo tenemos en la generalización típicamente filosófica. Nietzsche empieza enseguida a sospechar que todas estas prácticas ascéticas, en apariencia tan chocantes e inexplicables, serían en realidad algo *demasiado humano*: dispositivos culturales con la finalidad de hacerles sentir la potencia vital a los creyentes. Esto queda más claro en el caso del hinduismo que en cualquier otra variante. Es decir, la creencia religiosa, con su práctica ascética correspondiente, lo que hace es incrementar el sentimiento del poder del hombre, al llevarlo a ejercer el dominio sobre sí mismo de una manera abiertamente despótica. Un dominio y una resistencia que aspiran a ser absolutos, una inflexible crueldad en el *desdoblamiento*, que en el hinduismo habría llegado también a su expresión más audaz y contundente.

Lo que llamamos “felicidad” no sería otra cosa que el placer, para el Nietzsche de esta etapa intermedia, es decir, ese mismo sentimiento de aumento de potencia o de poder. Por eso escribe Nietzsche (2014, p. 549) que la felicidad en ningún lugar de la Tierra ha sido mayor que «en el alma de los ascetas supersticiosos».

y por supuesto muy mal aspecto. En su momento, Nietzsche había aprendido mucho al respecto de su amigo y compañero Paul Deussen, el gran especialista alemán en las religiones y el pensamiento de la India, cuya obra sobre la filosofía vedanta todavía hoy se lee como un clásico en el campo (Deussen, 1908).

«Es lo que reflejan los brahmanes en la historia del rey Visvamitra, quien tras miles de años de penitencia logró tal fuerza que se pudo construir un nuevo cielo».

El asceta obtiene un gran placer al vencerse a sí mismo, a partir de una “lasciva” escisión (Nietzsche, 2016, p. 529) que ha hecho posible que una parte de sí se enfrente a otra parte de sí que se resiste con fuerza. Se trata de un goce que Nietzsche calificará de perverso o vil (*verrucht*: “loco” en ese sentido de “infame”), ya que tiene mucho que ver con una especie de crueldad sadomasoquista ejercida por uno mismo contra sí mismo. Pero no es eso lo que nos interesa en este momento, con ser sin duda muy interesante. Ahora solo nos queremos quedar con la idea inicial de que la meta de todas las acciones y pensamientos humanos, o sea, la denominada “felicidad”, no sería otra cosa que el incremento del sentimiento de poder. *Sentir la propia potencia aumentada*: eso sería la dicha que todos vamos buscando, ascetas y no ascetas, y hay que advertir que ascetas seríamos todos en alguna medida, e incluso que es preciso un cierto ideal ascético para poder vivir humanamente en el mundo.

La genealogía nietzscheana accede, en lo que consideraríamos una primera fase, a un nivel antropológico radical en *Aurora* (Nietzsche, 2014). Este enfoque se hace evidente en el aforismo 119, donde se introduce y desarrolla el concepto de *die dichtende Vernunft*, es decir, la razón poetizante o razón poética, en el sentido peculiar que le otorga el filósofo. La cuestión que nos interesa se plantea en los siguientes términos: quien intente obedecer el imperativo apolíneo del “¡conócete a ti mismo!” se encontrará, inevitablemente, con un límite infranqueable al llegar a la roca dura de los afectos, los instintos, los impulsos o las pulsiones (*Triebe*). Estas instancias fisiopsicológicas, aunque opacas, constituyen, para Nietzsche, el núcleo de lo que somos. Operan de manera incansable, antes de la conciencia o al margen de nuestro yo. «Tras la conciencia trabajan las pulsiones» (Nietzsche, 2010, p. 838). Sin embargo, Nietzsche logra decirnos mucho sobre estas pulsiones, y no es casualidad que Freud llegara a afirmar que Nietzsche poseía la mayor capacidad de autoconocimiento imaginable (Assoun, s.f.).

Como su nombre indica, la pulsión impulsa y gobierna nuestro comportamiento, por lo que no sería la razón lingüística o consciente la que gobierna, sino más bien una delegada o sirviente al servicio del conjunto pulsional (Rodríguez, 2018, pp. 141-142). Con un matiz irónico, se nos señala en un fragmento póstumo que las pulsiones se utilizan como un concepto de urgencia, a falta de uno mejor, para remediar metafóricamente nuestra ignorancia sobre los mecanismos físico-químicos que operan en el cerebro. Una pulsión puede entenderse como el conjunto formado por la mano del pianista que se desplaza por el teclado interpretando una balada de Chopin, la vía nerviosa que la conecta y la región del cerebro que esa vía enlaza con la mano. A todo esto, se suma el “fin inconsciente” de la pulsión, tal como lo señaló Schopenhauer (Nietzsche, 2008, p. 328).

Para Nietzsche, existiría una multiplicidad casi indefinida de pulsiones: pulsiones de todo tipo, como las sexuales, de hambre, de sed, de conocimiento, de arte, de dominio, morales, entre otras. Sin embargo, es crucial destacar que estas pulsiones no constituyen un “estado de naturaleza” en sentido simple. ¡Todo lo contrario! El filósofo llega a afirmar que las pulsiones «nos las enseña el Estado» (Nietzsche, 2008, pp. 797-798). Desde la perspectiva de su desarrollo cultural, las pulsiones serían comparables a una planta, similar a un bonsái, que la educación y la cultura moldean y dan forma. Por ejemplo, lo que un cristiano valora como “humildad”, para el romano antiguo no es más que “cobardía” (Nietzsche, 2014, pp. 509-510). Lo que haría la cultura por virtud de la educación es dar de comer a unas pulsiones, que entonces crecen y se fortalecen, y dejar en ayunas a otras, que acaban raquíticas o muertas de hambre (Nietzsche, 2014, p. 554).

La cultura juega un papel fundamental en este proceso, pero también el simple azar, ese cruel azar de los acontecimientos, ya que cada uno de nosotros no solo es hijo de su cultura, sino también de la fortuna, buena o mala, que le haya correspondido. En cualquier caso, lo que busca cada pulsión de manera incesante es su alimento diario. Nietzsche utiliza el modelo de la *alimentación* —con la ingesta, digestión, asimilación del alimento (o la posible

indigestión y envenenamiento), y la expulsión final de lo no asimilable— para entender la actividad de las pulsiones en relación con los sucesos cotidianos. Para conseguir su alimento y, sobre todo, para asimilarlo bien, haciéndolo carne de su carne y sangre de su sangre, las pulsiones interpretan o ponen *sentido* a los acontecimientos, *valorándolos* según sus propias necesidades de crecimiento. En el aforismo 119 de *Aurora*, Nietzsche presenta la actividad pulsional como una *hermenéutica* predominantemente creadora, subjetiva y poética, ya que cada pulsión interpreta lo que ocurre a su manera, introduciendo un sentido y un valor que, en gran medida, no estaban presentes en lo acontecido.

Sin embargo, no debemos creer que en este proceso universal de interpretación todo vale. Al igual que, si dejamos de comer durante mucho tiempo, nos espera la muerte por inanición, existe una orientación común y determinante para todas las interpretaciones pulsionales. Esta orientación les confiere unidad, por muy creativas que sean, aunque, por supuesto, Nietzsche distingue entre una interpretación propia de la salud, la fuerza y la juventud, y otra propia de la *décadence*. Es interesante observar que algunas pulsiones, como las *morales* o aquellas que operan en gran parte de nuestra vida onírica, se satisfacen con “platos de comida” puramente imaginarios. Sin embargo, no todas las pulsiones pueden contentarse con lo imaginario, como si se les contaran cuentos a niños. De hecho, la mayoría reclama alimento real, sólido. En la vida real, las pulsiones tienen una libertad de interpretación limitada, especialmente si se compara con la que disfrutaban en la vida onírica o en el ámbito moral, como en el caso de la venganza imaginaria que representa el resentimiento.

Nietzsche (2014, p. 850) tomará como punto de partida una declaración de Spinoza para analizar la relación que se establece entre las pulsiones, cuyo funcionamiento es mayormente inconsciente, y la razón y el yo conscientes, de los cuales tanto nuestra cultura filosófica como el sentido común occidental han estado tradicionalmente tan orgullosos⁸. Poco antes de redactar este aforismo de *La gaya ciencia*, Nietzsche había escrito una famosa carta⁹ a

su amigo Overbeck para contarle lo contento que estaba por haber descubierto que “tengo un predecesor, ¡y qué predecesor!”¹⁰. Sin embargo, Nietzsche no tardará en criticarlo radicalmente. Las palabras de Spinoza que Nietzsche se dispone a comentar y, en cierto modo, invertir ante sus lectores, son las siguientes: *Non ridere, non lugere, neque destestari, sed intelligere!* Este lema epistémico-moral racionalista solo cobra sentido si aceptamos una contraposición radical entre el mundo de los afectos y la razón, una idea característica de la prolongada tradición estoica. Según este principio, no hay que reír ni llorar, ni detestar ninguna acción o, sobre todo, a ninguna persona. *Por el contrario*, lo que posibilita la vida buena del sabio y nos cura es el cultivo de la comprensión y el ejercicio de la razón. Al parecer, por aquella época, Nietzsche no había leído directamente los textos de Spinoza, algo que, por lo demás, era habitual en él cuando se trataba de autores clásicos anteriores.

Inmediatamente después, Nietzsche expone de manera abrupta, pero calculada y espectacular, su propia inversión de la tradición racionalista. Lo hace de un modo retórico característico, planteando una pregunta que él mismo se apresura a responder. En efecto, si uno se pregunta qué es, en última instancia, ese “entender” al que se refiere Spinoza, la siguiente pregunta —típicamente nietzscheana— sería: ¿es algo más que «la forma en que a nosotros se nos hacen sensibles unitariamente, todos a la vez» esos afectos del reír y llorar y del detestar?

Para explicar su tesis, tan innovadora y revolucionaria, el filósofo nos traslada al panorama de nuestro mundo interior, concebido como un universo de múltiples *Triebe* (pulsiones), singularizados

8 Conviene empezar recordando, en este punto, la inversión nietzscheana al respecto, tal y como se anuncia en las célebres palabras de “Los despreciadores del cuerpo”: «También tu pequeña razón, a la que llamas ‘espíritu’, es obra del cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y un pequeño instrumento de tu gran razón» (Nietzsche 2016, p. 89).

9 Carta del 30 de julio de 1881, n° 135.

10 «¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un predecesor, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que ahora haya sentido la necesidad de él ha sido “un movimiento instintivo”» (Nietzsche 2010b, p. 111).

por sus objetos intencionales. Además, en este texto, añade que se trataría de pulsiones que se oponen y se resisten mutuamente. Es decir, las pulsiones que nos constituyen estarían inmersas en una guerra generalizada. Para comprender esto, debemos recordar que cada pulsión podría entenderse como una especie de foco paradójico de energía hermenéutica, una idea que evoca a Paul Ricoeur y su concepción de la pulsión freudiana como una mezcla de fuerza y sentido (Ricoeur, 1987). Así, el combate entre nuestras pulsiones se convierte en un conflicto, una guerra de interpretaciones. *La unidad de las pulsiones diversas es la voluntad de poder.*

De este modo, Nietzsche señala una primera fase en el proceso que conduce desde el ámbito inconsciente de las pulsiones hacia el conocimiento, entendido este como un acto “consciente” o de reconocimiento (*erkennen*). En esta fase, cada pulsión, de manera individual, expresaría su parecer o su interpretación sobre el suceso. Sin embargo, esta interpretación sería completamente unilateral. En esencia, se trataría de una valoración del suceso, de su tasación o evaluación. basándonos en textos posteriores, que esta interpretación unilateral que cada pulsión hace del suceso consiste, fundamentalmente, en *el ajuste del sentido del suceso a las condiciones de crecimiento o aumento de poder de la pulsión del caso*, un ajuste, o supeditación a la unidad, que construye el sentido que va a corresponder al suceso¹¹. Para Nietzsche, en última instancia, esto es precisamente lo que significa valorar: asignar el valor de algo. Este enfoque serviría para comprender la actividad interpretativa de todas las fuerzas pulsionales, al menos en la medida en que no se trate de fuerzas decadentes.

En un segundo momento, se desataría la lucha entre todas estas interpretaciones o valoraciones pulsionales unilaterales. Nuestra interioridad, afirma Nietzsche, es una interioridad en constante batalla. Podríamos decir que esta guerra consiste en que cada pulsión busca subsumir las interpretaciones de las demás, reduciéndolas a casos particulares o sentidos específicos de su propia interpre-

11 En lo que no coincido con lo manifestado en el excelente libro de Riccardi (2021).

tación. Además, cada pulsión intentaría convencer a las demás de que esta subsunción les beneficiaría a todas. Como en un debate filosófico o en una *asamblea política*. Así, este “alma” o interioridad nietzscheana, donde las pulsiones libran sus batallas, vuelve a ser una imagen de la ciudad, una psicopolítica similar a la platónica, pero con un sentido precisamente inverso.

Estas dos primeras fases distinguidas corresponden al *pensamiento inconsciente*, un tipo de pensamiento cuya omnipresencia e importancia Nietzsche subrayará insistentemente a lo largo de la década de 1880. Es a esto a lo que se refiere cuando habla de *aquella inteligencia más elevada y amplia*, la inteligencia pulsional e instintiva (Nietzsche, 2010, p. 448) (Rodríguez, 2018, p. 49). Si hemos dicho que se trata de una guerra, esto hay que comprenderlo desde la base de que valorar el suceso no es ni más ni menos que apropiárselo, literalmente “comérselo”, para aumentar el grado y el sentimiento del propio poder.

La tercera etapa, la definitiva, solo se alcanza ocasionalmente, cuando el conflicto de interpretaciones desemboca en un acuerdo o pacto entre algunas de las pulsiones. Ocurre que, en ciertos momentos, determinadas pulsiones se coaligan al encontrar una interpretación relativamente común que permite mantener vivas sus valoraciones particulares. Cuando esto sucede, estas pulsiones se sitúan en la cúspide de la jerarquía pulsional que constituye el cuerpo, en el sentido nietzscheano del término. Desde allí, asumen una posición de dirección o mando, aunque esta posición siempre es revisable y provisional.

Por lo demás, como es sabido, quienes mandan dependen de quienes sirven. Y dado que la voluntad de poder puede entenderse como la unidad de todas las pulsiones, queda caracterizada como esa tensión esencial que ya existe dentro de cada uno de nosotros: la tensión entre *mandar* y *obedecer* (Wotling, 2014). Según Nietzsche, sabemos que, en quien obedece late también la voluntad de mandar; el siervo anhela convertirse en señor. Todo esto se desarrolla, en el texto que hemos analizado, a un nivel psicológico que, en realidad, como hemos señalado, es también psico-político. Sin

embargo, más adelante se verá que la voluntad de poder constituye el hecho fundamental de la *historia* humana.

Entonces, ese pacto, ese tratado de paz meramente ocasional, da lugar a una interpretación final de la que sí seríamos conscientes, lingüísticamente conscientes. Esta es la razón por la que el filósofo tradicional, como Spinoza, se engaña al pensar que el conocer es algo “bueno” en sí mismo, en el sentido de ser “pacífico” y de “reposar eternamente sobre sí mismo”, y que, por supuesto, no tendría nada que ver con las pasiones. Un error perfectamente comprensible, ya que el pensador solo presencia la etapa final del proceso. Pero si queremos ser verdaderos filósofos, tendremos que bajar a la conciencia de su pedestal y reconocer, paradójicamente, que el pensar es un proceso mucho más amplio y poderoso, y que la conciencia no es más que un pequeño efecto terminal que poco o nada tiene que ver con lo esencial del proceso.

De modo que, como Nietzsche reitera en el fundamental párrafo 36 de *Más allá del bien y del mal*, “pensar es solo una interacción de [las] pulsiones entre sí” (2016, p. 322). Ahora bien, si aceptamos esta tesis capital de Nietzsche, según la cual el pensar no es más que la relación de los impulsos entre sí, entonces se evidencia, o cae por su propio peso, la siguiente tesis ontológica: “No hay nada ‘dado’ como real que no sea nuestro mundo de deseos y pasiones”. O bien: “Nosotros no podemos bajar o subir a ninguna otra “realidad” que no sea justamente la realidad de nuestras pulsiones” (Nietzsche, 2016, p. 322). Se nos acabará descubriendo, al final, que “la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...” (Nietzsche, 2006, p. 534).

Sin duda, no podemos pasar por alto el carácter paródico de un discurso como este, en el que Nietzsche imita a Descartes y su descubrimiento del *cogito*. En toda esta cuestión de la ontología nietzscheana, es imposible no percibir una ironía inequívoca. Es como si Nietzsche *hubiera decidido*, de repente, *jugar* a ser filósofo, y más aún, a ser un filósofo esencialmente moderno, guiado en su reflexión por el rigor del método científico. Se trata de lo que *nos*

está dado, de lo único que, desde una actitud de honradez intelectual, podemos decir, es posible conocer. En el fondo, Nietzsche nos dice que Descartes se equivocó porque no fue lo suficientemente desconfiado; es decir, no fue filósofo hasta el final. El verdadero filósofo sería él, Nietzsche, porque solo él tiene el coraje suficiente para sospechar del testimonio de la conciencia. Creerse que es el yo el que piensa pensamientos, *ego cogito cogitata*, el lema de Husserl es para él un error de bulto, una ingenuidad. Todos sabemos que *el pensamiento no viene cuando yo quiero sino cuando él quiere*.

Pero lo decisivo es que Nietzsche iría más al fondo que Descartes *porque*, desde el principio, aceptó el descubrimiento darwiniano del *homo natura*. Lo que el filósofo alemán buscaba, en gran medida, era la retraducción del ser humano a la naturaleza, es decir, dejar que en su propia escritura se transparentara el “terrible” texto básico del *homo natura* (Nietzsche, 2016, p. 391). Un principio esencial del pensamiento nietzscheano, como ya hemos visto, es lo que (Abel, 2001) ha denominado el “modelo del continuo”: incluso la formación de cristales sería ya una forma de pensamiento. Por eso, el “salto” ontológico está servido en cuanto se constata que nuestro fondo más íntimo es pulsional o pasional.

No podemos olvidar que, con esta sencilla pirueta que veremos a continuación, Nietzsche está siguiendo los pasos de su otrora maestro Schopenhauer, quien descubre la voluntad como esencia del mundo precisamente *a partir de la vivencia del propio cuerpo* como “ganas” o voluntad, en realidad a falta de un nombre mejor. Sin embargo, frente a Schopenhauer, es crucial la matización de considerar la voluntad de poder como interpretación, en definitiva, como *interpretación de interpretaciones*. Con la voluntad de poder *no* se trata de la esencia del mundo, *ni* de un nuevo absoluto que vendría a cerrar la historia del ser, es decir, la metafísica, con su inversión, como sugiere Heidegger (2000, p. 41). Más bien, se trata de cómo el mundo se me presenta *a mí*, de cómo es el mundo, en particular, *para el señor Nietzsche*. Y no podría ser de otro modo, dado que el universo de la voluntad de poder es necesariamente perspectivista: son las perspectivas pulsionales, en su diferencia,

las que hacen viable la concepción misma de la voluntad de poder como unidad de la diversidad. Y de esto, por supuesto, “el señor Nietzsche” es plenamente consciente desde el inicio de su juego filosófico de madurez.

Desde este punto de vista la voluntad de poder surge para Nietzsche como una hipótesis *inevitable*, dada su asunción *irónica* de los presupuestos metodológicos esenciales del pensamiento moderno. La voluntad de poder surge en la pregunta misma de si no «estaría permitido», o incluso sería suficiente, partir de las pulsiones y las pasiones, es decir, de lo que nos es dado como “real”, para intentar comprender desde ahí el mundo material o mecánico. La voluntad de poder sería, así, una interpretación filosófica de carácter meramente hipotético es cierto, pero la única posible si nos situamos en el método que rige tanto a la ciencia como a la filosofía modernas.

La admisión del continuo hombre/naturaleza exige, por lo tanto, el ensayo filosófico de interpretar el universo físico-biológico como *una forma más primitiva del mundo de los afectos*, de ese mundo de los afectos que, en última instancia, somos nosotros, los seres humanos, y cuya unidad no sería otra que la voluntad de poder. “Todo sentido es voluntad de poder”, y por eso, si el mundo material puede ser comprendido por los hombres, y tiene que poder ser comprendido porque formamos parte de él, es decir, si el mundo material tiene o ha de tener un sentido, eso significará, inmediatamente, que el mundo (material), y el mundo humano, psicológico y socio-histórico, como prolongaciones suyas, son voluntad de poder. El mundo material es una forma previa de la vida en la que se hallarían contenidas, en esbozo, todas sus funciones esenciales, pero de un modo mucho más contundente en cuanto a la fuerza, en comparación con lo que luego se desplegará en el mundo orgánico y humano: la fuerza directamente enfrentada a la fuerza, sin disimulos ni rodeos.

Además, el método moderno se centra en la suprema valoración de la simplicidad, y este principio epistemológico exige que no admitamos varias formas de causalidad cuando podríamos arreglárnoslas con una sola. En este punto, la causalidad, entendida

como relación básica entre las fuerzas cósmicas, incluye la consideración nietzscheana de la voluntad, pero aquí entendida en su dimensión crítica respecto del schopenhauerianismo. Según Nietzsche, nuestra creencia en la relación causal no sería más que la crucial creencia humana en la voluntad, es decir, la creencia en que la voluntad es una fuerza que mueve, que provoca efectos. En el fondo, eso es todo lo que podemos entender de la causalidad, observa Nietzsche, ya que “nadie ha explicado el choque”. Por eso, debemos ensayar la operación de “poner de modo hipotético la causalidad de la voluntad como la única” causalidad. Lo que no significa sino conceder que en toda relación causal constatable no se trataría, en el fondo, sino de un influjo de una voluntad sobre otra voluntad y no de un influjo de la voluntad sobre la materia, o de la materia sobre la voluntad.

En último término, la cuestión es si realmente nosotros reconocemos que la voluntad es algo que *produce efectos*, es decir, si creemos en la causalidad de la voluntad. Si lo hacemos —y en el fondo la creencia *en esto* es precisamente nuestra creencia en la causalidad misma—, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente la causalidad de la voluntad como la única. (Nietzsche, 2016, p. 322)

Lo único que entendemos, o mejor dicho, que podemos *sentir* —pues la comprensión no deja de ser una *experiencia emocional*— de los procesos naturales, en la medida en que los analizamos como causales, está determinado por un modelo completamente antropomórfico. Esto no debe alarmarnos, ya que la ciencia siempre ha sido, en esencia, una humanización en el sentido de reducir lo extraño a lo familiar. Sin embargo, el modelo del influjo entre voluntades no es más que *el modelo de las relaciones de mando y obediencia*. Por consiguiente, si filosofar consiste en entregarse únicamente a aquello que podemos entender, entonces la filosofía deberá ser, inevitablemente, filosofía política.

Podría surgir la tentación de subrayar, en todo esto, la afirmación de una doctrina pansiquista o pan-proto-psiquista, una doctrina que, sorprendentemente, ha vuelto a gozar de cierta po-

pularidad en nuestros días. Sin embargo, en el fondo, lo que observamos en el surgimiento de la hipótesis de la voluntad de poder, en el contexto aquí planteado, no es más que la exigencia de la epistemología moderna de ir de lo más conocido a lo menos conocido, una exigencia que Wittgenstein formuló de manera estricta al prohibir decir aquello que no conocemos. Y dado que Nietzsche ha decidido entrar en el juego del filosofar moderno, insiste en que lo más conocido, o mejor dicho, lo único conocido, sería ese ámbito tan opaco de las pulsiones, por paradójico que esto pueda resultar.

Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad—a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi tesis*—; suponiendo que se pudieran reconducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición—es un único problema—, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como *voluntad de poder*. (Nietzsche, 2016, pp. 322-323)

Se apreciará el carácter altamente hipotético de la tesis nietzscheana: para poder interpretar *cualquier actividad* como voluntad de poder, y esto es lo esencial, hay que exigir la previa reducción del mundo psíquico y del mundo orgánico a la voluntad de poder. En cualquier caso, esta es una tarea que corresponde a los filósofos del futuro. Serán ellos quienes tendrán que demostrar la intuición nietzscheana, según la cual: «El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su ‘carácter inteligible’—sería justamente ‘voluntad de poder’, y nada más. --» (Nietzsche, 2016, p. 323).

Lo que Nietzsche comenzó llamando irónicamente “gran política”, refiriendo la expresión a Bismarck, como es natural, acabaría por convertirse en su respuesta final al nihilismo práctico, junto con la transvaloración de todos los valores y “el pensamiento” del eterno retorno. En todo ello desemboca, al final, su tesis de que el problema capital del espíritu libre, en cuanto heraldo de lo que

denominaba “filósofo del futuro”, es justamente *el problema de la jerarquía* de las creencias y las perspectivas. Es decir, en definitiva, de las formas de vida.

El modelo jerárquico ya se había establecido, por poner un ejemplo importante, en la supeditación obligada del trabajo científico a la creatividad filosófica. Los obreros científicos de la vieja concepción vivirían todavía, o quizás inevitablemente, en el monoteísmo. Es decir, en la dependencia. Pero esa disciplina de la dependencia les es necesaria para ofrecer el fruto de su trabajo al filósofo del futuro. La tarea de este es justamente la de la gran política: establecer el sentido, el para qué del ser humano tras el nihilismo. Legislar, crear nuevos valores de afirmación de la vida, aquí radica toda la cuestión de la jerarquía y del *pathos* de la distancia. La voz cantante deberá corresponder a la voluntad de poder activa y afirmativa, la que dice sí a la vida, lo cual jamás ha sucedido, por lo menos, con algunas excepciones, desde el final del mundo antiguo con la conversión al cristianismo del Imperio Romano.

4. Conclusiones desde la gran política

Concluimos este apartado final con la esperanza de que una incursión mínima en la gran política nietzscheana pueda aclarar algunas de las cuestiones problemáticas y las aparentes contradicciones que han surgido a lo largo de este trabajo, especialmente aquellas que parecen complicar excesivamente la relación entre el pensamiento de Nietzsche y la política. Sin embargo, es importante señalar que dilucidar el sentido filosófico último de la gran política no es tarea fácil, dado que Nietzsche nunca nos proporcionó un análisis exhaustivo de esta idea.

Un fragmento póstumo resulta crucial para abordar esta compleja tarea, aunque con toda la provisionalidad que se quiera. Se trata del fragmento NF-1888/89, 25 [1] (Nietzsche, 2006, pp. 773-774), titulado precisamente “*La gran política*”. Este fragmento comienza con estas palabras impactantes que inmediatamente que evocan las de Jesús en el Evangelio sobre la espada: “yo traigo la guerra”, pero también la sección en que Zaratustra habla sobre la

guerra y el pueblo guerrero. Según mi parecer, el significado político de la filosofía nietzscheana habría que plantearlo siempre como problemático, y desde la constatación del “acontecimiento más grande y reciente de todos”, el de que “Dios ha muerto” (Nietzsche, 2014, pp. 802-803). Además, debemos tener en cuenta el cinismo descarnado de Nietzsche, característico de su reacción personal a la situación política de su tiempo, marcada por el bonapartismo y el bismarckianismo. Bismarck, por ejemplo, aparentaba escrúpulos cristianos y germanismo idealista, mientras que en realidad desarrollaba una acción política rapaz. Para Nietzsche, donde hay lucha, y en todas partes la hay, se lucha por el poder. Así, su gran política se presenta, en primer lugar, como *la política de la verdad*, o lo que es lo mismo, la del “partido de la vida”, que se opone directamente a la mendacidad que habría caracterizado al mundo político moderno, construido por el partido cristiano, que para Nietzsche representa la muerte y la mentira.

Dios ha muerto, lo que significa que ya no hay monarca, ya no es pensable el Uno, no hay una idea que sea *la* idea. Los revolucionarios franceses incluso habrían decapitado al “ser supremo” en el sentido político. Sin embargo, entonces y aún hoy, surgen inevitablemente sombras del Dios muerto, como el delirio nacionalista que ahogaba a Europa en aquella época, o el estatalismo de los socialistas, que para Nietzsche serían herederos del despotismo más reaccionario y no se distinguirían de los capitalistas, ya que las reivindicaciones socialistas serían, en el fondo, una cuestión de conquista del poder, no de derechos humanos o laborales. En su gran política, Nietzsche pretende introducir el juego trágico de la verdad en la política, y eso, en primer lugar, significaría traernos la guerra.

En el universo relacional y agonístico de la voluntad de poder, al que llegamos tras tomar plena conciencia de la muerte de Dios, tendremos que afirmar que todos los centros son el centro, o que no hay ningún centro, o que el centro está en todas partes. Esto podría interpretarse como un respaldo a un tipo radical de democracia, siempre y cuando tomemos en serio su decisión de seguir el

modelo del cuerpo como núcleo de su aportación filosófica en lo que respecta al método. Una democracia radical, sí, pero agonal, con un ingrediente aristocrático decisivo y “natural” de dimensión variable, aunque siempre relativo y en ocasiones pactista. Porque lo que definitivamente no sería compatible con el universo de la voluntad de poder es pensar la lucha política como tendiente al exterminio o la aniquilación del rival. Las guerras de las que Nietzsche habla como consecuencia de la muerte de Dios no serían guerras de exterminio, sino sobre todo guerras “espirituales”, lo que llamamos el conflicto de las interpretaciones. Esto implica afirmar que es a partir de ahora cuando se va a dirimir nada menos que el dominio de la Tierra, mucho más allá de la miope pequeña política de los estados nacionales, especialmente como dominio cultural de una u otra interpretación filosófica, siempre pasajero.

Sin embargo, toda guerra hermenéutica tarde o temprano desembocará en una estructuración jerárquica variable de los contendientes y sus relaciones mutuas de obediencia y mando, en ese pacto siempre frágil y provisional al que se llega en ocasiones, al mismo tiempo que surge el momento de la *reflexión consciente*. Todo esto se asemeja a las relaciones mutuas de los diferentes partidos enfrentados en la asamblea de un “cuerpo político”, donde la fuerza relativa de los rivales puede resultar en la instauración de un “orden” jerárquico que es siempre simultáneo a la racionalización verbal de la sociedad de las pulsiones y los afectos.

Esta guerra nietzscheana de la gran política no se libraría entre los pueblos, como el filósofo ha dejado claro en sus contundentes ataques al egoísmo y la vanidad de los nacionalismos. Pero tampoco, en absoluto, entre las clases sociales, porque está seguro Nietzsche de que ya no hay clases superiores, de modo que tampoco las habría inferiores. No le cabe duda de que los que ocupan los puestos superiores en las sociedades de Occidente estarían ya en su tiempo “enfermos”, en plena decadencia, lo que quiere decir para él “fisiológicamente condenados”, y por consiguiente tendrán que defender, quiéranlo o no, principios opuestos a la vida ascendente. Con las casas dinásticas europeas arrastradas por la degeneración,

se puede decir que el poder político está invertido, por lo demás como habría sucedido casi siempre, solo que esta vez de forma muy agudizada.

De lo que se trata, entonces, es de la forma más aguda de esa guerra inmemorial entre la voluntad de vida y el espíritu de venganza contra la vida, justo la que se desarrolla entre “probidad y pérfida mendacidad”. Sucede que las “clases superiores” *tienen* hoy que tomar el partido de la mentira por absoluta necesidad. No es la decadencia para Nietzsche más que la anarquía y la contradicción de los instintos, y en este sentido, durante siglos, nos habría enfermado profundamente nuestra cultura cristiana. Si pensamos un poco en su caracterización del partido de la vida, en cambio, la clave de la gran política nietzscheana la encontraremos en este punto:

¿Acaso no es una consideración que produce escalofríos el que solamente desde hace poco más o menos veinte años se traten con rigor, con seriedad, con probidad, todas las cuestiones *de primera importancia*, sobre la alimentación, el vestido, la dieta, la *salud*, la procreación? (Nietzsche, 2006, pp. 773-774)

Este es el significado de “la vida como voluntad de poder” en el contexto de la transvaloración de todos los valores tras la muerte de Dios. Efectuamos con ella un giro de la mirada que nos abre un nuevo mundo, en la dirección contraria a la del giro paulino que inauguró el mundo del pasado al promover la transición del hombre viejo al hombre nuevo del cristianismo, el cual, bajando el platonismo al nivel popular, dirigió su atención por entero al más allá y hubo de entender “esta” vida terrenal tan solo como la oportunidad de practicar los ejercicios gimnásticos del ideal ascético, preparatorios de la “vida verdadera”. La filosofía como preparación de la muerte, en suma, un filosofar que será invertido por Nietzsche como trabajo de la inmanencia, fiel al sentido de la Tierra.

Un filosofar el suyo que nos convoca a la ocupación, al trabajo con las condiciones materiales de la vida humana, en la línea de esa fisiología “trascendental” que en resumidas cuentas sería el pensar

de Nietzsche. Cuidado de sí y del otro entendidos como acondicionamiento de la alimentación, el sueño, la protección del clima, la sexualidad, etc., para la cría (*Züchtung*) del humano como humano, o sea, como *Übermensch* que ha dejado atrás al demasiado humano, que es *siempre particular* de cada cultura, el habido hasta el momento. Al modo de Feuerbach, se nos propone un cambio total de la dirección de la mirada para edificar conscientemente, por primera vez, una cultura de la vida cuya radicalidad estriba en que atiende a esta de forma absoluta, rechazando de entrada cualquier sugerencia de cualquier *más allá* que la devalúe al supeditarse su sentido. Y hay muchos, demasiados de estos “más allá”, cuya matriz en Occidente es Cristo/Platón.

Todo esto no lo puede llevar a sus apuntes Nietzsche más que de esta manera:

Primer principio: la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para *criar* a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario en la vida, —frente a lo que corrompe, envenena, calumnia y lleva a la ruina... y ve en la aniquilación de la vida el distintivo de una especie superior de almas.

Segundo principio: guerra a muerte contra el vicio; es viciosa toda especie de contranaturalidad. El sacerdote cristiano es la especie más viciosa de ser humano: pues él enseña la contranaturalidad.

Segundo principio [sic]: crear un partido de la vida, suficientemente fuerte para la *gran* política: la *gran* política hace que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones, —quiere *criar* a la h<uma>n<idad> como un todo, mide el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos, por su [—] de futuro, por su garantía de vida que ella trae consigo, — acaba de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario.

Tercer principio: El resto se sigue de aquí. (Nietzsche, 2006, p. 774)

Según este fragmento, el más importante en relación con el tema, y uno de los últimos apuntados por Nietzsche antes de su crisis final en Turín, la gran política se distingue por colocar la cuestión fisioló-

gica en el lugar central de sus consideraciones. Se puede decir, por tanto, que la parte más teórica de la gran política sí que incorporaría uno de los puntos esenciales de la filosofía nietzscheana de la etapa final. Ahora bien, la intervención política que el autor propone como necesaria, en este fragmento, para realizar de algún modo, en la praxis real, su proyecto filosófico, en concreto, “crear un poder lo bastante fuerte como para criar a la humanidad, como un todo, como humanidad superior”, eso ya no formaría parte de la filosofía de Nietzsche sino más bien de un asomo postrero de vocación propiamente política. Tampoco vendría filosóficamente justificada la creación de un *partido de la vida* para alcanzarlo, en particular por causa de la evidente ingenuidad de este activismo casi diríamos que infantil, de más que improbable articulación y no digamos implementación. Mucho menos la otra cara de la gran política, cuando se decide a mostrar una dureza implacable con los parásitos que aniquilan la vida, envenenándola y haciéndonos sucumbir.

Nietzsche es, sobre todo, filósofo, y en absoluto estaría a la altura exigible a un líder político. Sin embargo, la gran política pretendería dar libre curso en la praxis al sentido vertebral de la transvaloración nietzscheana, fijado en *El Anticristo*, al declarar contra el “vicio” una guerra a muerte, si es que el prototipo de vicioso, desde esta óptica, no es otro que el sacerdote cristiano. Finalmente, el proyecto de este pueril activismo quedaría tan solo enunciado, y sin duda de modo en verdad *impracticable*, al cifrarse la misión de la gran política en la *medición del rango* de pueblos e individuos, contando con el solo criterio del futuro de vida que conllevan. Es extraño que un autor como Drochon no haya subrayado el hecho de que Nietzsche usó la expresión de “la gran política” nada más que ocho o nueve veces en su obra publicada, y en una buena parte de ellas no se aplica en su sentido sino en el de Bismarck. El único desarrollo más o menos aprovechable que encontramos se halla en los póstumos, pero reducido a tres apuntes. Siendo el que de verdad tiene algún recorrido el que hemos comentado ligeramente. Y a mi juicio no merece la pena discutir la salida que encuentra Drochon cuando señala que Nietzsche iba a dedicarse por entero a

una carrera de teórico político, una vez explicado todo lo que tenía que explicar en su filosofía, porque, a decir verdad, cualquiera sabe cuáles serían sus planes a esas alturas de finales de 1888 y de su vida cuerda.

Aunque no cabe duda de que la filosofía nietzscheana mantendría a todo lo largo de su trayectoria un notable interés político, hasta el punto de que es posible aprovechar para nuestra situación actual no pocos de sus *cuestionamientos*, incluso a nivel de la política mundial, sin embargo, no se puede pasar por alto el hecho de que lo que encontramos en este aspecto son numerosas observaciones, todo lo agudas y proféticas que se quiera, de un pensador fundamentalmente crítico. Nietzsche parte de incursiones puntuales en su actualidad, en las que rentabilizará el contraste de la política moderna con la antigua; unas intervenciones las suyas netamente *filosóficas* con toda la punta crítica que le saca, como es su costumbre, a sus amplios conocimientos de la Antigüedad Grecorromana. Por ejemplo, las que encontramos en opúsculos no publicados como los dedicados a *El certamen homérico* y a *El Estado griego*, este último una provocación escandalosa que, se diga lo que se diga, no muy tarde quedará relegada *como tal*, cosa inevitable, por otra parte, porque ese escrito se hallaría esencialmente marcado por la impronta de Schopenhauer.

Había quedado clara su intención juvenil, coherente con su situación, de integrarse en los movimientos ideológicos fundacionales del nuevo *Reich* alemán desde ese punto de vista culturalista que ya buscaba desde el inicio orientar ese Estado en la dirección del reconocimiento de la supeditación última de la política a la formación del genio, entendido este sobre todo desde el modelo estético. Pero incluso en el momento de entusiasmo por la causa wagneriana, y de casi absoluta entrega al maestro, por lo menos aparente, no dejará el filósofo de aproximarse a la cuestión política desde la perspectiva del crítico de la cultura. Y poco después, ya a partir de las *Intempestivas*, con su furiosa diatriba contra la presunta superioridad no solo militar sino además cultural de Alemania sobre Francia, se dirigirá la crítica nietzscheana contra

lo que ya será siempre su bestia negra, el nacionalismo en cualquiera de sus formas.

La ruptura definitiva de Nietzsche con el programa nacionalista y antisemita wagneriano, que traerá consigo inmediatamente la iniciación de su etapa intermedia o “ilustrada”, dará paso a un enfoque diferente de la crítica política, mucho más abarcador. Datan de entonces sus ricas observaciones, más matizables que ambiguas, sobre la democracia en tanto generalización del contrato mercantil, el capitalismo, el socialismo, etc. Luego, en la etapa de madurez, la crítica nietzscheana en el terreno de la política estará en todo momento enmarcada en las claves mayores de su filosofía, la muerte de Dios, la voluntad de poder, la transvaloración de todos los valores, el eterno retorno de lo mismo y el *Übermensch*. Hasta el punto de que solo adquirirá su sentido recto en la estrecha vinculación con todas ellas. Es cierto que la ontología hermenéutica presupuesta por la hipótesis de la voluntad de poder puede o incluso debe ser tomada como un modelo del cosmos trazado desde la fisiopsicología humana de las pulsiones y los instintos, y entonces es, como tal, de naturaleza política. Porque resulta muy importante que sea el pensamiento nietzscheano, en este nivel básico, el que va a romper, en último término, la distinción entre individuo y comunidad. La inversión del platonismo se acusa en este punto especialmente cargada de significado, puesto que, como ya vimos que enseñó Heidegger, toda inversión continuará dependiendo de alguna manera de lo que ha invertido, cosa que subraya bien, aunque algo confusamente, el libro de Drochon, por mucho que no sea un libro que se pueda considerar en sentido estricto filosófico.

Si bien esto es difícilmente discutible, seguimos pensando que la “emancipación” que se promovería a buen seguro en la obra de Nietzsche es la liberación del individuo excepcional respecto de la “moralidad de la costumbre”, siempre la moral del rebaño como moral dominante. No hay en el filósofo ningún proyecto de emancipación colectiva, sino en cualquiera de los casos individual o personal: es esencial para Nietzsche que la nueva educación nos enseñe a *soportar la soledad*. Es decir, se trata de un filósofo y no

de un político. Por eso, todo el asunto de la gran política, independientemente de que refleje en alguna ocasión y de alguna manera la situación de la lucha por el poder entre las potencias de su época habrá de ser contemplado *siempre* bajo el aspecto de la promoción de la superación del humano. Es decir, toda la cuestión de la gran política nietzscheana, que para nosotros es sobre todo una política de índole médico-cultural, ha de entenderse desde el *Übermensch*, porque de lo contrario se estaría alterando completamente su sentido. La aplicación situacional de la filosofía de Nietzsche exige, por supuesto, defender al llamado “partido de la vida” contra el cristianismo y sus interminables derivados y sus múltiples variantes, porque la pulsión de muerte siempre llevaría las de ganar, y siempre ha asumido la voz cantante en la cultura occidental, y no solo occidental.

Hay muchos lugares en su obra, y alguno ya vimos, en los que se podría apoyar la tesis de un Nietzsche apolítico, o mejor dicho, *antipolítico*. Ahora bien, en todo caso quedará plasmada solo desde la óptica del que ha optado por ser filósofo y entonces toma la distancia necesaria respecto de los asuntos políticos:

Es probable que, de ahora en adelante, el hecho de que alguien sepa tomar con sencillez al Estado y sus deberes se convierta cada vez más en signo de superioridad espiritual; pues quien tiene en el cuerpo el *furor philosophicus* no tendrá ya tiempo alguno para el *furor politicus* y se cuidará sabiamente de leer periódicos todos los días o, menos aún, de servir a un partido: aunque no vacilará ni un instante en ocupar su puesto si su patria estuviese en situación de verdadera y apremiante necesidad. Están mal organizados todos los Estados en que se han de ocupar de política otros individuos además de los hombres de Estado, y merecen sucumbir por este exceso de políticos. (Nietzsche, 2011, pp. 795-796)

Durante su etapa juvenil, el filósofo alemán defiende algo así como un “culturalismo” que vería en el ámbito político únicamente un instrumento al servicio de la cultura o si no un peligro para la misma. También ve este peligro en la supeditación burguesa de la so-

ciudad a la obtención del beneficio económico, según el lema de “cuanto más mejor”.

En la etapa intermedia, Nietzsche en cambio nos aportará sus interesantes observaciones críticas sobre el nuevo régimen democrático, sobre la democracia moderna como forma final de la suprema organización política que es el Estado¹². Éste deja de verse con respeto y veneración porque su culto es en el fondo un culto religioso, o ligado indisolublemente a la religión, para pasar a ser considerado un mero instrumento al servicio del “pueblo”, de los grupos privados y de los individuos. Esto tiene sus consecuencias negativas, como por ejemplo la incapacidad de las democracias modernas para plantearse proyectos a largo plazo, pero también positivas, porque este inevitable democratismo según cuyo modelo contractual se van a ir diseñando todas las relaciones humanas (familia, amistad, enseñanza, trabajo), no es sino el triunfo de la política del pacto y del compromiso que en realidad correspondería a la decadencia del Estado. En este momento Nietzsche no es ningún enemigo de la democracia moderna, al menos sin importantes matizaciones. Es cierto que, como todos sabemos, cargó virulentamente contra la democracia y el igualitarismo modernos de la Revolución Francesa, pero fue para oponerle su idea del “espíritu libre”, que a mi juicio podría representar una radicalización *sui generis* del proyecto de liberación individual. Es en este sentido que podemos ver a Nietzsche como un radical “aristocrático”.

A partir de la constitución de su filosofía madura a mediados de los años ochenta, no sería descabellado pensar que la filosofía nietzscheana, en un sentido muy concreto, es esencialmente una filosofía política, en cuanto está fundada en el pensamiento de la voluntad de poder. Por lo tanto, es necesario reconocer que la Gran Política del Nietzsche último no añade nada filosóficamente relevante a sus grandes temas clásicos, especialmente la muerte de Dios, la transvaloración y, sobre todo, la voluntad de poder. D.

12 Por ejemplo, el muy significativo parágrafo 472 del volumen primero de *Humano, demasiado humano*, que lleva el título de “Religión y gobierno” (Nietzsche, 2014, pp. 235-237).

Sánchez Meca (2009, pp. 119-181) nos ha presentado lo que, bien matizado, se podría considerar una especie de fisiología “trascendental” como el núcleo más vivo del pensar nietzscheano. Ya hemos comprendido que el despliegue hermenéutico de los impulsos del cuerpo nietzscheano significa en realidad una lucha por el poder. Estaríamos, con todo esto, en una línea de continuidad desde la naturaleza a la cultura, con ese “adualismo” nietzscheano del modelo del continuo (Abel, 2001). Pero ese continuo no es otro, sin duda, que el del poder.

Es en este sentido que podemos hablar de la filosofía nietzscheana como de una filosofía “política”, en la medida en que sus grandes ejes argumentales, sobre todo el de la voluntad de poder, conllevan de suyo la vocación de las aplicaciones políticas. Prestar atención y dedicar suficiente reflexión a las investigaciones del tema que nos ocupa por la *Nietzsche-Forschung*, sin duda nos convencerían de ello. Sin embargo, en absoluto pensamos que sea la tendencia natural a su versión política lo único que los hace interesantes, ya desde el momento en que la liberación esencial a que nos llevaría la lectura de Nietzsche, en el mejor de los casos, sería justamente la del individuo respecto del rebaño, que en algún sentido significa su liberación de la política. Esa liberación lo hace “soberano”, y, por otra parte, no cabe duda ninguna de que podría ser facilitada por una “gran política” como la que a veces preconiza el pensador.

Bibliografía

- Abel, G. (2001). *Bewusstsein-Sprache-Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes. Nietzsche- Studien*, 30, pp. 1-43.
- Assoun, P. L. (s. f.). *Freud y Nietzsche*. Fondo de Cultura Económica.
- Brandes, G. (2008). *Nietzsche: un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Editorial Sexto Piso.

- Conill-Sancho, J. (2014). El sentido de la “Gran Política” nietzscheana. En J. Conill-Sancho & D. Sánchez Meca (Eds.), *Guía Comares de Nietzsche* (pp. 247-267). Editorial Comares.
- Deussen, P. (1906) *The Philosophy of the Upanishads*. T. & T. Clark.
- Drochon, H. (2022). *La gran política de Nietzsche*. Adriana Hidalgo Editora.
- Janz, C. P. (1985). *Friedrich Nietzsche*. Alianza Editorial.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica de Chile.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1875-1882): Volumen II*. Tecnos Editorial.
- _____. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889): Volumen IV*. Tecnos Editorial.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos (1882 -1885): Volumen III*. Tecnos Editorial.
- _____. (2010b). *Correspondencia Tomo IV (enero 1880 - diciembre 1884)*. Trotta.
- _____. (2011). *Obras completas*. Tecnos Editorial.
- _____. (2014). *Obras completas*. Tecnos Editorial.
- _____. (2016). *Obras completas*. Tecnos Editorial.
- Riccardi, M. (2021). *Nietzsche's Philosophical Psychology*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1987). *El discurso de la acción*. Cátedra.
- Rodríguez, M. (2018). *Mas allá del rebaño: Nietzsche, filósofo de la mente*. Avarigani.
- Sánchez Meca, D. (2009). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos Editorial.
- Wotling, P. (2014). Mandar y obedecer. la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche. En Conill-Sancho, J. & Sánchez Meca, D. *Guía Comares de Nietzsche*, 139-157. Editorial Comares

CAPÍTULO II

NIETZSCHE ENTRE “LA POLÍTICA” Y “LO POLÍTICO”. ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS INTERPRETACIONES. POLÍTICAS DEL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO

*Iván Vanioff*¹

RESUMEN

Este capítulo tiene como objetivo analizar las diversas apropiaciones políticas del pensamiento de Nietzsche, buscando evidenciar dos co-

1 Licenciado en Filosofía (UNNE), Especialista en Docencia Universitaria (UNNE) y Doctor en Filosofía (UNNE). Su tesis doctoral se tituló “El pensamiento político de Friedrich Nietzsche y su impronta en la filosofía biopolítica contemporánea”. Se desempeña como Profesor Adjunto de la asignatura “Introducción al Conocimiento Científico” de la carrera de Licenciatura en Artes Combinadas de la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la UNNE. Y como Profesor Adjunto de la cátedra de “Filosofía Moderna” de la carrera de Prof. y Lic. en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UNNE. Las áreas en las que desarrolla sus investigaciones son el pensamiento de Friedrich Nietzsche, la filosofía política, la filosofía contemporánea, la epistemología y la filosofía de la tecnología.

rrientes interpretativas distintas basadas en concepciones divergentes de lo político. La hipótesis central argumenta que existen dos maneras diferentes de entender el concepto de “política”. Por un lado, la tradición anglosajona adopta un enfoque clásico, definiendo la política como un ejercicio de racionalidad destinado a la organización social a través de ideas, prácticas y valores, conocido como “la política”. Por otro lado, la perspectiva francoitaliana entiende la política como una arena de conflicto y tensión entre fuerzas, denominada “lo político”. Para sustentar esta hipótesis, el capítulo se divide en cinco secciones. La primera sección establece la distinción entre “la política” y “lo político”, proporcionando un marco para identificar estas concepciones en las interpretaciones políticas de Nietzsche. La segunda sección profundiza en los debates sobre la existencia o posibilidad de un pensamiento político en Nietzsche, examinando tres posturas: político, antipolítico e impolítico. La tercera sección trata las interpretaciones de Nietzsche en relación con formas políticas clásicas como aristocracia, nazismo, anarquismo, socialismo y democracia. La cuarta sección explora cómo se ha utilizado la filosofía de Nietzsche para reflexionar sobre las tensiones entre comunidad y alteridad. Finalmente, la quinta sección se enfoca en las lecturas biopolíticas del pensamiento de Nietzsche, destacando su relevancia en el discurso político contemporáneo.

Palabras clave: impolítico, biopolítica, genealogía, poder, antipolítica

ABSTRACT

This chapter aims to analyze the various political appropriations of Nietzsche’s thought, seeking to demonstrate two distinct interpretive currents based on divergent conceptions of the political. The central hypothesis argues that there are two different ways of understanding the concept of “politics”. On one hand, the Anglo-Saxon tradition adopts a classic approach, defining politics as an exercise of rationality aimed at social organization through ideas, practices, and values, known as “politics”. On the other hand, the

Franco-Italian perspective understands politics as an arena of conflict and tension between forces, referred to as "the political". To support this hypothesis, the chapter is divided into five sections. The first section establishes the distinction between "politics" and "the political", providing a framework for identifying these concepts in the political interpretations of Nietzsche. The second section delves into the debates about the existence or possibility of political thought in Nietzsche, examining three positions: political, anti-political, and non-political. The third section deals with Nietzsche's interpretations in relation to classic political forms such as aristocracy, Nazism, anarchism, socialism, and democracy. The fourth section explores how Nietzsche's philosophy has been used to reflect on the tensions between community and otherness. Finally, the fifth section focuses on the biopolitical readings of Nietzsche's thought, highlighting its relevance in contemporary political discourse.

Keywords: impolitical, biopolitics, genealogy, power, antipolitics

1. Introducción

Explorar el pensamiento político de Friedrich Nietzsche nos sumerge en un terreno amplio y complejo, marcado por su naturaleza difusa, heterogénea y, en ocasiones, contradictoria. La principal dificultad radica en que Nietzsche no desarrolló un tratado político explícito; su obra, dispersa y fragmentaria, no se centra primordialmente en la política. Esto representa un desafío significativo para quienes buscan comprender las implicaciones políticas de su filosofía. A pesar de ello, en las últimas dos décadas, los estudios sobre la dimensión política de Nietzsche han crecido considerablemente, superando incluso a las interpretaciones morales y estéticas que predominaron durante el siglo XX.

La heterogeneidad en la interpretación política de Nietzsche es notable, con lecturas que surgen desde un amplio espectro de corrientes teóricas y políticas. Esta diversidad ha generado debates intensos y, en muchos casos, visiones opuestas sobre su legado po-

lítico, los cuales constituyen el núcleo de este capítulo. Mi objetivo es esbozar los ejes centrales que han articulado estas discusiones, tomando como punto de partida las compilaciones realizadas por Herman Siemens y Vasti Roodt (2008) y Manuel Knoll y Barry Stocker (2014). Estas obras proporcionan un marco útil para clasificar y analizar las diversas interpretaciones de la filosofía política de Nietzsche.

El primer eje problemático es la discusión sobre la naturaleza política de Nietzsche, donde se identifican tres posturas: a) es político, b) es antipolítico, y c) es impolítico. El segundo eje aborda cómo se ha interpretado a Nietzsche en relación con formas políticas clásicas y tendencias contemporáneas: a) aristocracia, b) nazismo, c) marxismo y socialismo y d) democracia. El tercer eje examina cómo se utiliza la filosofía de Nietzsche para reflexionar sobre temas como la comunidad y la alteridad, entre lo igual y lo diferente, tanto en dimensiones éticas como políticas. Finalmente, el cuarto eje se centra en las interpretaciones biopolíticas de Nietzsche.

Este artículo busca ofrecer una visión panorámica de estos debates, destacando la diversidad y complejidad de las interpretaciones políticas de Nietzsche. Además, pretendo proponer una nueva forma de categorizar estas lecturas, basándome en la distinción entre “lo político” y “la política”. Mientras que “lo político” se entiende como un ámbito de conflicto, tensión y poder, “la política” se concibe como el marco institucional que regula las acciones humanas y busca disminuir o eliminar el conflicto organizándolas bajo un sistema de gobierno. Esta distinción nos permite reorganizar el caleidoscopio de interpretaciones políticas de la filosofía de Nietzsche, destacando la oscilación entre estas dos dimensiones. Este enfoque no solo clarificará el área específica de estudio de esta tesis, sino que también proporcionará una guía detallada y exhaustiva de un campo teórico extenso y diversificado.

2. La distinción entre “la política” y “lo político”

El análisis del pensamiento político de Friedrich Nietzsche requiere una aproximación cuidadosa y diferenciada. Antes de adentrarnos

en las complejidades de sus ideas, es fundamental establecer un marco conceptual claro. Este nos permitirá no solo comprender mejor las distintas interpretaciones de su filosofía, sino también posicionar esta investigación dentro del amplio espectro de debates existentes. En este contexto, resulta esencial dilucidar el significado atribuido a la dimensión política. Las interpretaciones políticas de Nietzsche no constituyen un ámbito uniforme, lo que subraya la importancia de definir un criterio organizativo para las diversas lecturas. Este enfoque nos ayudará a situar con precisión en qué debate se inscribe nuestra investigación.

A pesar de la extensa bibliografía existente en filosofía política sobre la definición del fenómeno político, para los propósitos de este estudio, la distinción planteada por Chantal Mouffe (2007) entre “lo político” y “la política” es particularmente relevante: “Concibo lo político como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a la política como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se establece un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad inherente a ‘lo político’” (p. 16).

Esta diferenciación nos permite comprender “lo político” como una dimensión marcada por tensión, conflicto, oposición, rivalidad y guerra, elementos todos constitutivos de cualquier comunidad humana. Por otro lado, “la política” refiere a los principios, normas, reglas y leyes que estructuran y ordenan la comunidad. La distinción propuesta por Mouffe es útil para organizar las diferentes interpretaciones que se han hecho sobre la cuestión política en el pensamiento de Nietzsche. En esta investigación, argumentaré que existen dos formas de entender políticamente a Nietzsche: una asociada con “la política”, donde se ha intentado interpretarlo a favor o en contra de sistemas de gobierno como el nazismo, el comunismo, el anarquismo y la democracia; y otra vinculada a “lo político”, entendiendo a Nietzsche como un filósofo del poder que valoraba la dimensión de la tensión, el conflicto y la guerra como elementos fundamentales en cualquier comunidad de seres vivos.

Este marco conceptual, que distingue entre “la política” y “lo político”, no solo ilumina las múltiples interpretaciones del pensamiento de Nietzsche, sino que también sienta las bases para una comprensión más profunda de su filosofía. Con esta clarificación conceptual, la próxima sección explorará los debates en torno a la existencia o posibilidad de un pensamiento político en la obra de Nietzsche, considerando diversas posturas que lo han calificado como político, antipolítico o impolítico. Este análisis nos permitirá profundizar aún más en la complejidad y los matices de su pensamiento.

Eje 1: Nietzsche ¿político o antipolítico?

Durante la segunda mitad del siglo XX y hasta la actualidad han proliferado en el mundo anglosajón una serie de discusiones sobre el carácter político del pensamiento nietzscheano. Dentro de este debate se evidencian tres posturas: a) Nietzsche antipolítico, b) Nietzsche político y c) Nietzsche impolítico. Las dos primeras posiciones manifiestan una clara presencia de autores anglosajones que orbitan en el terreno de “la política”. Aquí la cuestión política alude de un modo general a una suerte de proyecto para organizar la sociedad, de este modo, aparecerán diversas interpretaciones que afirman o niegan que de la obra de Nietzsche se pueda extraer un modo específico de organización social. Mientras que el tercer enfoque surge en Italia y se vincula más a la concepción de “lo político”.

En 1950, Walter Kaufmann publicó *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, una obra fundamental para la inserción de Nietzsche en el campo filosófico norteamericano. Este libro fue crucial por su intento de desvincular a Nietzsche del nacionalsocialismo, una asociación que había sido establecida previamente a través de interpretaciones simplistas y selectivas de sus escritos. Kaufmann (1974) argumentó que Nietzsche era antipolítico, ya que despreciaba tanto la idolatría del Estado como el liberalismo político. Esta interpretación buscaba rescatar a Nietzsche de las lecturas distorsionadas que lo vinculaban con el nazismo, destacando en cambio su crítica radical a las estructuras de poder y su énfasis en la transformación individual y cultural.

Celine Denat y otros autores contemporáneos han seguido esta línea de interpretación, considerando a Nietzsche antipolítico. Denat (2013) dice que o “carácter antipolítico da reflexão nietzschiana deveria, desse modo, ser considerada rejeição do político (...) em um abandono radical do cuidado político” (p. 51). Según la autora, Nietzsche subordina lo político a lo cultural, viendo la política como un síntoma de una cultura determinada. Para Denat, la preocupación principal de Nietzsche era ética y cultural, más que política, y sostiene que su antipoliticidad está intrínsecamente ligada a un carácter individualista orientado hacia la emancipación del ser humano.

Marina Cominos también sostiene la antipoliticidad de Nietzsche, interpretando su obra como una defensa y promoción de la cultura que amplía las posibilidades del ser humano. Cominos (2008) ve a Nietzsche en contra de la politización de la cultura, que limita el potencial humano. Sin embargo, reconoce que es posible concebir un enfoque político en su antipolítica, siempre que esté marcado por un proyecto de transformación cultural. En resumen, tanto Kaufmann como Denat y Cominos coinciden en ver la filosofía de Nietzsche como fundamentalmente antipolítica, centrada en lo cultural y lo individual por encima de lo político.

Continuando con la línea antipolítica del pensamiento de Nietzsche, encontramos a Leslie Thiele y Lester Hunt, quienes también minimizan la dimensión política de su filosofía, enfocándose más en un proyecto moral y ético de corte individualista. Thiele (1990) y Hunt (1993) coinciden en que Nietzsche demostraba un fuerte rechazo al Estado y, por lo tanto, debe ser considerado como un autor esencialmente antipolítico. Finalmente, Thomas Brobjer (2012) va más allá, afirmando directamente la ausencia de una tematización política seria en los escritos de Nietzsche.

Es posible observar que, en la concepción “antipolítica”, se integran dos visiones. La primera entiende que hay en Nietzsche una actitud sumamente crítica con todo aquello que tiene que ver con la política, sus instituciones, sus valores y sus ideales. A esto se suma el evidente desprecio nietzscheano por los principales elementos que fundamentan el proyecto político democrático, por

ejemplo, la institución del Estado o el valor de la igualdad. Por esto, la actitud “antipolítica” de Nietzsche se expresa en sus críticas radicales a las formas convencionales de practicar y pensar el fenómeno político. La segunda visión intenta evidenciar la ausencia de un programa político en la filosofía de Nietzsche. Dicha omisión es interpretada por estos autores como una falta de preocupación por la cuestión política. De este modo, es posible afirmar de un modo general que los principales argumentos a favor de un Nietzsche “antipolítico” se basan en sus críticas a la política y en la ausencia de proyecto político concreto.

Estos autores comparten una concepción clásica de la política, vista como un proyecto futuro para organizar la sociedad, y ven la política subordinada a la moral y la cultura. Interpretan la propuesta de Nietzsche como un proyecto ético de corte individualista, en el que la superación personal se prioriza sobre el compromiso comunitario, calificando cualquier desvío de esta tendencia como “antipolítica”. Además, entienden que Nietzsche promueve un cambio cultural a través de la transvaloración de valores, viendo la política como un mero reflejo de una cultura decadente. En esta línea, la política se percibe como un síntoma de una cultura en declive, y la democracia y sus valores como herramientas para organizar la sociedad y generar costumbres. Así, las afirmaciones de Nietzsche sobre la organización futura de la sociedad se encuadran no en un proyecto político, sino en uno cultural que busca desarrollar una cultura superior.

Frente a estas lecturas, surge pensadores como Tracy Strong que desafían la visión “antipolítica” ampliamente aceptada de Nietzsche, argumentando que su pensamiento encierra una dimensión política significativa. Strong (1988) sostiene que muchos intérpretes habían ignorado los aspectos políticos de Nietzsche al intentar desvincularlo del nazismo. Según Strong (1988), la politicidad de Nietzsche se manifiesta en su crítica a las estructuras metafísicas modernas que dominan a través de instituciones y prácticas. Ve la transvaloración propuesta por Nietzsche no solo como un cambio

filosófico, sino como un ejercicio político esencialmente afirmativo y necesario para establecer un nuevo modo de existencia.

Siguiendo esta línea, Keith Ansell-Pearson (2002), afirma la existencia de una dimensión política en la filosofía de Nietzsche. Coincide con Strong en que la tradición de interpretación despolitizada iniciada por Kaufmann ha llevado a omitir los elementos políticos en la obra de Nietzsche. Ansell-Pearson (2002) argumenta que esta omisión se debe a que el pensamiento político de Nietzsche no se alinea con los ideales democráticos y liberales predominantes en Occidente. Además, explora la relación entre política y cultura en la obra de Nietzsche, especialmente en su interpretación de los griegos, destacando el potencial político de sus escritos.

En este contexto, el autor realiza una crítica a diversos comentaristas atacando una concepción que, según él, interpreta lo político en Nietzsche como un voluntarismo fallido. Conway, por ejemplo, analiza a quienes proponen esta idea y señala que su razonamiento sigue una línea específica: sostienen que Nietzsche critica las instituciones modernas, el liberalismo, la democracia y la Ilustración, evidenciando así el fracaso de dichas instituciones a la hora de establecer fundamentos racionales que las justifiquen y las diferencien de las instituciones premodernas. Nietzsche argumenta que este fracaso se debe a que, detrás del discurso, siempre se oculta una voluntad de poder que se impone, por lo que la vida política no puede ser justificada por medios racionales. Frente a esto, Nietzsche apela a conceptos como "nobleza", "dominación" o "genio" para explicar la forma política adecuada que permita a la voluntad de poder ejercerse plenamente.

Conway no solo plantea la existencia de un perfeccionismo político en Nietzsche, sino que afirma que esta idea configura el núcleo central de toda su propuesta política. Según el perfeccionismo nietzscheano, la humanidad mejora gracias a los individuos excepcionales; por esta razón, la tarea de la política es legislar y organizar la sociedad para favorecer la aparición de sujetos originales que puedan expandir los límites de lo humanamente posible. Sin embargo, al igual que otras interpretaciones anglosajonas, Conway

subordina lo político a lo ético, considerando que el perfeccionismo político es solo un medio para alcanzar el perfeccionismo moral. Aunque destaca el potencial político de Nietzsche, comparte con los críticos antipolíticos la idea de que lo político es, en última instancia, un proyecto para organizar la sociedad y un instrumento al servicio del perfeccionismo moral.

En resumen, la reevaluación del pensamiento político de Nietzsche llevada a cabo por Strong, Ansell-Pearson y Conway revela una faceta crucial, aunque frecuentemente descuidada, de su filosofía. Strong y Ansell-Pearson desafían la visión antipolítica predominante al resaltar la crítica nietzscheana a las estructuras metafísicas y su intrínseca relación con lo político. Por su parte, Conway aporta una perspectiva innovadora con su teoría del “perfeccionismo político”. A pesar de las diferencias en sus interpretaciones, estos autores coinciden en reconocer una dimensión política significativa en Nietzsche, que trasciende las percepciones tradicionales de su obra. Este análisis no solo demuestra que Nietzsche va más allá de ser un simple crítico de la modernidad, sino que también ofrece una perspectiva política compleja y matizada, la cual desafía y enriquece el pensamiento político contemporáneo.

En la década de 1970, Massimo Cacciari introduce una interpretación política de Nietzsche que se distancia de la dicotomía político-antipolítico expuesta anteriormente. Esta perspectiva, centrada en el concepto de lo “impolítico”, se desarrolla en su artículo “L’impolitico nietzscheano” (1978) y en el libro *Krisis* (1976). Cacciari presenta a Nietzsche como “impolítico”, ofreciendo una alternativa a las interpretaciones dialécticas que se limitan a afirmar o negar la existencia de politicidad en su filosofía. Este enfoque del “impolítico” busca deconstruir los fundamentos metafísicos de la filosofía política tradicional, mostrando el agotamiento de las categorías clásicas en el análisis político.

En este contexto, Cacciari (1982) cuestiona la interpretación irracionalista de Lukács, proponiendo una lectura alternativa de Nietzsche. En lugar de considerarlo un filósofo irracional, lo presenta como un pensador que desarrolla un “pensamiento negativo”.

Este enfoque emerge como respuesta a la crisis de las categorías metafísicas clásicas, demostrando ser especialmente útil para analizar y comprender fenómenos políticos. Según Cacciari (1982), en Nietzsche, este pensamiento negativo se enfoca por primera vez en el campo del poder, lo que permite una lectura novedosa que supera la simplificación de etiquetarlo únicamente como político o antipolítico. En su reinterpretación de Nietzsche, redefine la noción de “crisis” al considerarla intrínseca al devenir político, y no simplemente como un obstáculo a superar. Nietzsche, en este sentido, permite superar la dicotomía entre un orden metafísico y un nihilismo extremo. Esta perspectiva enfoca la distinción entre un orden de paz (“la política”) y un campo de conflicto (“lo político”), siendo fundamental para entender la propuesta de Cacciari.

En *L'impolitico nietzscheano*, Cacciari dialoga con Mann acerca del concepto de “impolítico”. Para Mann, este representa el rechazo de lo político, mientras que, para Cacciari (1994), constituye una crítica que desestima el valor de la política sin situarse por encima ni en contra de ella. Cacciari sostiene que Nietzsche no es ni “político” ni “antipolítico”, sino “impolítico”, desafiando así las categorías tradicionales y poniendo al descubierto el nihilismo que las sustenta. La impoliticidad nietzscheana cuestiona las estructuras metafísicas que imponen una organización totalitaria de lo político.

La interpretación de Cacciari no pretende encontrar un proyecto político en Nietzsche ni reducirlo a un simple antipolítico. En cambio, critica la ontología política totalizante y propone una deconstrucción de dicha totalidad. Esta perspectiva ha influido en debates filosóficos posteriores sobre lo político y lo biopolítico, consolidándose como una contribución fundamental para la comprensión del pensamiento nietzscheano.

En esta sección, se ha trazado un panorama de las interpretaciones del pensamiento político de Nietzsche, subrayando cómo se sitúan dentro de las categorías de “la política” y “lo político”. Por un lado, las lecturas “políticas” y “antipolíticas” se centran en “la política”, es decir, en la estructuración y organización de la sociedad a través de sistemas de gobierno, ideologías y prácticas institucionales.

Estas interpretaciones, ya sea afirmando o negando la relevancia política de Nietzsche, se enfocan en la influencia de su pensamiento en la conformación de estructuras políticas y sociales concretas.

Por otro lado, la lectura “impolítica” de Cacciari se ubica en “lo político”, la dimensión que aborda el antagonismo, la tensión y el conflicto inherentes a las relaciones humanas. Esta interpretación propone una deconstrucción de los fundamentos metafísicos de la política, desafiando las categorías establecidas y revelando el nihilismo subyacente en ellas. En lugar de buscar un proyecto político específico en Nietzsche o reducirlo a un contestatario antipolítico, esta perspectiva impolítica enfoca una crítica a la ontología política totalizante, abriendo así un espacio para reconocer la complejidad y la singularidad en el pensamiento político.

En conclusión, mientras que las interpretaciones “políticas” y “antipolíticas” se enmarcan en un discurso de “la política”, enfocándose en la funcionalidad y estructura de los sistemas políticos, la perspectiva “impolítica” trasciende este marco, situándose en el ámbito más amplio y fundamental de “lo político”, donde se cuestiona y redefine el propio concepto de política. Esta diversidad de interpretaciones refleja la riqueza y profundidad del pensamiento de Nietzsche, destacando su relevancia continua en el discurso político contemporáneo.

Eje 2: Nietzsche y los sistemas políticos

Anteriormente hemos abordado el primer eje de discusión sobre el carácter político de Nietzsche. A continuación, expondré una serie de planteos y desarrollos teóricos que asumen la existencia de una dimensión política en su pensamiento. Este segundo tópico adopta una perspectiva más específica que la del primero, ya que los comentaristas que analizaremos no discuten si Nietzsche es político o no, sino que intentan demostrar que su pensamiento puede asociarse a formas concretas de organización política. Desarrollaré los principales argumentos que vinculan a Nietzsche con a) la aristocracia, b) el nazismo, c) el anarquismo, d) el marxismo y e) la democracia. Dentro de estas discusiones, también se incluyen

posturas que niegan la pertenencia de Nietzsche a alguna de estas modalidades políticas.

Este recorrido permitirá evidenciar una oscilación teórica entre el plano de "la política" y la dimensión de "lo político". En estos debates también participan intelectuales y militantes políticos que buscan readaptar el discurso nietzscheano a fines que trascienden lo académico. Esto da lugar a interpretaciones que, en ocasiones, resultan superficiales desde una perspectiva filosófica, pero que adquieren gran relevancia si se las aborda desde un enfoque histórico.

La interpretación de la aristocracia en el pensamiento de Nietzsche, entendida como un sistema en el que una minoría superior domina a una mayoría inferior, ha sido una perspectiva predominante entre intelectuales y políticos críticos del filósofo alemán, especialmente desde posiciones progresistas. Esta visión del aristocratismo nietzscheano sugiere que Nietzsche respaldaba una estructura social elitista. George Brandes fue uno de los primeros en enfatizar este aspecto en su ensayo de 1889, *Friedrich Nietzsche: un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Para Brandes, el elitismo de Nietzsche era más cultural que político, pero interpretaciones posteriores han propuesto una lectura de la aristocracia nietzscheana como una propuesta política concreta. Algunos comentaristas han interpretado este "radicalismo aristocrático" como una inclinación hacia modelos políticos autoritarios y explotadores, similares a los de las sociedades aristocráticas premodernas, donde una minoría noble ejercía el dominio sobre una mayoría considerada plebeya o vulgar.

Keith Ansell-Pearson (2002), en su interpretación del pensamiento político de Nietzsche, sostiene que este busca revivir un modelo político inspirado en la Antigua Grecia, centrado en un orden jerárquico que permita al individuo alcanzar su máximo potencial vital. Según Ansell-Pearson, este orden aristocrático requiere una imposición violenta por parte de una clase superior sobre una inferior, legitimando dicho modelo político a través de la fuerza. Para Nietzsche, desde esta perspectiva, la vida humana se valora según su capacidad de ascenso o descenso, con los indivi-

duos superiores destinados a crear cultura y los inferiores a servir a la grandeza. Además, identifica en Nietzsche un antihumanismo esencial, donde la política se entrelaza con la cultura y la estética, y la superación cultural conduce a la producción de individuos superiores. Sin embargo, señala inconsistencias en este modelo aristocrático, como la cuestión de su legitimidad en la actualidad, dado que la imposición violenta es inconcebible. Además, la dinámica de dominación podría generar resentimiento en las clases subordinadas, llevando a la decadencia cultural.

Por su parte, Domenico Losurdo, en su extenso libro *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, se suma a la visión de que Nietzsche promueve un modelo político aristocrático. Esta obra, destacada por su enfoque tanto filosófico como histórico-político, examina las influencias detrás de la propuesta aristocrática de Nietzsche. Losurdo (2004) argumenta que, según Nietzsche, la naturaleza misma establece una división entre los nobles y los esclavos, condenando a la mayoría a una vida servil. Esta jerarquía no es cultural, sino una expresión natural de diferenciación. El filósofo italiano enfatiza el “pathos de la distancia” en Nietzsche, que crea un abismo insalvable entre una clase noble vitalmente saludable y una masa vulgar decadente. También aborda la educación de la nobleza, señalando la importancia del “gran moralista” en la formación de los individuos superiores. Losurdo (2004) identifica a Zaratustra como una figura pedagógica clave en este proceso, presentando su poema como un catecismo del radicalismo aristocrático. En este modelo, aunque la diferencia entre nobles y vulgares es fundamental, se requiere de una guía moral para desarrollar plenamente el potencial aristocrático.

Ansell-Pearson y Losurdo son dos exponentes contemporáneos importantes que afirman que el proyecto político nietzscheano se configura como un ordenamiento aristocrático donde una minoría superior domina a una minoría inferior. Ambos también coinciden en afirmar la existencia de un carácter político de la filosofía nietzscheana y lo piensan bajo el plano de “la política” o sea como una forma de establecer una manera de organizar la sociedad.

El análisis de la relación entre el pensamiento de Friedrich Nietzsche y el nacionalsocialismo revela una compleja y polémica historia que se desarrolló a lo largo del siglo XX. Esta relación ha sido investigada y documentada en distintas etapas, tal como lo describe Massimo Zumbini (2011), que detalla la evolución de la vinculación de Nietzsche con el nazismo.

La primera etapa se caracteriza por el reconocimiento inicial de Nietzsche como una figura inspiradora para el nacionalsocialismo. Esta asociación se intensifica en la segunda etapa, marcada por la influencia de Alfred Baeumler, quien adapta la filosofía de Nietzsche al ideario nazi. Baeumler, designado por el Archivo Nietzsche para editar las obras del filósofo, fue clave en la configuración del mito nietzscheano como un precursor del nazismo. Sus interpretaciones destacan aspectos de la obra de Nietzsche, como el heroísmo, el superhombre, y la superioridad germánica, adaptándolos al proyecto nacionalsocialista. La tercera etapa comienza con el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando la imagen de un Nietzsche vinculado al nazismo se populariza, especialmente a través de la interpretación del teórico marxista Georg Lukács, quien lo considera precursor de Hitler. Además, Ernst Nolte contribuye a esta visión al interpretar algunas ideas de Nietzsche en términos de "aniquilación biológica" (Nolte, 1991, p. 95) sugiriendo que su filosofía anticipó y promovió el plan de exterminio nazi.

Durante la cuarta etapa, en los años 60, surge una reevaluación del pensamiento de Nietzsche en oposición al nazismo, liderada por filósofos como George Bataille y Pierre Klossowski. Ellos buscan reinterpretar a Nietzsche y separarlo de la imagen nazi que se había difundido. La quinta etapa se centra en el trabajo de Mazzino Montinari y Giorgio Colli, quienes emprenden una edición crítica de los escritos de Nietzsche, depurándolos de las manipulaciones hechas por su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche. Esta labor es esencial para entender el verdadero alcance y significado de la filosofía de Nietzsche, más allá de las interpretaciones distorsionadas del nacionalsocialismo.

El nexa entre Nietzsche y el nazismo se fortaleció en gran medida debido a la colaboración de su hermana Elisabeth con el partido nazi. Elisabeth, quien se unió al partido y recibió subsidios del Estado alemán para el Archivo Nietzsche, manipuló algunos escritos de su hermano para alinearlos con la doctrina del Reich. Esta manipulación contribuyó a la propagación de una interpretación del pensamiento de Nietzsche alineada con los valores del nacionalsocialismo, particularmente en la construcción de una identidad germana y en la justificación simbólica de la identidad del Reich.

La historia de la relación entre Nietzsche y el nacionalsocialismo es, por lo tanto, una narrativa de manipulación, reinterpretación y eventual clarificación. Desde la apropiación inicial de sus ideas por los nazis hasta los esfuerzos posteriores para desvincular su filosofía de esta ideología totalitaria, el legado de Nietzsche ha sido objeto de un intenso debate y escrutinio. Los esfuerzos de intelectuales y filósofos por reinterpretar y depurar su obra han sido fundamentales para comprender su pensamiento y el impacto en la filosofía contemporánea. Pero más allá del nazismo, las relaciones entre Nietzsche y el fascismo italiano también han sido objeto de estudio. Es de destacar la admiración que Benito Mussolini tenía por el filósofo alemán. A diferencia de Hitler, Mussolini mostró un conocimiento profundo de la obra de Nietzsche (Nolte, 1991). Antes de convertirse en líder fascista, Mussolini era un destacado dirigente socialista y durante su juventud, su política era antinacionalista e internacionalista. Publicó varios artículos intentando integrar las ideas de Nietzsche con el socialismo, reinterpretando el concepto del superhombre y relacionando la idea nietzscheana de “guerra” con la “revolución” marxista (Nolte, 1991).

Sin embargo, a pesar de esos estudios que intentan determinar si Nietzsche es o no un proto-nazi, existe una lectura cuyo carácter está más emparentado con una mirada genealógica. Jacob Golomb y Robert Wistrich (2002) compilan una serie de ensayos que exploran las conexiones entre Nietzsche y el nacionalsocialismo. El objetivo de estos trabajos no es determinar si Nietzsche fue o no un proto-nazi, sino entender cómo se estableció esta asociación y

si es legítima. Esta aproximación busca analizar los procesos y usos de la obra de Nietzsche en lugar de buscar pruebas bibliográficas a favor o en contra de su nazificación. Siguiendo esta lectura, Žižek (2005) sostiene que lo "protofascista" no es inherentemente fascista, sino que depende de la disposición estratégica de las relaciones de poder que produce una interpretación determinada. Por tanto, es más fructífero explorar cómo se construyó el culto nietzscheano en el Tercer Reich y los usos y abusos que el nazismo hizo de su filosofía, en lugar de caer en una lógica binaria que busca afirmar o negar si Nietzsche fue un nazi. Esta discusión continúa siendo relevante para comprender la influencia y la interpretación de la obra de Nietzsche en contextos políticos del siglo XX.

Como hemos visto, el pensamiento de Friedrich Nietzsche ha sido ampliamente discutido y reinterpretado a lo largo del tiempo, encontrando resonancia en diversas corrientes políticas y filosóficas. Una de estas corrientes es también el anarquismo, con el cual Nietzsche ha tenido una relación compleja. A pesar de la crítica explícita de Nietzsche hacia el anarquismo, varios intelectuales anarquistas han encontrado afinidades con sus ideas, dando lugar a un diálogo teórico y práctico que se extiende desde finales del siglo XIX hasta la actualidad.

Nietzsche (2014; 2016) expresó un rechazo hacia el anarquismo, considerándolo un síntoma de decadencia y un reflejo del resentimiento. Vio en ellos un deseo destructivo motivado por el odio y la frustración, una rebelión contra lo existente no con fines creativos, sino por venganza. Además, estableció un paralelismo entre el anarquismo y el cristianismo, al considerar que ambos buscan culpar a otros por su propia miseria. Sin embargo, esta postura crítica no impidió que anarquistas posteriores encontraran valor en algunas de sus ideas. Un punto de intersección teórico importante entre Nietzsche y el anarquismo es la relación con el filósofo Max Stirner, un precursor del anarquismo individualista. Se especula que Nietzsche pudo haber conocido a Stirner y existen similitudes notables entre ambos pensadores en cuanto a la crítica del idealismo, la afirmación de la singularidad del individuo, y el

rechazo a las instituciones políticas y morales (Niemeyer, 2012). A principios del siglo XX, Albert Levy (2004) profundizó en las relaciones entre Stirner y Nietzsche, destacando tanto sus similitudes como sus divergencias.

El anarquismo individualista de comienzos del siglo XX, que valoraba lo individual por encima de lo colectivo, encontró en Nietzsche un aliado teórico, aunque estas ideas tenían limitada traducción en la práctica concreta. Paralelamente, hubo movimientos anarquistas que interpretaron a Nietzsche desde una perspectiva colectiva. Daniel Colson (2008), por ejemplo, exploró cómo el anarcosindicalismo se apropió del pensamiento de Nietzsche, destacando que, a pesar de la escasa teorización de sus prácticas políticas, se pueden establecer relaciones con las ideas de Nietzsche en discursos y manifestaciones anarquistas. Colson señala que el anarcosindicalismo y Nietzsche comparten ciertas afinidades en cuanto al separatismo, el federalismo y la acción directa. La actitud activa de la clase trabajadora, la diversidad y pluralidad de las fuerzas de trabajo, y la importancia de las acciones políticas sin intermediarios son aspectos donde el anarcosindicalismo y la filosofía de Nietzsche convergen. Esta perspectiva posibilita una reinterpretación del anarquismo que integra los intereses individuales y colectivos.

Por otro lado, Emma Goldman, una importante figura del anarquismo norteamericano, también destaca el potencial político de Nietzsche. En sus conferencias y escritos, Goldman abordó la importancia de Nietzsche para el movimiento anarquista, enfocándose en temas como el ateísmo, el anti-estatismo y el antinacionalismo (Starcross, 2004). A pesar de la pérdida de muchas de sus conferencias, su autobiografía y otras publicaciones reflejan la herencia nietzscheana en su pensamiento.

A partir de los años 90 la relación entre Nietzsche y el anarquismo ha sido objeto de análisis en el marco del denominado “pos-anarquismo”. Saul Newman, uno de los teóricos más reconocidos de esta corriente, aborda las acusaciones de Nietzsche contra el anarquismo clásico, destacando la presencia del resentimiento en su lógica maniquea. Newman (2004) propone superar esta lógica mediante una

aceptación de la complejidad del poder y una negación de la división ontológica entre individuo y Estado. Por su parte, Vanessa Lemm (2003) utiliza la noción de "cultura aristocrática" de Nietzsche para abordar la tensión entre los intereses individuales y colectivos en el pos-anarquismo. Lemm interpreta la propuesta de Nietzsche como una forma de sociabilidad en oposición a la violencia de la política estatal moderna, viendo la igualdad en la diferencia y rechazando cualquier forma de homogenización social.

En cuanto a la relación entre Nietzsche y el anarquismo, hemos observado interpretaciones que van desde el rechazo inicial de Nietzsche hacia el movimiento, hasta la adopción de sus ideas por parte de anarquistas tanto individualistas como colectivistas. Esta relación continúa evolucionando, demostrando la relevancia y versatilidad del pensamiento de Nietzsche en el contexto del anarquismo contemporáneo. La discusión actual se centra en cómo reinterpretar el anarquismo clásico a la luz de las ideas de Nietzsche, buscando superar las estructuras tradicionales y explorar nuevas formas de acción y pensamiento político.

La relación entre el pensamiento de Nietzsche y el socialismo de izquierda, así como el marxismo, es una compleja interacción de críticas, reinterpretaciones y apropiaciones. Nietzsche, conocido por su rechazo al socialismo y al anarquismo de su época, ha sido, sin embargo, una figura influyente y a menudo controvertida en estos campos. A continuación, veremos cómo Nietzsche ha sido interpretado y utilizado por pensadores de izquierda y marxistas, a pesar de sus críticas iniciales hacia estos movimientos.

Nietzsche (2014; 2016) criticó el socialismo por su tendencia a la masificación y la subordinación del individuo a los intereses del Estado, viéndolo como una forma de decadencia que sacrifica la singularidad humana. En sus escritos, expresó su desdén por los líderes socialistas, acusándolos de fomentar sentimientos negativos como el odio y el resentimiento. A pesar de esta postura crítica, las ideas de Nietzsche comenzaron a circular en los ámbitos socialistas desde la década de 1890. Durante este período, el socialismo era

un movimiento heterogéneo, lo que llevó a una variedad de interpretaciones de su obra.

Uno de los primeros grupos en asimilar teóricamente a Nietzsche fue la Escuela de Frankfurt, un movimiento marxista que desarrolló una crítica a los efectos de dominación producidos por la razón moderna y el proyecto ilustrado. Pensadores como Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse retomaron el pensamiento de Nietzsche para criticar la ilustración moderna y sus efectos negativos, viendo en la razón una herramienta de alienación humana (Friedman, 1986). Particularmente, Horkheimer y Adorno (2005) exploraron las ideas de Nietzsche en relación con la cultura y la ideología, mientras que Marcuse (1983) utilizó su enfoque psicológico para criticar la cultura de masas y la sociedad de consumo.

Sin embargo, esta simpatía hacia Nietzsche por parte de la intelectualidad marxista fue contrarrestada por críticas severas desde el marxismo ortodoxo. Georg Lukács (1968), en su libro *Asalto a la razón*, presentó una crítica despiadada a Nietzsche, acusándolo de ser precursor de Hitler y representar los intereses de la burguesía capitalista. Lukács interpretó la filosofía de Nietzsche como un darwinismo social y una ontología racial proto-fascista, viendo en él un defensor de la dominación de una élite minoritaria.

En contraste con Lukács, en el contexto del “pos-marxismo”, surgieron nuevos enfoques que buscaban reconciliar las ideas de Nietzsche con el marxismo. Uno de esos ejemplos es Maurizio Lazzarato, quien utilizó conceptos nietzscheanos sobre la relación acreedor-deudor para analizar críticamente el capitalismo contemporáneo y el papel de la deuda. Lazzarato (2013) propuso, desde una perspectiva foucaultiana, que la sociedad actual está constituida por la relación entre acreedor y deudor, con la deuda como elemento central de la organización económica y de la subjetividad, tal como lo plantea Nietzsche en *La genealogía de la moral*.

Este recorrido refleja cómo las ideas de Nietzsche han sido utilizadas por teóricos marxistas y socialistas para desarrollar críticas del capitalismo y la sociedad moderna. A pesar de las diferencias,

la obra de Nietzsche ha sido una fuente constante de inspiración y controversia, demostrando su relevancia y capacidad para provocar un debate significativo en la teoría política y social. La influencia de Nietzsche en el pensamiento de izquierda y marxista sigue siendo un tema de estudio importante, revelando las múltiples facetas de su filosofía y su impacto en el discurso político contemporáneo.

La interpretación de la relación entre Friedrich Nietzsche y la democracia es, como todos los anteriores, un tema complejo, con argumentos que oscilan entre la afirmación y la negación de su compatibilidad con este sistema político. Nietzsche (2016) expresó un claro desprecio por los valores democráticos, criticándolos por su tendencia a la mediocridad y la masificación, y viendo en ellos una forma de decadencia humana. Su crítica se centró en los efectos perniciosos de la democracia sobre la sociedad, especialmente en su censura de los individuos excepcionales y su promoción de la igualdad en detrimento de la singularidad. A pesar de esta visión negativa, la obra de Nietzsche ha sido objeto de diversas interpretaciones que buscan relacionarlo o desvincularlo con un proyecto democrático. Uno de los críticos más destacados en este sentido es Fredrick Appel, quien argumenta enérgicamente contra cualquier intento de asociar a Nietzsche con la democracia. Appel (1999) ve a Nietzsche como inherentemente incompatible con cualquier ideal democrático, destacando su compromiso radical con la excelencia aristocrática. Nicolás González Varela (2010) y Scarlett Marton (2011) también siguen esta línea, sosteniendo que Nietzsche nunca fue un demócrata y que su filosofía es esencialmente antidemocrática.

Por otro lado, hay quienes abogan por una interpretación democrática de Nietzsche. William Connolly (1993) fue uno de los primeros en destacar el potencial de Nietzsche para la concepción agonista de la democracia, que ve el conflicto como un elemento esencial del proceso democrático. David Owen (1995) y Lawrence Hatab (2015) han seguido esta ruta, proponiendo versiones agonistas del pensamiento de Nietzsche que desafían la dinámica política del liberalismo clásico. Finalmente, Maudemarie Clark (2015) va aún más allá, argumentando que Nietzsche no solo ofrece recursos

para la democracia, sino que él mismo estaba comprometido con ella. Estas interpretaciones democráticas de Nietzsche surgen en el marco de un debate sobre la democracia agonial y la democracia radical, que se diferencia de las nociones liberales y clásicas de democracia. La democracia agonial acepta y promueve la expresión de diferencias y conflictos, en contraposición a la democracia liberal que busca la creación de consenso a través del ejercicio racional. Los proponentes de la interpretación democrática enfrentan el desafío de reconciliar el elitismo nietzscheano con el ideal igualitario de la democracia. Hatab, por ejemplo, intenta compatibilizar la jerarquía nietzscheana con la igualdad política, mientras que Clark argumenta que los ideales políticos igualitarios de la democracia pueden coexistir con una ética aristocrática.

En resumen, las interpretaciones de la relación entre Nietzsche y la democracia se dividen en tres categorías principales: aquellas que niegan cualquier asociación con la democracia, las que afirman que Nietzsche es un pensador democrático, y las que utilizan sus ideas para repensar la democracia desde una perspectiva agonial. Mientras las dos primeras categorías se ubican dentro de “la política”, centradas en la proyección de un ordenamiento social y atrapadas en un binarismo, la tercera categoría se sitúa en el ámbito de “lo político”, utilizando ideas de Nietzsche para pensar en una democracia caracterizada por el conflicto y la tensión. Estas diversas interpretaciones demuestran la amplitud y profundidad del pensamiento de Nietzsche, así como su relevancia continua en los debates políticos contemporáneos.

Este eje dedicado a Nietzsche y su relación con las teorías políticas evidencia con claridad la diversidad de interpretaciones que intelectuales, militantes, dirigentes y filósofos han realizado de la filosofía nietzscheana. También es patente la existencia de discusiones que tienden a resolverse de manera dicotómica (“la política”): los que afirman la pertenencia de las ideas nietzscheanas a determinada tendencia política, y los que la niegan. Estas posturas caen en una dinámica binaria de afirmación o negación y, por lo tanto, se ubican en un marco teórico atravesado fuertemente por una

lógica metafísica. En cambio, en las discusiones más actuales encontramos diversas tendencias que pretenden repensar versiones tradicionales de la democracia, del anarquismo y del marxismo, allí se observa un uso de las ideas nietzscheanas, un ejercicio de pensamiento que toma los conceptos y los utilizan para reflexionar sobre un campo temático inexplorado por el filósofo alemán ("lo político"). Y es justamente en estas tendencias (pos-anarquismo, pos-marxismo y democracia agonial) donde se encuentran indicios que señalan la influencia de la lectura francesa de Nietzsche, específicamente de Foucault y su concepción del poder como relaciones de fuerzas.

Eje 3: Comunidad y alteridad en el pensamiento nietzscheano

El debate sobre la comunidad y la alteridad, influenciado por la filosofía de Nietzsche, ha sido un tema central en la filosofía contemporánea, particularmente en Francia e Italia. Este debate se inicia en 1983 a partir de un debate entre Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot, quienes exploran la idea de comunidad más allá de los conceptos tradicionales. Posteriormente, varios filósofos se sumaron a esta discusión, aportando perspectivas diversas, pero consistentemente influenciadas por Nietzsche.

Giorgio Agamben (1990), aborda la noción de "cualsea", enfocándose en una forma de existencia que escapa a la lógica de la soberanía y se convierte en una singularidad no identitaria. Jacques Derrida (1994), por su parte, critica la dicotomía amigo-enemigo en la filosofía política occidental, recurriendo a Nietzsche para denunciar la lógica binaria que fundamenta la metafísica occidental. Massimo Cacciari (1997), utiliza la metáfora geográfica del archipiélago para describir una disposición comunitaria donde la hospitalidad se define por una tensión entre acoger y rechazar, reflejando las ideas de Nietzsche sobre la hospitalidad. Roberto Esposito (1998), redefine la comunidad no como una propiedad compartida, sino como una deuda o una falta, un vínculo definido por la pérdida y la cesión. Este enfoque en la comunidad y la alte-

ridad fue luego profundizado por Mónica Cragolini, quien destaca la actualidad de Nietzsche en el debate contemporáneo sobre la alteridad. Cragolini (2016) examina la filosofía nietzscheana, enfocándose en la crítica a la lógica identitaria y la reflexión sobre lo extraño. De este modo, explora la constitución de la identidad en Nietzsche y sus implicancias comunitarias, utilizando conceptos como “extrañas amistades” para referirse a la alteridad.

Estos debates muestran cómo la filosofía de Nietzsche ha sido fundamental en las discusiones contemporáneas sobre la comunidad y la alteridad. Su influencia se observa tanto en la crítica a la lógica binaria y la búsqueda de una comprensión más compleja de la comunidad, como en la exploración de la relación entre la lo singular y lo común, lo diferente y lo totalizante. Aquí se observa una clara perspectiva sustentada en “lo político” porque no se busca asociar a Nietzsche a un sistema de gobierno, sino que se utilizan sus ideas para proyectarlas sobre problemas del presente.

Eje 4: Nietzsche y la biopolítica

La influencia de Friedrich Nietzsche en la filosofía biopolítica, particularmente a través de sus contribuciones metodológicas y conceptuales, es indiscutible y profundamente significativa. Nietzsche, a través de su obra *La genealogía de la moral*, no solo introdujo una nueva perspectiva para investigar los fenómenos morales, sino que también proporcionó un enfoque crítico que desafía los valores establecidos y su impacto en la vida humana. Esta metodología de la sospecha, que busca revelar el sentido oculto de los valores, fue fundamentalmente adoptada y desarrollada por Michel Foucault en su texto “Nietzsche, la genealogía, la historia” de 1971. Foucault amplió el alcance de la genealogía nietzscheana, aplicándola al análisis de la interacción entre el saber, el poder y los cuerpos, destacando la artificialidad y politicidad del conocimiento.

Foucault (1980) identificó la genealogía como una metodología clave para examinar la compleja red de relaciones entre saber, poder y cuerpos humanos. Este enfoque subraya varios aspectos clave: la interpretación del conocimiento como invención humana, la con-

cepción del saber cómo un espacio de conflicto y guerra, y la comprensión de que el conocimiento siempre es una perspectiva dominante que se impone sobre otras. Esta aproximación desafía la idea de un conocimiento universal y objetivo, alineándose estrechamente con las ideas de Nietzsche sobre la perspectiva y el poder.

La genealogía, según Foucault (1980; 1996), se despliega en cuatro dimensiones fundamentales: la búsqueda de la procedencia de los valores, la emergencia de las verdades, la práctica de una "historia efectiva" contraria a la historia tradicional y la insurrección de saberes subyugados por discursos hegemónicos. Esta metodología ha sido crucial para la filosofía biopolítica contemporánea, especialmente en el trabajo de figuras como Roberto Esposito y Giorgio Agamben. Esposito (2004) reconoce la importancia de la genealogía en su análisis del paradigma inmunitario, utilizando esta metodología para desvelar la politicidad intrínseca de la vida. Agamben (2008), por su parte, ve en la genealogía una herramienta para disipar las ocultaciones de la metafísica y desarticular la ficción de un sujeto originario.

Más allá de la metodología, Nietzsche aporta a la biopolítica un enfoque renovado sobre el objeto de estudio: la vida humana. Critica la noción moderna del "sujeto" con sus atributos de racionalidad, consciencia, libertad y voluntad, y propone una visión donde el sujeto es una construcción artificial con efectos de poder sobre la vida y el cuerpo. Foucault, siguiendo a Nietzsche, declara la "muerte del sujeto" y sostiene que el sujeto es una construcción política.

Influido por las ideas de Nietzsche, Foucault (2008; 2012) desarrolla el concepto de "biopoder". Este concepto es crucial en su pensamiento ya que integra sus investigaciones previas sobre las relaciones entre el poder y la vida, marcando un cambio en la comprensión del ejercicio del poder soberano y su relación con la vida.

Foucault explica que, hasta el siglo XVII, el poder soberano sobre la vida de los individuos era ilimitado y se ejercía principalmente en contextos de defensa y supervivencia del soberano. Esta forma de poder se caracterizaba por el principio de "hacer morir o dejar vivir", donde la muerte era una manifestación activa del

poder soberano, pero la preservación de la vida no era una preocupación directa. Sin embargo, en los siglos XVII y XVIII, Foucault identifica un cambio significativo en el ejercicio del poder soberano hacia “hacer vivir, dejar morir”. Este cambio indica un interés en la administración y la gestión de la vida, pasando de un enfoque en la muerte a uno en la vida. El biopoder emerge como una tecnología de poder que se concentra en la vida de la población, administrando y regulando aspectos vitales como la salud, la reproducción y la enfermedad.

Foucault introduce dos aspectos clave del biopoder: la anatomopolítica y la biopolítica. La anatomopolítica se enfoca en el control del cuerpo individual a través de técnicas de vigilancia y disciplina, mientras que la biopolítica se dirige a la población en su conjunto, regulando fenómenos colectivos y garantizando condiciones mínimas de salud y bienestar. Esta relación entre lo político y lo económico es esencial para el desarrollo del capitalismo, que utiliza la vitalidad humana como fuerza productiva.

Por lo tanto, el biopoder representa un enfoque integral de poder que abarca tanto la regulación de los cuerpos individuales como la gestión de la vida de la población, marcando un cambio en la forma en que se ejerce la soberanía y se entiende la relación entre el poder y la vida. Foucault, siguiendo a Nietzsche, ilumina cómo el poder se infiltra y moldea la vida humana, revelando las complejas dinámicas de poder que subyacen en las prácticas políticas y sociales.

Este enfoque permite a Foucault y otros filósofos biopolíticos, como Esposito y Agamben, situar la vida en el centro del análisis político. Esposito (2006) identifica en Nietzsche los fundamentos de dos dinámicas biopolíticas: una biopolítica afirmativa “de” la vida y una biopolítica negativa “sobre” la vida. La inmunización, según Esposito (2005; 2009), es un claro ejemplo de cómo la vida para preservarse debe negarse a sí misma, un concepto arraigado en la crítica nietzscheana de los ideales ascéticos. Agamben (1995; 2007), por su parte, desarrolla conceptos como la “nuda vida” y la

"forma-de-vida", que reflejan la inseparabilidad de la vida de su politicidad originaria, prescindiendo de la categoría de sujeto.

En síntesis, es posible observar que la genealogía nietzscheana no solo proporciona una metodología crítica para los filósofos biopolíticos, sino que también redefine el enfoque sobre el sujeto y la vida en el ámbito político. Nietzsche, a través de sus ideas y métodos, ha dejado una marca indeleble en la filosofía biopolítica, permitiendo un análisis más profundo y crítico de las relaciones entre el poder, el conocimiento y la vida humana. A través de sus ideas y métodos, Nietzsche ha dejado una marca indeleble en la filosofía biopolítica, facilitando un análisis más profundo y crítico de las relaciones entre el poder, el conocimiento y la vida humana. La filosofía biopolítica, inspirada en Nietzsche, desplaza la categoría del sujeto y coloca la vida en el centro del escenario político, reconociendo así la amplitud y la relevancia de su influencia.

Conclusiones

Abordar la dimensión política de Nietzsche nos sumerge en una complejidad marcada por la diversidad de enfoques, la heterogeneidad en las apropiaciones, los sesgos en las interpretaciones y las variadas intenciones detrás de la utilización de su filosofía. Esta amalgama convierte el pensamiento político de Nietzsche en un terreno de debate intenso, donde conviven posturas diametralmente opuestas. La gama de perfiles intelectuales que han recurrido a Nietzsche es amplia y diversa, incluyendo militantes, líderes políticos, partidarios y detractores, y se extiende desde la izquierda hasta la derecha, abarcando a filósofos cuyos intereses superan la figura de Nietzsche.

Cabe destacar que la exploración de la dimensión política de Nietzsche se encuentra presente desde finales del siglo XIX, cuando algunos movimientos socialistas y anarquistas discutían sobre las posibilidades de apropiarse de sus ideas. La preocupación por la politicidad nietzscheana ha sido una constante durante todo el siglo XX, sin embargo, durante los últimos 30 años dicho abordaje cobra mucha relevancia, esto permite afirmar que el debate contem-

poráneo sobre la politicidad de las ideas nietzscheanas ha superado en importancia a las investigaciones de carácter ético y estético que siempre dominaron las interpretaciones clásicas sobre el autor.

Las lecturas que más han proliferado en este complejo campo han sido aquellas que intentan asociar o desvincular a Nietzsche con un modelo político específico (aristocracia, nazismo, anarquismo, socialismo y democracia). Esta tendencia se observa desde inicios del siglo XX hasta la actualidad. Sin embargo, a partir de la década del 60 aparecen en Francia algunos filósofos que plantean una nueva manera de interpretar a Nietzsche y que revelan una nueva forma de concebir el fenómeno político. Esta lectura francesa, especialmente la de Foucault, sirve de base para las interpretaciones italianas que posteriormente se hicieron del filósofo alemán.

La multiplicidad de interpretaciones políticas de Nietzsche ha obstaculizado poder delimitar con claridad un modo de organizar este complejo campo de estudios. Los cuatros ejes que plantea este artículo como base para organizar las interpretaciones políticas de Nietzsche sirve para estructurar el campo a partir de la identificación de ciertas regularidades que pueden ser observadas. Pero más allá de los ejes problemáticos y las discusiones que surgen en cada ámbito, considero que el modo de interpretar a Nietzsche se encuentra determinado por lo que cada autor concibe como “político”. Recordemos que “lo político” se define como una dimensión de conflicto, de tensión, de antagonismo en el cual se distribuyen las fuerzas y se establecen relaciones de poder. En cambio, “la política” es pensada como el ordenamiento institucional establecido que sirve de marco que regula las posibles acciones humanas y cuya finalidad última es disminuir o anular el conflicto. Podemos decir que “lo político” se enfoca más en el poder, mientras que “la política” se enfoca más en el Estado. Ambas dimensiones no se excluyen entre sí, sino que interactúan conjuntamente ya que representan dos perspectivas a partir de las cuales estudiar fenómenos y teorías políticas.

Mi planteamiento inicial consistía en afirmar que las interpretaciones políticas de Nietzsche oscilan entre estas dos dimensiones:

el plano de “la política” y el plano de “lo político”. En términos generales los comentaristas que buscan afirmar o negar el carácter político de Nietzsche (Kaufmann, Denat, Cominos, Thiele, Hunt, Brobjer) (eje 1) y los que se proponen afirmar o negar el vínculo de Nietzsche con un sistema político determinado (eje 2) se ubican en el espacio de “la política” porque la entienden como un modo de organizar la sociedad, de ordenar las relaciones humanas a través de valores, instituciones o leyes. En general, esta perspectiva es asumida por autores anglosajones (Estados Unidos y Gran Bretaña) que se proponen buscar en la obra de Nietzsche argumentos para justificar o criticar su asimilación a una forma política específica, se preguntan ¿es Nietzsche un filósofo político? o ¿Es Nietzsche un anarquista? Estas preguntas que se responden a través de la afirmación o la negación generan discusiones prácticamente irreconciliables ya que solo permite dos tipos de respuestas.

Estas interpretaciones se caracterizan por la intención de realizar una exégesis literal de los textos nietzscheanos así, unos buscan aforismos a favor y otros buscan aforismos en contra. El problema de realizar una exégesis literal es que pueden encontrarse aforismos a favor o en contra de cualquier posición, existen fragmentos tanto para negar como para afirmar la existencia de un proyecto político nietzscheano. De este modo, las discusiones a partir de “la política” se resuelven exhibiendo la porción del texto nietzscheano que confirma una postura determinada. A su vez, estas investigaciones suelen desarrollarse a partir de una dinámica endógena, esto quiere decir que su atención se orienta exclusivamente a los textos de Nietzsche sin la intención de vincularlo a problemas o temas que no hayan sido explorados por el autor. Este Nietzsche “hacia adentro” se configura a partir de una lectura conservadora que limita las posibilidades hermenéuticas del texto porque restringe la interpretación al contexto teórico presente en la obra de Nietzsche, no pretenden explorar los caminos abiertos sino solo ir hasta donde llegó el autor. Cuando un comentarista afirma o niega la existencia de un modo de establecer los parámetros para organizar una sociedad asume una perspectiva a partir de “la política” porque

interpreta lo político como la proposición de un orden social estable y, por ello, aún conserva algunos supuestos metafísicos, sobre todo porque piensan lo político en términos de sujetos. De este modo, asumen una concepción clásica o tradicional de la política porque la entienden a partir de la figura del Estado. Es por eso que aquí están incluidos los autores que discuten acerca de si Nietzsche es un pensador político o no y también quienes afirman o niegan los vínculos de Nietzsche con la aristocracia, con el nazismo, con el anarquismo o con la democracia.

Por otro lado, se encuentran aquellos autores que piensan el fenómeno político no como un orden estable para organizar la sociedad (“la política”) sino como un espacio que se define por su carácter esencialmente tensional, donde persiste una constante conflictividad entre fuerzas que se traduce en relaciones de poder. De este modo, “lo político” hace referencia a la dimensión del poder, de su dinámica, de su distribución y de su ejercicio en diferentes órdenes. Esta perspectiva tiene su origen en la lectura francesa (Foucault) e italiana (Cacciari) de Nietzsche que luego han sido retomadas por distintos autores, sobre todo en Italia (Lazzarato, Esposito y Agamben) . Lo que caracteriza a esta interpretación es la puesta en práctica de una “hermenéutica instrumental” que permite apropiarse de la filosofía nietzscheana como si fuera una caja de herramientas que puede ser utilizada para otros fines y aplicada sobre experiencias no contempladas por el mismo autor.

De este modo, Nietzsche es un filósofo político no porque proponga un modo de organizar la sociedad sino porque sus ideas sirven para abordar la cuestión del poder. Este modo de afrontar el corpus nietzscheano presenta un movimiento exógeno, esto quiere decir que se propone pensar al autor a partir de problemáticas actuales, señalando los aportes que puede hacer para tal o cual tema independientemente si fue o no trabajado por Nietzsche. Por lo tanto, nos encontramos aquí con un Nietzsche “hacia fuera”, porque, aunque la textualidad demarque un espacio reflexivo, estos autores se proponen ir más allá del texto a través de torsiones interpretativas que abren sentidos volviendo así inagotable a su filo-

sofía. Esta visión de Nietzsche se encuentra presente en las discusiones sobre la comunidad (Nancy, Blanchot, Agamben, Cacciari, Derrida, Esposito, Cragolini) (eje 3) y en los debates biopolíticos (Foucault, Esposito y Agamben) (eje 4). Pero también podemos encontrar esta perspectiva de "lo político" en el pos-anarquismo (Newman), el pos-marxismo (Lazzarato) y en la democracia agonial (Connolly). En estas corrientes que intentan replantear las versiones clásicas y tradicionales de esas modalidades políticas se evidencia una clara influencia de las lecturas que Foucault y Deleuze hacen de Nietzsche. Repito, no hay que entender "la política" y "lo político" como esferas absolutamente separadas que forman un binomio excluyente, ambas se acoplan y se montan entre sí configurando un modo específico de encarar el fenómeno político. Estas dos categorías sirven para situar el espacio argumental sobre el cual transita la interpretación que cada autor hace de Nietzsche.

De este modo, esta categorización permite ordenar con un criterio básico el diverso y confuso campo de las lecturas política de Nietzsche. Así es posible identificar el influjo de dos lecturas: por un lado, la interpretación anglosajona de carácter conservador orientada al orden político y al Estado, y, por otro lado, la lectura franco-italiana de carácter instrumental enfocada en el devenir político y en el poder. Estos son los dos polos por los cuales oscilan las interpretaciones políticas de la filosofía nietzscheana ya que los ejes 1 y 2 se ubican en el campo de "la política", mientras que los ejes 3 y 4 en el plano de "lo político".

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.
_____. (2008). *La comunidad que viene*. Pre-Textos.
_____. (2010). *Signatura rerum*. Sobre el método. Anagrama.
- Ansell-Pearson, K. (2002). *An introduction to Nietzsche as political thinker*. Cambridge University Press.
- Appel, F. (1999). *Nietzsche contra democracy*. Cornell University Press.
- Aschheim, S. (1990). *The Nietzsche legacy in Germany 1890-1900*. University of California Press.

- Bialakowsky, G. (201). "Genealogías de la crisis: Massimo Cacciari y el surgimiento del pensamiento impolítico italiano". *Eikasia Revista de Filosofía*, (83).
- Cacciari, M. (1982). *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Siglo XXI.
- _____. (1994). *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Biblos.
- _____. (1997). *L'Arcipelago*. Adelphi.
- Colson, D. (2008). "Nietzsche e o anarquismo". *Verve*, (13).
- Cominos, M. (2008). "The question of Nietzsche's anti-politics and human transfiguration". En *Siemens, H. y Rodt, V. Nietzsche, Power and Politics: Re-thinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. De Gruyter.
- Conway, D. (2005). *Nietzsche and the political*. New York: Routledge.
- Cragolini, M. (Comp.). (2005). *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*. Santiago Arcos.
- Cragolini, M. (2016). *Moradas nietzscheanas: del sí mismo, del otro y del "entre"*. La Cebra.
- Denat, C. F. (2013). "Nietzsche ou a "política" como "antipolítica."". *Cadernos*
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu.
- _____. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
- _____. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- _____. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Ferrari Zumbini, M. (2011). *Nietzsche: storia di un proceso político. Dal nazismo alla globalizzazione*. Rubbettino.
- Foucault, M. (1980). "Nietzsche, la genealogía, la historia". *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- _____. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- _____. (2008). *Defender la sociedad*. FCE.
- _____. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. FCE.
- Friedman, G. (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. FCE.
- Golom, J. y Wistrich, R. (2002). *Nietzsche, godfather of fascism? on the uses and abuses of a philosophy*. Princeton University Press.
- Hatab, L. (2015). "A vontade de potencia e a política democrática". *Cadernos Nietzsche*, 36(2).

- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, antichrist*. Princeton University Press.
- Knoll, M. y Stocker, B. (Comp.) (2014). *Nietzsche as political philosopher*. De Gruyter.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. FCE.
- Levy, A. (1904). *Stirner et Nietzsche*. Societé Nouvelle de Librairie et Edition.
- Losurdo, D. (2004). *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Bollati Boringhieri.
- Lukács, G. (1968). *Adiós a la razón*. Grijalbo.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Sarpe.
- Marton, S. (2011). "Nietzsche e a crítica da democracia". *Dissertatio*, (33).
- Mouffe, Ch. (2007). *En Torno a lo Político*. FCE.
- Newman, S. (2004). "Anarchism and the Politics of Ressentiment". En Moore, J. (Comp.). *I am not a man, i am dynamite! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*. Autonomedia.
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas III*. Tecnos.
- _____. (2016). *Obras completas IV*. Tecnos.
- Nolte, E. (1991). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Alianza.
- Owen, D. (1995). *Nietzsche, politics, and modernity*. SAGE.
- Siemens, H. y Roodt, V. (Comp.) (2008). *Nietzsche, power and politics: re-thinking Nietzsche's legacy for political thought*. De Gruyter.
- Starcross, L. (2004). "Nietzsche was an anarchist. Reconstructing Emma Goldman's Nietzsche Lectures". En Moore, J. (Comp.). *I am not a man, i am dynamite! Friedrich Nietzsche and the anarchist tradition*. Autonomedia.
- Strong, T. (1988). *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*. University of California Press.
- Thiele, L. (1990). *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism*. Princeton University Press.
- Varela, N. (2010). *Nietzsche contra la democracia*. Montesinos.
- Young, J. (2015). *Individual and community in Nietzsche's philosophy*. Cambridge University Press.
- Žižek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Akal.

SEGUNDA SECCIÓN

PESIMISMO, MELANCOLÍA Y ASCETISMO

CAPÍTULO III

GÉNESIS Y PECULIARIDAD DEL PESIMISMO DE NIETZSCHE

*Begoña Pessis García*¹

RESUMEN

En este capítulo, se pretende, en primer lugar, trazar la genealogía del pesimismo nietzscheano, atendiendo a una de sus inesperadas fuentes fundamentales: Kant, filtrado por el tamiz de Schopenhauer. En segundo lugar, se indagará en la especificidad del pesimismo de Nietzsche, que, en última instancia, tensionará el binomio pesimismo/optimismo.

Palabras clave: Nietzsche, pesimismo, optimismo, Kant, Schopenhauer

1 Universidad Adolfo Ibáñez

ABSTRACT

This chapter has two main goals: the first one is to trace the genealogy of Nietzschean pessimism, paying attention to one of its unexpected fundamental sources: Kant, filtered through the lens of Schopenhauer. The second is to inquire about the specificity of Nietzsche's pessimism, which will strain the pessimism/optimism dichotomy.

Key words: Nietzsche, pessimism, optimism, Kant, Schopenhauer

1. Introducción

En las siguientes páginas me propongo, en primer lugar, trazar la genealogía del pesimismo nietzscheano, atendiendo a una de sus inesperadas fuentes fundamentales: Kant, pasado por el tamiz de Schopenhauer. En segundo lugar, interrogar por la especificidad del pesimismo de Nietzsche, que, en última instancia, tensionará el binomio pesimismo/optimismo.

En la primera parte, se revisará especialmente la filosofía del joven Nietzsche, que reconoce en las obras de estos autores una contribución en el desmonte del optimismo y el socratismo científico. En este contexto, su pesimismo pudo haber estado influenciado por la doctrina kantiana. No obstante, Nietzsche también señala —con y gracias a Schopenhauer— que en Kant se encuentra un remedo optimista, ya que su filosofía crítica ofrece consuelos trnasmundanos, aunque de forma indirecta. Sin embargo, Nietzsche pudo haber extraído de la filosofía kantiana un pesimismo que, a su vez, le sirvió para combatirla.

La segunda parte del artículo tiene como objetivo ilustrar la superación tanto del optimismo racional como del pesimismo irracional en el proyecto Nietzsche, “vencedor de Dios y la nada”. Nietzsche desenmascara el optimismo racional kantiano como un pesimismo subyacente, una forma de menosprecio de la vida y de la naturaleza y, en suma, una vía enfermiza y escapista para

enfrentar el mundo, el dolor y el caos. En cuanto al pesimismo de Schopenhauer, aunque Nietzsche le reconoce el mérito de evitar los consuelos y justificaciones racionalistas, encuentra en él el mismo germen negador y nihilista que en el optimismo.

Frente a ambas posturas, Nietzsche propone un modo alternativo de responder a los desafíos del sentido y el valor, que define como un género distinto de pesimismo, el cual, en rigor, representa la superación del binomio optimismo/pesimismo.

2. Pesimismo como herencia kantiana

Es importante tener en cuenta que la obra de Kant hizo posible el pensamiento de Schopenhauer y Nietzsche no solo en la medida en que pudieron distanciarse de él, sino también en cuanto les proporcionó material invaluable y decisivo para sus propias formulaciones. Ambos se nutren y reniegan de esta fuente kantiana, muchas veces incluso sin tener plena conciencia de ello. En este sentido, es posible rastrear herencias de Kant —tanto confesadas como inconfesadas— en las obras de Schopenhauer y Nietzsche, así como de Schopenhauer en la de Nietzsche.

Es innegable la fundación kantiana de diversos aspectos de la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche, en lo que respecta a la elaboración de conceptos, metodologías, ideas y argumentos. En cada uno de los casos hay una trayectoria diferente, selectiva, transformadora y dilapidadora del patrimonio kantiano, aunque ciertamente no les interesan las mismas prendas ni tampoco tienen el mismo modo de aprovecharlas.

De modo muy elemental, como reconocimiento de puntos comunes que proceden en gran medida del influjo kantiano, son de mencionar al menos las siguientes pretensiones: en primer lugar, un punto de partida no teológico para el tratamiento teórico de la teleología, es decir, una aproximación que se haga cargo de la aparente finalidad en el mundo sin recurrir a una divinidad ordenadora y que, por tanto, prescinda del argumento físico-teológico para la existencia de Dios; en segundo lugar, una visión no ingenua en relación con el realismo (o el idealismo) metafísico dogmático y un

intento por mantener un punto de vista trascendental o crítico². Estos elementos generales y programáticos son, sin duda, impensables sin la mediación de la filosofía de Kant. Pero hay una filiación menos evidente que las que acabo de mencionar, que puede parecer algo contraintuitiva: me refiero a que en Kant está sembrada la semilla del pesimismo que, pasada por la lectura de Schopenhauer, llegará también a Nietzsche. En esta ocasión, me interesa aproximarme a la genealogía del pesimismo nietzscheano a partir de estos dos antecedentes y constatar también los puntos en los que se distancia de sus predecesores.

De alguna manera, Kant puede ser considerado el abuelo del pesimismo para Nietzsche, atravesado por la peculiar genética schopenhaueriana³. Para ponerlo en términos negativos, si se quiere, al menos podría reconocérsele a Kant un puesto en el derrumbe del optimismo. El cerco que construyó para mantenernos cuidadosamente en el más acá, pero con el corazón y la razón rebotantes de entereza, fe racional y cauta esperanza, resultó inútil. Nadie pudo permanecer en ese corral; y los que no encontraron un espíritu absoluto racional se encontraron con un despeñadero.

Con el término “optimismo” me refiero, genéricamente, a la doctrina filosófica que plantea que este es el mejor de los mundos posibles, que es un mundo en el que predomina la razón y que tiene un sentido final que lo justifica, lo orienta y lo eleva⁴. Este

2 Por supuesto, un problema diferente consiste en dilucidar si efectivamente se satisfacen estos requerimientos, que son parte de la declaración de principios, incluso en el mismo Kant.

3 Para una consideración del pesimismo schopenhaueriano, revítese en Pessis, Begoña. (2023). “El irracionalismo es un pesimismo. El vaciamiento de la finalidad en Schopenhauer”. *Revista Claridades*, vol. 15, n°1.

4 Ribot (1879) considera a Kant un antecedente del pesimismo alemán. Con vistas a la filosofía crítica, sus sucesores se habrían enfrentado a la dicotomía de concretarse en la experiencia empírica o bien de abandonarla en búsqueda de lo incondicionado, trascendente y absoluto. Tras el fracaso de esa última tentativa, solo quedaba resignarse, habiendo perdido las esperanzas, pero no los deseos. El desencanto metafísico estaba en el ambiente (p. 243-4). El pesimismo “epistemológico”, si se quiere, ciertamente juega un rol importante. En cualquier caso, lo que más me interesa es el pesimismo ontológico, en general, y sobre la vida humana, en particular.

optimismo tiene una base racionalista y concibe la naturaleza y la existencia en general bajo la idea de un fin final⁵. También me refiero con esta noción a la actitud vital que acompaña a la doctrina esbozada. Obviamente, hay muchos tipos de optimismo y, con ello, se pueden introducir variantes y matices. En cualquier caso, un aspecto clásico y bastante prevalente es la exigencia de una causa final superior (aunque no podamos colegirla adecuadamente, como señala Leibniz). El pesimismo, por su parte, también sufre modificaciones entre los autores, que pueden asumir alguna(s) de las siguientes tesis: este el peor de los mundos posibles; el dolor es lo predominante y positivo; la vida es inequívocamente un mal; la existencia carece de justificación; es mejor la nada que el ser, etc. En esta definición esquemática y preliminar, solo me interesa entender el pesimismo como una negación de una teleología racional como fundamento del mundo.

Con respecto a Schopenhauer, V. Auweele, en su libro, *The Kantian Foundation of Schopenhauer's Pessimism*, desarrolla la tesis de que el pesimismo de Schopenhauer encuentra en Kant un antecedente relevante⁶. El foco de su interpretación está puesto en las concepciones sobre el mal radical, vertidas básicamente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Su argumento consiste en considerar la filosofía de Schopenhauer como un desarrollo de la moral antropológica kantiana (2017, p. 140-1). Estoy de acuerdo en que un pesimismo antropológico en esa línea pudo haber impresionado a Schopenhauer y, quizá, toda su metafísica de la voluntad puede verse como una absolutización del mal que encuentra en el hombre. Esta puede ser una postura sugerente, sobre todo a la luz de algunos pasajes de *Parerga*

5 Para una consideración detallada del fin final en la filosofía de Kant y el rechazo de parte de Schopenhauer y Nietzsche revítese Pessis, Begoña "Nietzsche ante Schopenhauer: negación y reinención de la finalidad". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 37, no. 1, 2020, pp. 45-58.

6 Aunque con un enfoque diferente, otro autor intenta establecer en Kant las raíces de la historia del ateísmo en occidente en su agnosticismo epistemológico y deísmo moral. Luego sigue la línea de este influjo en Schopenhauer y Nietzsche. Consultése Ray, Mathew Alun. (2003). *Subjectivity and Irreligion. Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche*. Routledge.

y *Paralipómena*, pero sin duda es parcial e insatisfactoria. Además de que no contamos con evidencia suficiente de que Schopenhauer estudiara con dedicación la *Religión* —incluso que lo leyera de primera fuente y no a través de Schelling, por ejemplo— y que lo hiciera antes de la redacción de su obra capital (Head, 2018: 175), me parece que esta pieza conceptual no es suficiente para dar cuenta de los todos los rasgos humanos que entraña el dispositivo de la voluntad de vivir. Además, no permite iluminar la voluntad de vivir de otros fenómenos orgánicos, porque Schopenhauer comprende el mal radical en la línea del sadismo y de la crueldad, propiedades exclusivas de algunos seres humanos.

En mi opinión, el nervio kantiano del pesimismo de Schopenhauer reside en otro sitio. Ambos estarán de acuerdo en un punto capital, pero sacarán conclusiones diversas. En la tercera *Crítica*, Kant calcula que el valor de la vida, si se estima según lo que se goza de ella —en virtud de la felicidad—, “[c]ae por debajo de cero; ¿pues quién querría emprender de nuevo la vida...?” (KU, Ak. V, 434; tr. 360)⁷. Con un criterio hedonista, los números son siempre negativos. Poco después, en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, repite, en otro contexto semántico, que un hombre de sano entendimiento que haya vivido lo suficiente y haya meditado sobre el valor de la vida, si se le preguntara si “acaso tendría ganas de repetir una vez más el juego de la vida, y no digo que en

7 Las citas de Kant establecerán las obras según las siglas más frecuentes, luego recogerán la referencia en la edición de la Academia y, por último, se indicará la página de la traducción consultada. Las de Nietzsche, por su parte, contemplarán las siglas en alemán más usuales para referir sus textos (explicitadas en la bibliografía al final), el tomo y las páginas específicas de la KSA y, por último, las páginas de la traducción empleada. Únicamente las notas inconclusas de 1868 sobre la teleología en Kant (titulado a veces “Zur Teleologie” o “Teleologie seit Kant” [zT]) fueron consultadas en la edición bilingüe de The Nietzsche Channel (www.thenietzschechannel.com), publicada en el volumen *Nietzsche's writings as a student* bajo el título “On the concept of the organic since Kant”. En este último caso, me limito a señalar como referencia la sigla del texto y la página de la traducción de Sánchez Meca. Las referencias a las obras de Schopenhauer se harán por medio de siglas. Se empleó la edición en cinco tomos de Ludger Lütkehaus. Luego de las siglas correspondientes a la obra en cuestión, se indicará el tomo en números romanos, el párrafo o capítulo (de corresponder) en números arábigos, la página de la edición alemana y, luego de un punto y coma, la página de la edición castellana consultada.

las mismas condiciones, sino en otras de su gusto” (*Mißlingen*, Ak. VIII, 259; tr. 27), respondería negativamente. En una línea muy semejante, en la segunda Crítica se refiere al carácter del deseo, esencialmente imposible de satisfacer, porque no tiene límites y el mundo sí los tiene. Por eso, la satisfacción de los deseos o de las inclinaciones deja “siempre tras de sí un vacío más grande [*grösseres Leeres*] del que se pensaba llenar” (KpV, Ak. V, 118; tr. 141).

En definitiva, la vida no tiene valor intrínseco en lo absoluto, sino solo en función del fin o propósito al que la enderecemos. La razón no nos convence nunca de que un hombre que viva por puro placer tenga valor en sí (además de que no lo conseguirá nunca). “Solo a través de lo que él hace, sin consideración del goce, en plena libertad e independencia de lo que la naturaleza, aun pasivamente, pudiese procurarle, da él a su existir como la existencia de una persona, un valor absoluto” (KU, Ak. V, 208-9; tr. 133). En efecto, sabemos que la dignidad humana, en virtud de su capacidad para obrar según fines morales, es lo único en este mundo que tiene valor y no precio. Solo queda poner el valor de la vida en lo que hacemos en conformidad a fin con nuestra libertad, con independencia de la naturaleza.

Algunos de los planteamientos anteriores resultan muy afines a la sensibilidad de Schopenhauer, aunque este último concluirá mucho más tajantemente a partir de este examen: para él, la vida no tiene valor alguno, ni inmanente, ni trascendente, ni sensual, ni intelectual, ni pasivo ni activo. En línea con la perspectiva kantiana, si no hay un fin final suprasensible al que se enderece la existencia, entonces esta carece de valor; y, en efecto, no lo hay. Schopenhauer concuerda con el balance negativo en que queda la vida si se la mide con la vara del placer (independiente de una posible distinción cualitativa de placeres). Al igual que Kant, Schopenhauer piensa que un hombre sensato no consentiría en repetir su existencia, ni siquiera bajo circunstancias más favorables, prósperas y benévolas. Conviene recordar que Schopenhauer mide el valor de la vida en virtud del placer y el dolor como realidades primeras (en estricto sentido, más bien del dolor como única realidad au-

téntica y absoluta)⁸. En este sentido, Simmel (2004) sugiere que la ausencia de fines superiores en la cosmovisión de Schopenhauer hace que el dolor y el placer se conviertan en instancias supremas de la vida, sobre las cuales no hay fin alguno que disminuya su importancia (p. 92).

Si en Kant aparece una suerte de pesimismo potencial, no es porque este concede la inanidad de la existencia, ya que para él sí existe una instancia de valor posible y hay un fin final que afirmar y que promover. Sin embargo, sus afirmaciones son demasiado tibias, demasiado inestables; dependen del “como si”, de los postulados, de la creencia racional, en la suposición de que la razón es el criterio, y que su sentido es suprasensible. Kant sabía que no había forma de probar su “optimismo”, por lo que este se convierte en un deber. Nietzsche incluso considera que Kant cree en la moral a despecho de las pruebas incontestables de la experiencia: “Como todo alemán, Kant era pesimista frente a la naturaleza y la historia, frente a la inmoralidad radical de estas; creía en la moral, no porque la naturaleza y la historia la demuestren, sino a pesar de que ambas le estén contradiciendo constantemente” (M, KSA 3, 14-5; tr. 30).

Un agente moral, con una buena voluntad, reconoce el objeto valioso al que se debe (el bien supremo) y reconoce la exigencia incondicionada de ese llamado. Esto es así incluso si las condiciones son adversas; incluso si rara vez puede esperar éxito y concordancia del mundo; incluso si la felicidad no parece nunca concordar con el mérito; incluso si se está destinado a desaparecer en el caos indiferente de la materia, a despecho de creer en el fin final. Si se renuncia al optimismo de postular un autor moral del mundo,

8 Según Schopenhauer, la existencia transcurre entre dos polos: la necesidad y el aburrimiento. La ardua tarea de mantener la vida, una vez resuelta, deviene en la tarea de hacerla imperceptible (PPII, §146 261; tr. 302). No debe desprenderse de esto que, para Schopenhauer, el mundo no tenga una dimensión moral; de hecho, los que no albergan el sentimiento de un significado moral del mundo son perversos (PPII §109 182-3; tr. 221-2). Pero no porque el mundo o los hombres tengan valor alguno (dignidad, como diría Kant, en virtud de su autonomía y pertenencia al reino de los fines), sino por el sufrimiento. El criterio es la compasión, que procede del reconocimiento del dolor, única realidad auténtica.

una vida futura, la elevación del hombre como fin final en su destinación moral, entonces la observancia de las leyes morales y la adecuación del mundo al fin final se develan nulas:

Pero su esfuerzo es limitado; de la naturaleza, ciertamente, solo puede esperar una casual adhesión de vez en cuando, mas nunca una concordanza legal (...) con el fin a cuya realización, no obstante, se siente él impulsado. Engaño, violencia y envidia medrarán siempre en torno a él, aunque él mismo sea honesto, pacífico y benevolente; y los [hombres] honestos que encuentre además de él, a pesar de toda su dignidad de ser felices, estarán, no obstante, sometidos por la naturaleza, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, y de la muerte prematura, al igual que los demás animales de la tierra, y así permanecerán siempre hasta que un ancho sepulcro se los trague a todos (hombres honestos o deshonestos, aquí es lo mismo), y los arroje, a ellos, que pudieron creer que eran el fin final de la creación, de vuelta al abismo del caos carente de fin [*zwecklosen Chaos*] de la materia de donde habían sido extraídos (KU, Ak. V, 452; tr. 377).

En definitiva, la obediencia al objeto que ordena la buena voluntad, determinada por la ley moral, no admite excusas, incluso aunque pueda concebirse como posible su fracaso y el destino fatal y absurdo de la humanidad después de la muerte. Por esto, algunos autores han concebido a Kant como un precursor de la filosofía trágica⁹.

9 Goldmann (1945) concibe la filosofía crítica como una de las máximas expresiones de una visión trágica de mundo (pp. 166), en la que contrastan la grandeza de nuestras aspiraciones y la pequeñez de nuestra realidad o existencia concreta que hace imposible realizarlas (pp. 44-5). Pese a que el hombre no pueda alcanzar la totalidad, ha de en seguir esforzándose y convirtiendo sus valores en acciones, porque reconoce una mínima esperanza que no le da derecho a vacilar (pp. 166-8). Tragedia porque “el hombre no alcanza la totalidad más que en la apariencia subjetiva y no en la realidad concreta y auténtica” (p. 47). Schiller, sobre todo en sus conferencias en Jena (1791) y las *Kalliasbriefe*, comparte una lectura en clave trágica de la filosofía kantiana, acentuando la contraposición entre el mundo sensible y el inteligible, el ideal ético y la acción, la superioridad espiritual y la pequeñez finita. Para T. Auxter (1982), quien no admite una sujeción trágica en Kant, lo que constituye el carácter trágico de la condición humana es que el orden del mundo no pueda garantizar la traslación de las intenciones morales a acciones (pp. 99-101). Otra visión interesante es la de Susan Neiman (1997), para quien Kant no asume una postura trágica; incluso el no conocer de la razón, sus pocas

Por mi parte, no veo con claridad que Kant abrace la tragedia, sino que hay una superación de cualquier asomo trágico en la afirmación y conciencia de la autonomía, en la determinación libre. Ante una situación de menesterosa incertidumbre por la trascendencia, la apuesta de Kant es erigir un cauto optimismo con los recursos racionales y empíricos de los que se dispone. Eso sí, me parece interesante rescatar una apreciación de Auxter (1982), quien, en otras palabras, admite que la apertura a la tragedia solo puede sobrevenir tras el abandono del *summum bonum* (p. 100). El punto es que Kant mantiene esa salida cerrada, incommovible en su resolución del bien supremo, del fin final. Pero se trataba de un equilibrio frágil, de una puerta sin candados ni topes. Schopenhauer y Nietzsche aceptarán la consecuencia trágica al negar tajantemente el fin final¹⁰.

Por su parte, Schopenhauer invertirá la fórmula de Kant: el pesimismo es el auténtico deber, si se puede hablar de “deber” laxamente en su perspectiva ética; o mejor, el optimismo es el crimen. El optimismo no solo es una teoría falsa, sino también una actitud funesta, porque presenta la vida como si fuera un regalo, como si fuera deseable. Por esa causa, todos creen que tienen derecho a goce, por lo que, al ver malogrados sus intentos, creen que se comete una injusticia.

[A] mí el *optimismo* se me antoja el discurso atolondrado de alguien bajo cuya plana frente no se cobijan nada más que palabras y no solo

certezas y su necesidad de creencia resulta una bendición (p. 164). En definitiva, la acción con valor moral solo es posible si no conocemos los postulados de la razón (que, en tal caso, ya no serían postulados). Me lo explico de la siguiente manera: por ejemplo, si conociéramos el bien supremo como realidad objetiva, entonces la motivación para la acción podría corromperse fácilmente, en la forma de una sanción externa; por el contrario, si conociéramos que no puede tener lugar, la desesperanza por la futilidad del proyecto podría hacernos desistir del esfuerzo.

- 10 Auxter (1982) intenta negar el fin final sin salir de los cánones de la filosofía moral kantiana, y halla una alternativa al sumo bien suprasensible en la aceptación trágica de las limitaciones de los hombres y del mundo sin resignarse o caer en la pasividad (p. 100-1). En todo caso, al final de su estudio, Auxter hace una acotación que problematiza esa propuesta anterior; la tragedia puede no ser la alternativa a la doctrina del sumo bien, ya que reproduce su mismo prejuicio según el cual la virtud debiera ser recompensada. Por eso exagera y luego lamenta la desproporción entre esfuerzo y realización (p. 184).

es un modo de pensar absurdo, sino auténticamente *inícuo* [*ruchlose*], un amargo escarnio sobre el anónimo sufrimiento de la humanidad. Tampoco hay que pensar que el credo cristiano sea favorable al optimismo; por el contrario, en los evangelios «mundo» y «mal» [*Übel*] son utilizados como expresiones prácticamente sinónimas. (WWVI, §59 424; tr. 423)

Me parece que el mismo Schopenhauer fue víctima de las promesas rotas de una teleología optimista, fundada en la razón y la moral.

Nietzsche menciona el pasaje recién copiado de Schopenhauer en su *Primera consideración intempestiva*, con ocasión de criticar las triviales y fáciles refutaciones del pesimismo que erige Strauss. En sus primeros escritos, preñados de romanticismo, de Schopenhauer y, según él mismo piensa, de formulaciones kantianas (GT, KSA 1, 19; tr. 41-2), Nietzsche recoge la idea de Kant y de Schopenhauer de que el valor de la existencia cae por debajo de cero si se consideran los sufrimientos y males del mundo. Esta sabiduría es puesta en boca de Sileno, el *demón* de los bosques, quien le asegura al rey Midas que lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para él: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar sería una pronta muerte (GT, KSA 1, 35; tr. 63).

Una perspectiva tan espantosa como la anterior solo puede llevar al hombre al desprecio por la vida y al deseo de aniquilación, pero la excepcionalidad del espíritu griego habría consistido precisamente en aferrarse a la vida para convertirla en grande, estimable, valiosa y digna de ser apetecida. Lejos de mostrarse sombrío, el siniestro Sileno brinca y entona este conocimiento con una risa estridente. Incluso puede invertirse la sabiduría silénica en un ejercicio paradójico y agonístico, y así lo hacen los helénicos previos a la decadencia, con Aquiles como caso típico: “lo peor de todo es para ellos morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez” (GT, KSA 1, 36; tr. 65). Y es que, en rigor, el valor de la vida no puede tasarse objetivamente; para eso se necesitaría un juez que esté fuera de la vida. La vida, al valorarse, lo hace desde sí misma, y por eso los juicios que se pronuncien sobre ella

tienen más que ver con quien valora, como síntomas, que con una suerte de vara neutral e imparcial (GD, KSA 6, 86; tr. 63-4).

A diferencia de Kant, Nietzsche no deducirá de la ausencia de un fin final y/o valor de la existencia la necesidad de introducir otro mundo en este mundo; no apoyará la edificación de un criterio de valor extrínseco de justificación la existencia. Con Schopenhauer, Nietzsche renuncia a un sentido trascendente y se atreve a sumergirse en la inquietante región del sinsentido, la vacuidad de la vida, la ausencia de finalidad, consuelo y destino sobrenatural, entregándose al horroroso descubrimiento de la finitud y la insignificancia. Pero, a diferencia de Schopenhauer, no se conformará con la respuesta destructiva y nihilista; más bien, clamará por una transformación en el horizonte de los valores y del sentido.

Ahora bien, aunque la respuesta de Nietzsche difiera de la de Kant y Schopenhauer, reconoce en ambas figuras un escalón fundamental en el desmantelamiento del optimismo y el socratismo científico. Por eso, no duda en enaltecerlas: “[l]a valentía y sabiduría enormes de *Kant* y de *Schopenhauer* consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura” (GT, KSA 1, 118; tr. 180). No es sorprendente que se refiriera a Schopenhauer de esta manera, pero sí lo es que lo haga con Kant. Incluso lo hace participe de una sabiduría dionisiaca, aunque no expresada a través del arte —como haría la tragedia, por ejemplo—, sino a través de conceptos:

Kant y Schopenhauer dieron al espíritu de la filosofía alemana, brotada de idénticas fuentes, la posibilidad de aniquilar el satisfecho placer de existir del socratismo científico [*Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik*], al demostrar los límites de este, cómo con esta demostración se inició un modo infinitamente más profundo y serio de considerar los problemas éticos y el arte, modo que podemos calificar realmente de sabiduría dionisiaca expresada en conceptos (GT, KSA 1, 128; tr. 194).

En el mismo espíritu, en la *Primera consideración intempestiva*, Nietzsche observa que, aunque Strauss se deshaga en elogios hacia

Schopenhauer y Kant, no puede comprenderlos, porque fue formado bajo la influencia de Hegel y Schleiermacher. “Quien ha estado enfermo de hegelitis y de schleiermacheritis, nunca volverá a estar del todo sano” (UB I, KSA 1, 191; tr. 663). Nietzsche arremete contra la consideración *sub specie bienii* de Strauss y vuelve a ubicar a Kant y Schopenhauer en una posición que desafía el optimismo. Por supuesto, en todos estos casos, Kant aparece siempre en conjunción copulativa con Schopenhauer; si se lo considera un precedente del pesimismo es porque ha sido interpretado a través de la metafísica y la peculiar lectura de Schopenhauer.

Reboul se refiere al embelesamiento del joven Nietzsche con Kant en los siguientes términos: “al eliminar toda metafísica, pretendidamente objetiva, el relativismo kantiano abre las puertas a los «filósofos artistas»; de contemplativa, la filosofía se convierte en creación” (1993: 4). Frente al optimismo científico, que pretende poseer validez universal, incondicionada e irrestricta, Kant habría mostrado que las leyes dadas por sentadas no tocaban el fondo de las cosas mismas, sino solo el mundo aparente —el velo de Maya—, con lo que pondría estrictos límites a las pretensiones cognitivas más animosas. A partir de esta lectura en clave schopenhaueriana de la epistemología kantiana, Nietzsche va más lejos y afirma que

[c]on este elemento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio (GT, KSA 1, 118; tr. 181).

Aunque Nietzsche está equivocado al considerar a Kant como un filósofo de la simpatía y de la compasión, es interesante que lo destaque como un antecedente del pensamiento trágico. Si bien no me parece acertada esta apreciación en sentido estricto, entiendo por qué Nietzsche sigue esta línea, al menos en este período. Para él,

era Sócrates –y no Kant– quien representaba el optimismo. El primero, al menos según la interpretación de Nietzsche, creía que el mundo podía corregirse mediante el conocimiento. Esto implicaba creer que el conocimiento es posible, es decir, que la oscuridad es solo provisional y eventualmente podrá esclarecerse, como recuerda Safranski (2019: 154). En cambio, me parece que Kant deja la oscuridad en su lugar, inapelablemente. Solo enciende una tímida y tenue linterna: una razón que busca *sentirse* orientada en las tinieblas sin intentar disiparlas.

En todo caso, es imperioso aclarar un posible malentendido. En sentido estructural y riguroso, Nietzsche sí denuncia una perspectiva optimista en la filosofía kantiana, o al menos un lastre de ella. En su bosquejo de tesis doctoral, que es un escrito de juventud, y también en la mayoría de sus obras posteriores a la fase romántica, Nietzsche acusa a Kant de un optimismo superficial que contrabandea consuelos trascendentes por la puerta trasera de su filosofía crítica (GD, KSA 6, 121; tr. 102). Kant sí cree que desde la razón se puede introducir sentido, orden, claridad y valor en el mundo, aunque los límites de la razón no sean los límites del conocimiento y mucho menos los de la ciencia. Además, Kant prefiere saltar de las orillas del conocimiento científico a la moral y la religión. El arte, que sería el auténtico manto de protección trágico, tiene relevancia en Kant, sin duda, y en su concepción de lo sublime surgen puntos de contacto con Nietzsche, en la medida que está ligado a la experiencia de finitud y desconcierto, en la medida que tensa al individuo y activa sentimientos contradictorios. Sin embargo, en última instancia, el arte solo parece elevar y zurcir al hombre en tanto pone en juego nuestro interés moral (en la representación de las ideas de la razón, en el reconocimiento de nuestra destinación suprasensible y en la preparación para valorar los principios a contrapelo de nuestras inclinaciones sensibles).

Pese a todo, Kant le enseñó a Nietzsche los límites del conocimiento; la oscuridad infranqueable; la inestabilidad incluso del tiempo y el espacio como realidades dadas; un tenaz intento por permanecer en el “más acá”; la imposibilidad de probar que este es,

en efecto, el mejor de los mundos posibles; y que la finalidad del mundo y el valor penden de un acto de fe racional y de la adopción libre de ciertos postulados, no fundada en la experiencia. Puede ser interesante pensar que Nietzsche extrajo de la filosofía kantiana el pesimismo para combatirla, radicalizando algunas de sus ideas. En la filosofía de Kant, independiente de si él recaló en estas costas, Nietzsche encontró una oportunidad incipiente para acabar con el modelo socrático del optimismo racionalista. Si el hombre se vuelve consciente del desgaste y los confines de la razón, junto con sus autoengaños, es posible que se despierte en él el conocimiento trágico. En este sentido, es destacable que, incluso varios años después de sus tributos a Kant y Schopenhauer por haberles brindado un servicio a la sabiduría trágica, concretamente en un fragmento de 1883, Nietzsche recuerde con claridad la clase de experiencia filosófica que propiciaron estos autores:

[L]a autodestrucción del conocimiento y el reconocimiento de los límites últimos [*die Selbstvernichtung der Erkenntniß und Einsicht in ihre letzten Grenzen*] fue lo que me entusiasmó de Kant y de Schopenhauer. A partir de esta insatisfacción creí en el arte.

Pensé que había llegado una nueva época para el arte. Sentí el desenlace de la filosofía como un acontecimiento trágico: ¡CÓMO SOPORTARLO! (NF, KSA 10, 7[7] 239; tr. 175-6).

Como es sabido, para Nietzsche, el proceso del nihilismo europeo contempla un movimiento autodestructivo. Si bien la hipótesis moral-cristiana brindó un medio de conservación eficaz y poderoso al ofrecer valor absoluto al hombre y ordenar el mal bajo un manto de sentido, también profundizó el odio al mundo y las ansias por una “nada” trascendente y redentora. Además, fue esta tradición judeo-cristiana la que crio la veracidad que se volvió contra sí misma. El antídoto contra el nihilismo práctico y teórico acaba convirtiéndose en veneno al descubrir su interés, su teleología (NF, KSA 12, 5 [71] 211-3; tr. 164-8). Asimismo, el antídoto contra el dolor que supone la religión —tanto en su versión lenitiva como en su éxtasis de la violencia introyectada— no hace sino agravar la enfermedad y

conducir a la culpa incesante, al debilitamiento anímico y fisiológico y al cansancio vital¹¹.

3. Una superación no dialéctica del optimismo racional y del pesimismo irracional: “vencedor de Dios y la nada”

Nietzsche busca desmontar el optimismo, desenmascarándolo como un pesimismo de subyacente, un menosprecio de la vida y de la naturaleza. En última instancia, lo considera como una vía enfermiza y escapista de hacer frente al mundo, al dolor y al caos. En el caso del “optimismo” kantiano, la postulación de orden teleológico moral suprasensible establece un horizonte trascendente, aún no-venido, como horizonte de valor. Por su parte, el pesimismo de Schopenhauer, aunque reconoce el mérito de evitar los consuelos y justificaciones racionalistas, también contiene el mismo germen negador y nihilista que caracteriza a la postura optimista. Nietzsche opone a ambas una respuesta alternativa a los desafíos del sentido y del valor, un género alternativo de pesimismo, que él también, entiende como una superación del binomio optimismo/pesimismo.

De algún modo, Kant abraza una suerte de optimismo, aunque no uno puramente sencillo y fácil. El optimismo en el programa kantiano es el fin final, tanto racional como moral, cuya preservación no depende tanto del “consuelo”, sino del deber y la obligación. Si bien Nietzsche puede elogiar a Kant por contribuir a la dinamitación del optimismo, también lo vincula con la vertiente optimista, en particular por su disposición a aceptar la teleología natural y moral, incluso con un sesgo teísta. Nietzsche no duda al afirmar que “[o]ptimismo y teleología van de la mano: se trata de

11 En última instancia, el antídoto supramundano de nihilismo es más nihilismo, por cuanto pone en la nada (llamada “Dios”) el valor de los valores, es decir, en la ausencia de sufrimiento. En las religiones pesimistas, la nada se mienta con el nombre de “Dios” (GM, KSA 5, 381-2; tr. 196).

negar la existencia de lo que no responde a un fin como algo que, en efecto, no responde a un fin” (zT 62 [4]; tr. 304)¹².

Una forma de comprender las tensiones entre el optimismo y el pesimismo en Kant, sin disolverlas, es volver a un pasaje del prólogo de *Aurora* ya citado (M, KSA 3, 14-5; tr. 30). En él, Nietzsche acusa a Kant de ser un pesimista frente a la naturaleza; su confianza en la moral no radica en que la historia o la naturaleza se lo demuestren, sino a pesar de las contradicciones continuas en estas. Este fragmento revela que Nietzsche veía contradicciones en la filosofía kantiana, una vanguardia del criticismo áspero e implacable, y una retaguardia que insistentemente defendía la legitimidad, el valor y la racionalidad de invocar un fin final de la naturaleza y una causa suprema buena e inteligente. A pesar de los límites críticos y las restricciones a una imaginación metafísica desbocada, Nietzsche identifica una nota optimista en la filosofía kantiana que está vinculada con la creencia de que la razón introduce sentido, libertad, finalidad y moralidad en el mundo de una forma universal y comunicable.

Aunque se discutan los matices, Kant para Nietzsche representa uno de los exponentes del desprecio al mundo, que parece insuficiente, injusto, imperfecto y defectuoso, a menos que sea restaurado por un imperativo nouménico, un “más allá” moral. Esta necesidad de justificar el mundo de aquí es, para Nietzsche, síntoma de carencia y de insatisfacción. Nietzsche ve el optimismo positivo confiado en las capacidades de la razón como falso, pantomímico y superficial, un simulacro bufonesco que delata un fondo de enfermedad, fatiga y carencia (GT, KSA 1, 11-9; tr. 32-8).

12 Si bien la procedencia de esta cita es el tercer volumen de la obra de Fischer, creo que no es descabellado proponer que Nietzsche suscribe plenamente esta opinión y reflexiona de manera personal al respecto. Es por esto que ofrece una suerte de contraejemplo o falsable que funciona como arma [*Waffe*] para derribar esta obstinada negación. Me refiero a la observación empírica de que hay casos reales de cosas que no responden a un fin (zT 62 [4]; tr. 304). Además, en otros pasajes del mismo texto también identifica el optimismo con el modo de pensar teleológico, que remite a una unidad total y racional de sentido como fuente de posibilidad de lo que existe (por ejemplo, en zT 64 [17]; tr. 307 y zT 62 [56]; tr. 320).

En este contexto, la teleología se muestra como uno de los mecanismos de corrección racionalista del caos, el azar, la arbitrariedad, el devenir sin finalidad y la ausencia de sentido. El optimismo es una opción vital que oculta y niega la ausencia de finalidad y de sentido, buscando dar al mundo un valor externo a el mismo. En el optimismo y en la jovialidad del hombre teórico, Nietzsche advierte “un signo de declive, de fatiga, de enfermedad (...). ¿Acaso es el cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad?” (GT, KSA 1, 13; tr. 33). Ante el dolor, el individuo teórico, que carece de la fuerza suficiente para enfrentar la verdad dionisiaca o silénica, recurrir al optimismo, que refleja una necesidad de evasión y un instinto secreto de autoaniquilación, especialmente evidente para Nietzsche en la actitud moral (GT, KSA 1, 18-9; tr. 40-1).

A partir de esto, surge la pregunta sobre el tipo de cuerpo que piensa y filosofa tras la máscara del optimismo. En la reflexión sobre la relación entre filosofía, cuerpo y salud, tan importante para Nietzsche, distingue entre un filosofar enfermo y uno sano:

En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas. El primero necesita de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoextrañamiento; para el último, ella solo es un hermoso lujo, y en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfador (fW, KSA 3, 347; tr. 50).

En suma, en un cuerpo débil, son la necesidad y la indignencia las que orientan los esfuerzos y dirigen el pensamiento en busca de alivio, consuelo y paliativos para sobrellevar las aflicciones. La postura optimista no es más que una respuesta defensiva ante el dolor y la vida, vistas como algo despreciable y adverso, en la medida que no se es capaz de afirmar plenamente la inmanencia, el devenir inocente, la existencia con toda su pluralidad, heterogeneidad y contradicción. Por eso, Nietzsche señala que el fanatismo con el que la Antigua Grecia se entregó a los brazos de la racionalidad y la moralidad tradicionales era una señal de una situación angustiada, un condicionamiento patológico, la fórmula de la *décadence*, opues-

ta a los instintos (GD, KSA 6, 71; tr. 47-8). En esta misma línea, Nietzsche subraya que:

uno sabe ahora hacia dónde apremia, empuja, atrae inconscientemente el cuerpo enfermo y sus necesidades al espíritu —hacia el sol, lo plácido, lo suave, la paciencia, el medicamento, el solaz en cualquier sentido. Toda filosofía (...) que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo (FW, KSA 3, 348; tr. 51).

Según esta lógica, el optimismo de Kant es superficial e impostado por partida doble: por un lado, tiene como fuente la disconformidad radical con la naturaleza tal como es y un anhelo de huida trascendente, y, por otro lado, actúa como una obligación forzada, pese a las contradicciones de la experiencia, similar al credo *quia absurdum* que habría impresionado tanto al alma alemana (M, KSA 3, 15; tr. 30). La excesiva importancia otorgada a los valores morales es, para Nietzsche, signo de enfermedad, de un predominio del “no” sobre el “sí” (NF, KSA 13, 11 [228] 90; tr. 424).

En varias ocasiones, Nietzsche denuncia el trasfondo resentido, fatigado y deprimente del optimismo, que paraliza al hombre con creencias centradas en la teleología y el fin final: “todo va hacia mejor”, “existe el progreso”, “todo tendrá sentido”, “habrá correspondencia entre felicidad y virtud (y, en su defecto, entre infelicidad y culpa)”, etc. No obstante, lo interesante del caso es que el supuesto de la vida *sub specie boni* ha traído como consecuencia no solo el progresismo y un bobo optimismo, sino también el fatalismo, esto es, una resignación paralizante que deja que las cosas pasen, que siente que el modo en que marchan las cosas no depende de nosotros en absoluto (NF, KSA 12, 10 [7] 457; tr. 299).

En esta misma dirección, Nietzsche se enfrenta al pesimismo de Schopenhauer, en la medida que es el depositario del agotamiento y la resignación. Para Nietzsche, aunque Dios hubiera muerto, aún era necesario vencer su sombra. Schopenhauer, con toda su decep-

ción y desazón existencial, sigue atrapado en las sombras del cristianismo, con sus antiguas promesas de vida eterna, pecado y redención. En la visión de Nietzsche, Schopenhauer habría planteado de manera terrible y profunda la pregunta por el sentido de la existencia, pero su respuesta habría sido precipitada, juvenil y cautiva de la moral cristiano-ascética (fW, KSA 3, 600-601; tr. 297). Si bien Schopenhauer abandonó la idea de una cosa en sí basada en la verdad, razón, progreso y consuelo, y la reemplazó por la voluntad, pero su actitud ante ella transparenta su entronque cristiano, concretamente, de cristiano desengañado:

Schopenhauer estaba hasta tal punto bajo la dominación de los valores cristianos que, una vez que la cosa en sí ya no era «Dios», tenía que ser mala, tonta, absolutamente reprobable. No comprendió que puede haber infinitos modos de poder-ser-otro, incluso de poder-ser-Dios (NF, KSA 12, 9 [42] 355; tr. 244).

Si bien Schopenhauer y Nietzsche coinciden en la negación de una teleología racional y moral, las conclusiones que extraen son diametralmente opuestas. Nietzsche, al sumergirse en las profundidades del pesimismo de Schopenhauer, ve la posibilidad de un ideal contrario: el del hombre afirmador que abraza el espectáculo eternamente (JGB KSA 5, 74-5; tr. 81). No inconsciente y pasivamente como el afirmador de la voluntad de Schopenhauer, un esclavo preso de sus inclinaciones y su deseo, sino un afirmador despierto, prevenido, listo para el placer y el dolor, que acepta la caída de los fines finales. En este sentido, señala:

“mi instinto tendía a lo contrario que el de Schopenhauer: a una justificación de la vida, incluso en lo que tiene de más terrible, más equívoco y más mentiroso: —para ello tenía en mis manos la fórmula «dionisiaco»” (NF, KSA 12, 9 [42] 354-5; tr. 244).

Schopenhauer “no era suficientemente fuerte para un nuevo sí” (NF, KSA 12, 10 [5] 456; tr. 299). La justificación que propone Nietzsche no es ni correctiva ni compensatoria, ni recurre a una instancia extrínseca depositaria de sentido. Además, el énfasis está

puesto en el impulso y el instinto, más que en la justificación estética de la existencia, una expresión que se ajusta mejor a su época juvenil que a la tardía.

Nietzsche defiende un pesimismo renovado que contrasta con la desilusión resignada de Schopenhauer frente a una naturaleza estática, en la que no hay posibilidad de ensanchamiento y en la que, donde hay afirmación, también se encuentra culpa y grotesco sinsentido. En un gesto opuesto a esta actitud vital, Nietzsche defiende una clase de persona que no se amedrenta ante un mundo sin meta ni fin, y que renuncia alegremente a la invocación de un “para qué” que busque justificar o corregir la existencia. El saldo de esta perspectiva es que, aunque se haya perdido la finalidad trascendente, también se habrán perdido la culpa y la desvalorización de la existencia, ganándose la inocencia del devenir, así como la posibilidad de autoafirmación y superación continua. En pretendido contraste con Schopenhauer, la apuesta de Nietzsche es por un *pesimismo de la fuerza*, o un pesimismo que brota de un exceso de fuerza [*Zuviel von Kraft*] (GD, KSA 6, 158; tr. 141), de una sobreplenitud (GT, KSA 1, 11-9; tr. 32-9), que es capaz de asumir el dolor inherente de la existencia en un cuerpo rebosante y pleno. El de Schopenhauer, por su parte, sería un pesimismo romántico, nacido de un sufrimiento que no se resiste y se venga del mundo. Lejos de esta postura, Nietzsche sueña con:

un pesimismo completamente diferente, uno clásico – es este presentimiento y una visión que me pertenecen como algo inseparable de mí, como mi *proprium* e *ipsisimum* solo que mi oído se resiste a la palabra “clásico”, está demasiado gastada, se ha vuelto demasiado redonda y desfigurada. Yo llamo a aquel pesimismo del futuro- ¡pues ya viene! ¡lo veo venir! – el pesimismo *dionisiaco* (fW, KSA 3, 622; tr. 315).

Sin duda, es la misma intuición que latía en *El nacimiento de la tragedia*, con el intento de depurarla de sus dependencias románticas. Por supuesto, la salud nietzscheana, que consiste siempre en un proceso, no asimila los venenos y contradicciones más duras sin tensión o sin *agon*. De hecho, las luchas y conquistas son propias de

una persona sana, en contraste con los deseos de remanso, descanso, paz y término. En esta medida, las tendencias pesimistas que a veces nos asaltan pueden ser antítesis a la resistencia. La enfermedad, en un individuo fuerte, puede contribuir a la vitalidad y la energía; así como el pesimismo puede, en un individuo que “contiene multitudes”, ser ocasión de jovialidad. En esa dirección, en *Ecce homo*, Nietzsche confiesa que:

para un ser típicamente sano (...) el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir. Así es como de hecho se me presenta ahora aquel largo período de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido (...) Pues préstese atención a esto: los años de mi vitalidad más baja fueron los años en que dejé de ser pesimista. (EH, KSA 6, 266-7; tr. 42)

Encontrar a los propios enemigos con que batirse también puede ser una oportunidad de poner a prueba las fuerzas, así como Schopenhauer se mantuvo en la vida gracias a sus benéficos antagonistas; Nietzsche se pregunta, de hecho, qué habría sido de Schopenhauer “sin Hegel, la mujer, la sensualidad, y toda la voluntad de existir, de quedarse. (...) [S]us enemigos le seducían una y otra vez a existir” (GM, KSA 5, 349; tr. 156).

En otras ocasiones, Nietzsche se decanta por una fórmula que tensiona el binomio pesimismo/optimismo “¡Abajo los términos, empleados hasta el hastío, de Optimismo y Pesimismo!” (MA, KSA 2, 47; tr. 60). El optimismo ya no tiene motivos, porque no tiene que hacer teodiceas ni apologías de la existencia de Dios; el pesimismo tampoco, porque ya no hay interés en desacreditar a los primeros (a los abogados de Dios) y en probar que este es el peor de los mundos posibles:

Prescindiendo de toda teología y de la guerra contra ella, ni que decir tiene que el mundo ni es bueno ni es malo, que está lejos de ser el mejor o el peor, y que (...) la concepción del mundo injuriosa o pagnegirista es cosa a la que, en todo caso, tenemos que renunciar. (MA, KSA 2, 49; tr. 61-2)

La naturaleza, en definitiva, no es ni buena ni mala, ni perversa, ni providente, ni beneficiosa ni pendenciera.

En cierto sentido, Nietzsche ya había dinamitado el par de términos opuestos al descubrir una raíz venenosa común en ambos. En cualquier caso, creo que no tiene mayor importancia la terminología, llámese pesimismo de la fuerza o superación del pesimismo y del optimismo¹³. Para Nietzsche, la adultez pasa por la aceptación del azar sin remedos finalistas ni moralistas (Reboul, 1993: 104). En ese sentido, Schopenhauer es más adulto que Kant. Descubrió que, incluso de haber algo más allá o más acá de este mundo, no es ni bueno, ni feliz, ni racional ni ordenado. En cambio, posición de Kant adolece de antropomorfismo pueril (zT 62 [47]; tr. 316). Pero la segunda infancia, más valiosa que la adultez, pasa por la aceptación de ese azar sin abatimiento ni desengaño, en un cuerpo más sano e inocente, libre de remordimiento y de nostalgia enfermiza por un ideal. Además, se abandonarán los trasmundos, buenos y malos. Como señalara Dolores Castrillo (2014) en el prólogo a *Humano, demasiado humano*,

el mundo ideal que la metafísica nos presenta tanto en la versión optimista del mejor de los mundos posibles como incluso en el pesimismo schopenhaueriano es tan solo una inmensa ficción que proviene de nuestras necesidades y aflicciones humanas (...) Lo que empuja al hombre a la ensoñación metafísica es búsqueda de consuelo: incluso en

13 Me parece que una buena síntesis de la postura de Nietzsche es expuesta en *Ecce homo*. En ese contexto, señala que “Zaratustra fue el primero en darse cuenta de que el optimista es tan decadente como el pesimista y, si se me apura, más perjudicial” (EH, KSA 6, 368; tr. 153). El optimista omnicontento impone sus valores y su moral a costa de la verdad, de la aceptación de la realidad y de la posibilidad de un cambio de tablas valorativas. Solo los omnicontentos se placen de todo, y Zaratustra los desprecia porque no han decidido nada, ni creado nada, ni examinado nada de cerca ni de lejos, solo reciben con un lúgubre contento, sin discriminar, sin educar su voluntad: “aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor (...) Yo honro las lenguas y los estómagos rebeldes y selectivos, que aprendieron a decir “yo” y “sí” y “no”. Pero masticar y digerir todo – ¡esa es realmente cosa propia de cerdos!” (Za, KSA 4, 343; tr. 319). Para “decir sí” hay que saber “decir no”; para crear hay también que destruir.

pesimismo halla el romanticismo un desahogo anímico, descargando sobre la esencia del mundo el descontento de sí (p. 17)

Un pasaje muy iluminador a este respecto puede leerse en *La fiesta del asno*, en *Así habló Zaratustra*, y reza así: “mientras no os hagáis como niños pequeños no entraréis en aquel reino de los cielos (...) Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres —y por eso queremos el reino de la tierra” (Za, KSA 4, 393; tr. 494). La recuperación del campo de la inmanencia —con su espacio, tiempo, devenir, singularidad, pluralidad e historia— es uno de los principales rasgos de una humanidad potencialmente floreciente. El niño que balbucea su virtud y su ley es el que consiguió desembarazarse del prejuicio típico de los metafísicos de todos los tiempos, a saber, que las cosas de valor sumo no se derivan de este mundo, sino que tienen su origen y fundamento “en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la «cosa en sí»” (JGB KSA 5, 16; tr. 22).

El auténtico hombre-niño, el superhombre niño, es el que ha logrado asumir la falta de finalidad, la muerte de Dios, ya sin dolor, sino más bien con alegría, celebración y alborozo, sin necesidad de que la naturaleza sea bienhechora o aliada en modo alguno.

En definitiva, Nietzsche no abraza un optimismo pueril, fundado en una confianza metafísica sobre el orden, el fin o la consistencia del mundo. No hay centros de gravedad dados, ni soles alrededor de los que orbitar; estamos solos y el mundo es indiferente respecto a nuestros deseos, anhelos y necesidades; no hay providencias inteligentes a las que espetarles por nuestros dolores ni sobornar para nuestro beneficio; no hay un fin final moral que comande y que encauce hacia el progreso; ni siquiera la vida misma es bien por sí misma. Pero el caso es que el mundo y la vida sí tienen, reconoce Nietzsche, asombrosas posibilidades de creación, ensanchamiento, belleza y fuerza. En esta línea, podemos encontrar y crear innumerables motivos para amarla, pese y precisamente por todas las nihilidades a las que nos enfrenta.

Bibliografía

- Auweele, Dennis Vanden. (2017). *The Kantian Foundation of Schopenhauer's Pessimism*. New York: Routledge.
- Auxter, Thomas. (1982). *Kant's Moral Teleology*. Georgia: Mercer University Press.
- Castrillo Mirat, Dolores. (2014). Prólogo. Nietzsche, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf.
- Goldmann, Lucien (1945). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Head, Jonathan. (2018). "Kantian Review from Dennis Vanden Auweele, *The Kantian Foundation of Schopenhauer's Pessimism*". Amherst: University of Massachusetts.
- Kant, Immanuel. *Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores. [KU]
- _____. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro. Ciudad de México: Fondo de cultura económica. [KpV]
- _____. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro. [Mißlingen]
- Neiman, Susan. (1997). *The Unity of Reason: Rereading Kant*. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Eds. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter. [KSA]
- _____. (1999). *Más allá del bien y del mal*. Navarra: Folio. [JGB]
- _____. (2008-2010). *Fragmentos póstumos*. I-IV. Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos. [NF]
- _____. (2009). *Ecce homo*. Madrid: Edimat.
- _____. (2010). *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. [GD]
- _____. (2011). *Genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. [GM]

- Nietzsche, F. (2011). “La teleología a partir de Kant” *Obras completas. Vol. I: Escritos de juventud*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, pp. 303-320. [zT]
- _____. (2011). “Primera consideración intempestiva: David Strauss, el confesor y el escritor” *Obras completas. Vol. I: Escritos de juventud*. Trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, pp. 641-694. [UB I]
- _____. (2012). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial. [Za]
- _____. (2012). *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial. [GT]
- _____. (2013). *La ciencia jovial (“la gaya scienza”)*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso Editorial. [fW]
- _____. (2014). *Humano, demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf. [MA]
- _____. (2015). *Aurora*. Trad. Germán Cano. España: Biblioteca Nueva. [M] WWVI, §59 424; tr. 423).
- Reboul, Olivier (1993), *Nietzsche, crítico de Kant*, México/Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos.
- Ribot, Théodule-Armand. (1879). *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. Mariano Arés. Salamanca: Jacinto Cerezo.
- Safranski, Rüdiger. (2019). *Nietzsche, biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.
- Schopenhauer, Arthur. *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag.
- _____. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Vols. I-II. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Fondo de cultura económica de España. [WWV]
- _____. (2009). *Parerga y Paralipómena*. Vols. I-II. Trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta. [PP]
- Simmel, George. (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. Francisco Ayala. España: Ediciones Espuela de Plata.

CAPÍTULO IV

EL PODER DE LA MELANCOLIA: REVALUACIÓN DE LA MELANCOLÍA EN EL ARTE DE VIVIR SEGÚN FRIEDRICH NIETZSCHE

*Dennis Schutijser*¹

RESUMEN

En el presente artículo, exploraremos la propuesta de Nietzsche de considerar a la filosofía como un arte de vivir. Luego, nos enfocaremos en la presencia de la melancolía en su obra. Procederemos a distinguir entre una concepción reactiva de la melancolía, rechazada en la filosofía como arte de vivir, para luego reinterpretar la melancolía como un aporte a la voluntad de vivir y a la filosofía como arte de vivir según Nietzsche.

1 Dennis Schutijser MA, investigador en doctorado, Universidad de Toulouse, Francia.

La filosofía ético-normativa detrás de la crítica a la moral de Friedrich Nietzsche apela al individuo a darle estilo activamente a su carácter. La materia o sustancia para esta tarea es el propio *bios*, es decir, la vida. Nietzsche opone de manera clara y explícita su ética normativa a una moral utilitaria basada exclusivamente en la búsqueda de la felicidad y la evasión o reducción del dolor. Frente a esto, Nietzsche propone una ética no sólo centrada en el individuo, sino, sobre todo, intentando revalorizar la materia de la que se trata. Una de las consecuencias de este enfoque es la presencia de un objetivo ético que va más allá de la felicidad e incorpora la enfermedad y el sufrimiento dentro de una concepción de la “gran salud”.

La salud mental ocupa un lugar especial en este contexto. Una dificultad radica en que la crítica de Nietzsche al llamado esencialismo no permite estrictamente una problematización de algo parecido a un “ser mental” o un alma. Sin embargo, a lo largo de sus obras se pueden identificar rastros de conocimiento y tratamiento de lo que podrían llamarse “dolores del alma” o problemas de salud mental. De particular interés es la melancolía (*Schwermut*). En primer lugar, porque aparece en varios lugares de la obra de Nietzsche, tanto explícita como implícitamente. En segundo lugar, porque la melancolía desempeña un papel ambiguo en el pensamiento de Nietzsche.

Dentro del marco ético-normativo de Nietzsche, la melancolía puede ser criticada por ser un estado reactivo que debe ser superado. Sin embargo, también es un estado mental distintivo que cumple una función central en el programa ético de Nietzsche. La melancolía activa permite al individuo ser receptivo a la multiplicidad que enfrenta tras la deconstrucción de la concepción esencialista del individuo. Como tal, la melancolía juega un papel esencial en la tarea ética normativa de dar forma a la propia vida.

Palabras clave: Nietzsche; Ética; Arte de vivir; Voluntad de poder; Emociones; Melancolía

ABSTRACT

In this article, we will explore Nietzsche's proposal to view philosophy as an art of living. We will then focus on the presence of melancholy in his work, distinguishing between a reactive conception of melancholy, which is rejected in the philosophy as an art of living, and a reinterpretation of melancholy as an important contribution to the will to live and the philosophy of living according to Nietzsche.

Nietzsche's ethical-normative philosophy, which critiques traditional morality, calls for the individual to actively shape their character, with life (bios) as the material or substance for this task. Nietzsche explicitly contrasts his normative ethics with a utilitarian moral framework focused solely on the pursuit of happiness and the avoidance or reduction of pain. Instead, he proposes an ethics centered not just on the individual, but on revaluing the material itself, meaning life. This perspective leads to an ethical goal that extends beyond happiness, incorporating illness and suffering into a concept of "great health."

Mental health holds a special place within this context. While Nietzsche's critique of essentialism does not strictly allow for a problematization of a "mental being" or soul, his works contain traces of knowledge and treatment related to what could be called "soul pains" or mental health issues. Melancholy (Schwermut) is of particular interest. First, because it appears in several places in Nietzsche's work, both explicitly and implicitly. Second, because it plays an ambiguous role in his thinking.

Within Nietzsche's ethical-normative framework, melancholy could be criticized as a reactive state that should be overcome. However, it also represents a distinctive mental state that plays a central role in his ethical program. Active melancholy enables the individual to be receptive to the multiplicity they face after deconstructing the essentialist conception of the self. In this way, melancholy plays an essential role in the normative ethical task of shaping one's own life.

Keywords: Nietzsche; Ethics; Art of living; Will to power; Emotions; Melancholy

1. La filosofía como arte de vivir

La cuestión de cómo hemos de vivir la propia vida es un tema central en toda la obra de Friedrich Nietzsche. Como resume Deleuze, el esfuerzo de Nietzsche: “En Nietzsche, ‘nosotros los artistas’ = ‘nosotros los buscadores del conocimiento o la verdad’ = ‘nosotros los inventores de nuevas posibilidades de vida’” (1998, p. 145). El propósito último de la filosofía es encontrar nuevas formas de existir. Desde ahí, la preocupación del hombre por su actitud hacia sí mismo, hacia los demás y hacia el mundo podría ofrecer una perspectiva diferente y gratificante sobre otros elementos tan complejos en el pensamiento de Nietzsche como la voluntad de poder o la notoria muerte de Dios. No obstante, también implica sus propias contradicciones y problemas.

Para empezar, Nietzsche no responderá a la pregunta, ¿cómo hemos de vivir?, de la misma manera en que lo hacen filósofos como Kant, Bentham, Aristóteles, y otros. Lo que hará Nietzsche, es pensar siempre desde y hacia una ética normativa, es decir, una postura y un compromiso propios, fruto de una reflexión. Su objetivo será incitar a sus lectores a buscar su propia ética normativa a su vez (MacIntyre, 2001, pp. 378-382). El interés de Nietzsche por una ética normativa como base de su filosofía del arte de vivir ya fue anunciado explícitamente, al menos desde el 1876, cuando abrió su segunda *Meditación intempestiva* “Schopenhauer como educador” con el siguiente pasaje:

Pero aun cuando el futuro no nos permitiera esperar nada, nuestra extraordinaria existencia en este «ahora» concreto - esto es, el hecho inexplicable de que sea precisamente hoy cuando vivimos a pesar de que existió un tiempo infinito para nacer, de que no poseamos nada más que un interesante y largo «hoy», y que en él es donde debemos mostrar la razón y el fin de que hayamos nacido justamente en este momento- nos alentaría enérgicamente a vivir según nuestra propia medida y conforme a nuestra propia ley. Tenemos que responder ante nosotros mismos de nuestra existencia; por eso queremos ser los verdaderos timoneles que la dirigen, y no estamos dispuestos a permitir que se asemeje a un puro azar carente de pensamiento. [...] Nadie

puede construir el puente sobre el que precisamente tú tienes que cruzar el río de la vida; nadie, sino tú sola. Verdad es que existen innumerables senderos y puentes y semidioses que desean conducirte a través del río, pero sólo a condición de que te vendas a ellos entera; más te darías en prenda y te perderías. Existe en el mundo un único camino por el que nadie sino tú puede transitar: ¿Adónde conduce? No preguntes, ¡síguelo! ¿Quién fue el que pronunció la sentencia: «Un hombre no llega nunca tan alto como cuando desconoce adónde puede conducirlo su camino»? (1876-3, §1)

El autor se dirige a sus lectores llamándolos a hacer algo con sus vidas, algo que no es un hecho ya establecido, sino una tarea. Además, ya aparece una presuposición crucial de toda la filosofía de Nietzsche: su crítica al esencialismo, aplicado al sujeto (“nada de esto eres tú”, *ibid.*). El sujeto es, y no es, al mismo tiempo la totalidad de los hechos y los datos que considera como un ser históricamente situado; no puede negar su situación o su actualidad, pero tampoco puede reducirse a ellos. En cambio, debe moldear su vida a partir de ese punto. Esta transgresión de la actualidad histórica y contextual requerirá una crítica, y para ello, una genealogía, de la moralidad existente (lo hará en su *Genealogía de la moral*), lo que a su vez presupone un devenir histórico, y, por lo tanto, contingente como base ontológica (el punto de partida de *La utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*). Es decir, la filosofía como arte de vivir de Nietzsche presupone que la “materia” o el “de qué” de nuestro ser está por elegir, por ordenar, por interpretar.

En cuanto al “para qué” o el fin del arte de vivir, con el pasaje anterior en *Schopenhauer como educador*, Nietzsche realiza su reorientación de la filosofía en el espacio que se había abierto después del notorio anuncio de la “muerte de Dios”. En este acontecimiento metafórico, Nietzsche reconoce no solamente una pérdida y un peligro, sino también una oportunidad. La oportunidad radica en la posibilidad renovada para el hombre de reconocerse como un ser capaz de dar un sentido activo a su propia vida en vez de someterse simplemente (pasivamente) a una concepción previa del mundo (*Weltanschauung*). Esta posibilidad surgió por el hecho de que los marcos

omnicomprensivos que antes proporcionaban significado han perdido su evidencia (Taylor, 1994, p. 38). Al considerar al ser humano como un ser capaz de atribuir valores, la cuestión del significado pasa de ser un asunto de cosmovisión (resultado de un proceso pasivo de percepción y recepción) a ser una cuestión hermenéutica (brindar significado un proceso activo de autoconstitución).

Esta reorientación del sentido de la vida implica una nueva tarea ética, que no está guiada por alguna ley moral universal y/o racional, sino en la que el individuo está llamado a dar activamente forma y sentido a su propia vida. Uno de los pasajes más claros en los que Nietzsche formula esta nueva ética normativa, se encuentra en *Gaya Ciencia* §290:

Una sola cosa es necesaria. «Dar estilo» al propio carácter – ¡un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. [...] Finalmente, cuando la obra está acabada, se revela que ha sido la coacción del mismo gusto lo que dominaba y configuraba en lo grande y en lo pequeño: que el gusto fuera bueno o malo tiene menos importancia de lo que se piensa, – ¡basta con que sea un gusto único! Porque una sola cosa es necesaria: que el hombre *alcance* a estar conforme consigo – sea por medio de esta o aquella poesía, de este o aquel arte: ¡sólo entonces es soportable verlo! (Nietzsche, 1882, §290)

La referencia estética es especialmente significativa. El ‘estilo’ es un concepto expresamente estético, que no se ocupa de categorías morales como lo bueno, lo justo o incluso lo agradable. Tampoco coincide con alguna pretendida objetividad ontológica. Como principio estético, el estilo es cuestión de gustos: *un* gusto. Es decir, el desafío es crear la armonía en la multiplicidad, sin un modelo preestablecido. Esta multiplicidad y la ausencia de modelos son inherente a la condición humana. El ser humano está formado por una multiplicidad irreductible de impulsos y pulsiones. A esta multiplicidad se puede ceder indiferentemente, convirtiéndose en una pluralidad, es

decir, en una amalgama de rasgos y tendencias. O, por el contrario, se puede intentar imponer una unidad en su forma, reuniendo la multiplicidad en una coherencia estilística, de la misma manera que una armonía musical consiste en una variedad de notas reunidas en una sola pieza.

La imaginería estética también reconfirma la crítica Nietzscheana del sujeto como unidad trascendental, ya sea que surja de un alma inmortal, un *cogito cartesiano* o el agente autónomo kantiano moderno. En cada uno de estos casos, la reducción de la multiplicidad mencionada se basaría en la presuposición de alguna esencia humana, un “verdadero yo”, escondido bajo una fachada o superficie de palabras y actos, dándoles la unidad de un “yo”. Al enfatizar el estilo como principio de unidad, se desplaza el acento de un quehacer basado en ese yo esencial a una normativa basada en la relación real, de palabra y de acto, con los impulsos y los motivos que determinan nuestro ser. La armonía del sujeto no coincide con alguna pretendida objetividad ontológica, sino que revela la construcción desde la interacción entre el interior y el exterior.

2. La ética normativa de Nietzsche

La ética normativa que Nietzsche busca formular a lo largo de sus obras se basa en una reinterpretación ontológica del hombre como una multiplicidad de fuerzas e impulsos, carente de un principio unificador trascendental, cualquiera que sea su forma (alma, cogito, autenticidad...), colocado en un contexto histórico particular. El concepto clave aquí es la “voluntad de poder” (cf. Kaufmann, 1956, p. 178). Sin entrar en sus posibles derivaciones metafísicas, socio-políticas u otras, la voluntad de poder puede referir al mecanismo psicológico que reúne en un solo concepto este trasfondo indefinible que proyecta una persona en su existencia. En particular, la voluntad de poder es el afán de uno para realizarse, mejorarse, hasta superarse (Safranski 2016, p. 274). Resumido brevemente, el ideal ético-normativo para Nietzsche consistiría en la expansión de la voluntad de poder. La vida feliz sería aquella marcada por una voluntad de poder plenamente florecida.

Sin embargo, la referencia a la felicidad no debe confundirnos. Una vida lograda no se mide según la felicidad alcanzada, todo lo contrario. La evaluación crítica que Nietzsche sugiere posteriormente debe contrastarse con el utilitarismo inglés. ¿Qué hay de malo, según Nietzsche, en una moralidad basada en el placer? Por un lado, y desde una postura puramente antropológica, Nietzsche y sus homólogos utilitarios están relativamente cerca. El proyecto ético de Nietzsche lleva en sí un componente decididamente físico. La ética debe partir del único punto que une la multiplicidad de una persona: su unidad biológica. El cuerpo es el punto de partida para dar forma al yo. Es revelador que la famosa cita de Píndaro que resume el imperativo de Nietzsche de “convertirse en quién eres” aparezca, entre otros lugares, en *Gaya Ciencia* en el párrafo titulado “¡Viva la física!” (Nietzsche, 1882, §335). No estamos tan lejos de la postura inicial de Bentham de que “la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, *el dolor y el placer*. A ellos sólo les corresponde señalar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos” (Bentham, 1789, *Introducción*).

Pero las similitudes terminan ahí. Dos puntos de oposición se imponen. Primero, el utilitarismo pretende ser una teoría moral objetiva: el juicio moral depende del bien común, no de los intereses individuales. El cálculo utilitario del dolor y el placer no funciona a nivel individualista, sino a nivel de la sociedad en su conjunto. La ética de Nietzsche, en cambio, es ante todo un asunto personal. Tener estilo, tener carácter, es algo del individuo. Esto no quiere decir que se alcance una ética puramente individualista o solipsista; significa que el otro y la sociedad aparecen sólo de manera secundaria como fondo o parte de la materia con la que se va a trabajar. La responsabilidad de las propias acciones como criterio de evaluación recae enteramente en la persona misma.

Una segunda diferencia importante entre la ética de Nietzsche y la moral utilitarista es que, la felicidad, entendida como la suma del placer menos el dolor, es central para el utilitarismo, para Nietzsche es, en el mejor de los casos, un subproducto de una vida éticamente fundada, nunca un fin en la vida (cf. Nietzsche 1882,

§303). La objeción a esta atención unilateral por la felicidad es que el proyecto de la propia vida como obra de arte queda subordinado a los resultados superficiales a corto plazo. La concepción utilitarista de la felicidad y la moralidad basada en ella conduce a un conjunto fragmentado de estrategias orientadas hacia una vida de la mediocridad, de “*comfort* y *fashion*” (Nietzsche, 1886: §228 – se utilizan las palabras en inglés). Frente a esta reducción de la moralidad a una economía utilitaria de optimización de la felicidad, Nietzsche formula su propio criterio de la evaluación ética. Al proponer el estilo como objetivo de su ética normativa, Nietzsche puede incluir una gama mucho más amplia de las experiencias humanas en su concepción de la vida buena.

La intersección de una ontología humana basada en la corporalidad, con la inclusión de una multiplicidad irreductible, por un lado, y una ética normativa destinada a dar sentido a la vida más allá de un enfoque unilateral en el bienestar, por otro, nos lleva a la cuestión de interpretar lo que, por falta de una palabra más adecuada, podemos llamar los “duelos del alma”. Si el ser humano está compuesto por una multiplicidad de fuerzas y si la tarea es imponer un estilo propio a estas fuerzas, ¿qué lugar ocuparán aquellos impulsos negativos? Veremos que un caso bien particular conlleva una dificultad para la interpretación de la posición de Nietzsche: la melancolía.

3. El problema de la melancolía

El sufrimiento desempeña un papel importante en la propuesta de Nietzsche de una filosofía como arte de vivir. Como acabamos de observar, la voluntad de poder aspira a la (auto)superación, no al mayor bienestar. Nietzsche lo expresa en términos tan concisos que se vuelve famoso (y demasiado citado) con “Lo que no me mata, me hace más fuerte” (Nietzsche 1886, *Sentencias y flechas* §8). Reginster, entre otros, lo reconocen al observar que “La revalorización del sufrimiento desde el punto de vista de la ética del poder, [...] muestra que el sufrimiento no es simplemente un complemento o precondition del bien (la “nueva felicidad” de Nietzsche), sino un *constituyente* del mismo” (2006: p. 231). El sufrimiento, entonces, no es un fin en sí

mismo, sino una parte integral del constante esfuerzo de auto superación, de mejoramiento y de imposición del propio estilo.

La pregunta que surge es: ¿de qué tipo de sufrimiento estamos hablando? Y, más particularmente, ¿cómo abordar a los diferentes tipos de sufrimientos? Parece extraño limitar la inclusión del sufrimiento en la constitución de sí mismo a los dolores simplemente físicos. Sin embargo, al intentar dar una explicación nietzscheana de lo que podría llamarse, por falta de una palabra más adecuada, los “dolores del alma”, inmediatamente surgen tensiones. Ninguna de estas tensiones es tan evidente como en el caso de la melancolía.

La melancolía tiene una larga historia tanto dentro de la filosofía como fuera de ella. Platón ya identificaba ciertas demencias ‘maniáticas’ considerándolas “un don que los dioses otorgan” (Fedro 244a-245c). Aristóteles la vincula con la teoría de los humores de Galeno: “¿Por qué todos los hombres que han sobresalido en filosofía, política, poesía o artes parecen ser de temperamento dominado por la bilis negra [melancholikós], y algunos de tal forma que incluso son víctimas de las enfermedades derivadas de la bilis negra, como cuentan las leyendas heroicas den torno a Heracles?” (Aristóteles 2004, 953a10-14). A lo largo de los siglos, la melancolía tendrá su lugar en las ciencias de la salud, aunque no sin excursiones en las artes. Varios artistas románticos, notablemente, redescubrirán la melancolía al resaltar la importancia de las pasiones en el ser humano. Un ejemplo digno de mención es, por supuesto, la obra *Las penas del joven Werther*, escrita por el gran Goethe, a quien Nietzsche admiraba tanto. Finalmente, Freud (1917) brindará una explicación psicoanalítica en su texto *Melancolía y Duelo*, y en la psicología actual, tal como la representa, por ejemplo, la DSM5, el concepto ha sido incorporado entre los trastornos de la depresión.

Por lo tanto, la melancolía tiene la particularidad de ser una enfermedad mental, pero con una clara referencia física en su definición. Aunque la relación con la bilis negra ya no tiene mucha validez científica hoy en día, anticipa una discusión de gran actualidad que busca romper con la reducción mecanicista de la medi-

cina y reintroducir un vínculo entre la corporalidad y los estados mentales de la persona. Considerando el fiscalismo de Nietzsche, la melancolía puede servir como un puente entre la corporalidad y los estados mentales humanos.

Por otro lado, la historia de la melancolía revela una notable cercanía entre la salud, tal como la concebimos, y el dominio de las humanidades. Como vimos, es a través de la melancolía que autores desde Platón y Aristóteles hasta Goethe y Kierkegaard vinculan el estado mental con la productividad artística, filosófica, entre otros. Y de manera llamativa, no es el mayor placer, sino el sufrimiento que, en muchos casos, está asociado con esta productividad. Así, al contrario de la postura utilitarista, quizás el objetivo de uno no siempre es la mayor felicidad.

Nietzsche no es uno de los nombres más comunes entre los autores que abordan la melancolía (cf. Bartra 2017, 2018). A primera vista, las referencias a la melancolía en su obra son relativamente pocas y dispersas. Sin embargo, se pueden señalar dos momentos clave. El primero es, quizás, la referencia más explícita a la melancolía en los escritos de Nietzsche. Se trata de un poema titulado *A la melancolía*, del año 1871 y reproducido en el primer tomo de sus *Fragments póstumos*. Nietzsche inicia su poema en la forma de un alabado: “No te ofendas conmigo, melancolía, / de que afile la pluma para alabarte, / y de que no me siente con la cabeza doblada sobre las rodillas, / como un eremita sobre un tocón” (pg. 232). En este poema, Nietzsche alaba a la melancolía comparándola con un buitres, un animal asociado a la muerte, la fugacidad, lo cual contrasta notablemente con el águila y la serpiente que acompañan a Zaratustra.

De hecho, la segunda referencia clara a la melancolía aparece hacia el final de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, cuya inclusión en el libro sigue siendo incierto. El *Canto de la melancolía* (*Das lied der Schwermuth*) s atribuido al mago, uno de los varios personajes creados por Nietzsche en este texto. Así, nos encontramos con Nietzsche escribiendo Zaratustra, en el cual el mago, un personaje dentro de otro personaje, alaba la melancolía, aquí conocida por su homólogo sajón *Schwermut* (literalmente, una “disposición pesada”)

Esta relativa escasez de las referencias directas no es necesariamente un argumento en contra de su relevancia. De hecho, se podría decir que conceptos tan emblemáticos como el *Übermensch*, la “gran política” y el eterno retorno son igualmente raros en los escritos de Nietzsche, pero aun así se consideran fundamentales en su pensamiento (Niemeyer 2012). Más importante aún, suscribimos a la tesis de Philonenko (1971) quien sostiene que la melancolía del joven Nietzsche, lejos de desaparecer, se vuelve subterránea y se transforma en una fuerza constantemente presente, aunque no mencionada explícitamente. Philonenko incluso sugiere que “Nietzsche es profundamente melancólico” (1971, p. 79). Para llegar a tal conclusión, es necesario primero comprender las dos formas de melancolía en Nietzsche, y luego observar cómo se desplaza de una a otra. El cambio entre el poema del joven Nietzsche y el canto en Zarathustra no implica tanto un cambio temporal, sino una transformación en la naturaleza de la melancolía. La primera representa una amenaza para la vida lograda, mientras que la segunda es una condición necesaria para alcanzarla.

4. Melancolía reactiva

La amenaza que representa la melancolía se manifiesta claramente en el “Canto de la melancolía” de la cuarta parte de *Así habló Zarathustra*. Este poema es presentado como un canto del viejo mago, una figura que aparece cuando Zarathustra abandona temporalmente a los ‘hombres superiores’ que ha reunido a su alrededor. La siguiente cita corresponde al prelude de dicha “canción”:

Pero poco después de que Zarathustra hubiera abandonado su caverna, el viejo mago se levantó, miró con curiosidad alrededor y dijo: ‘¡ha salido! Y ya, hombres superiores – si es que puedo cosquillearos con este nombre de alabanza y adulación como solo él mismo – ya me asalta mi espíritu engañoso y hechicero, mi demonio melancólico. (1885, IV *Das Lied der Schwermuth*)

De esta cita, podemos señalar varios puntos relevantes. En primer lugar, la figura central es el mago, uno de los llamados “hombres superiores” del texto. Este aparece por primera vez al inicio del libro cuarto de *Zarathustra*, tras la figura de la sanguijuela y ante el papa y el hombre más feo (1885: IV-5). Este último representa la muerte de Dios, mientras que los otros tres personajes representan diversas formas en las que el hombre intenta enfrentar la pérdida de los valores universales. El papa se aferra a la religión como fundamento, la sanguijuela simboliza el giro del hombre moderno hacia la ciencia, y el mago recurre a la poesía. En este sentido, el mago parece reavivar el antiguo combate entre la filosofía y el arte, representado ambos caminos como equivalentes en su búsqueda de un mismo objetivo.

El mago sufre de “*la gran náusea*, a quienes se murió el viejo Dios y todavía no tienen un Dios nuevo tumbado en la cuna y en pañales” (Nietzsche, 1885, IV *Das Lied der Schwermuth*). Ya no puede creer en el significado de la vida tal como podría prescribirse a partir de una verdad trascendental eterna (es decir, no devenir). Sin embargo, al mismo tiempo, aún somos incapaces de crear nuevos valores. En este sentido, la melancolía del mago representa un paso en el proceso de la pérdida de los fundamentos y valores eternos, los cuales han determinado el desarrollo histórico del ser humano hasta la modernidad.

El mago habita en la sombra de la caverna, mientras Zarathustra anhela el aire libre. Cuando Zarathustra regresa en el pasaje que sigue inmediatamente a este *Canto de la melancolía*, se confirma esta oposición entre el interior y el exterior. La melancolía que actúa aquí es una que se vuelve hacia adentro, no hacia fuera, anticipando en algo al análisis de la melancolía realizado por Freud (1917) unos años más tarde. Esta oposición entre el interior y el exterior coincide con la oposición que Nietzsche establece en otros lugares entre dos tipos de sufrimiento, notadamente en *La Gaya Ciencia*:

Todo arte, toda filosofía puede considerarse como un medio de curación y de ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha: presuponen siempre el sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de seres

que sufren, en primer lugar, los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisíaco e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, – y en segundo lugar los que sufren por el *empobrecimiento de la vida*, que con el arte y el conocimiento buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura.” (1882, §370)

La melancolía del *Canto de la Melancolía* pertenece al segundo tipo de sufrimiento, el sufrimiento del empobrecimiento de la vida. Esta melancolía es, por lo tanto, condenada por Nietzsche porque obstaculiza la capacidad activa de dar forma a la propia vida. La última frase del capítulo anterior confirma esta oposición, cuando Zarathustra declara: “Yo santifiqué la risa; hombres superiores, *aprended* de mí – ¡a reír!” (Nietzsche, 1885, IV §20). La melancolía del mago se caracteriza por su pasividad: “obliga” al mago que la canta, “le sucede”. Es, en el verdadero sentido de la palabra, un *Schwer-muth*, una voluntad pesada que arrastra al sujeto hacia abajo. Se trata de una fuerza inhibitoria y debilitante.

El contenido del poema reconfirma la preocupación por la pérdida de las verdades absolutas. ¿En varios momentos se repite el lamento “Pretendiente de la verdad? ¡No! ¡Sólo un loco! ¡Sólo un poeta!” y algunas variaciones a la frase (1885, IV *Das Lied der Schwermuth*). En breve, el locutor vive a la sombra de la verdad perdida, su melancolía surge por la incapacidad de superar esta necesidad de una base firme. Así termina el poema “Ser desterrado de *todas* las verdades. / ¡Solo un loco! ¡Solo un poeta!” (1885, IV *Das Lied der Schwermuth*). El Canto de la Melancolía recuerda los esfuerzos románticos que buscaban un acceso a la Verdad, a lo Absoluto, a través del arte. Nietzsche advierte que una tal escapatoria de nuestra situación es en vano, y, sin embargo, señala que seguimos intentando evadirnos de nuestra realidad mediante el arte.

En el poema aparece uno de los animales preferidos de Zarathustra, el águila. “Así, / De águila, de pantera / son los anhelos del poeta” (1885, IV *Das Lied der Schwermuth*). Aquí encontramos una semejanza ya reconocida desde Platón entre el filósofo y el artista. El encanto del mago es muy semejante al del propio Za-

ratustra, y, de hecho, el capítulo termina destacando la atracción que el canto tiene sobre los demás.

Para Platón, la confusión entre el poeta y el filósofo radica en que ambos se sirven de la palabra para guiar a sus auditores. Sin embargo, mientras el filósofo dispone de la verdad para llevarlos en la dirección correcta, el poeta carece de conocimiento y solo arrastra a sus auditores por sus pasiones.

Ahora bien, ¿en qué consiste la oposición que plantea Nietzsche aquí, cuando ya no se refiere a una verdad trascendental, sino precisamente al fin de cualquiera verdad absoluta? El locutor del canto de la melancolía, por un lado, promueve el *Sehnsucht*, el lamento por el fundamento perdido, y el consuelo en la toma de consciencia misma de nuestro duelo. No obstante, tal como es el caso en el estudio de Freud sobre la melancolía, el riesgo es quedar atrapado en ella. Pippin (1999, p. 509) expresa este paralelo al citar a Freud en su análisis de la melancolía en Nietzsche: “Según la analogía con el duelo, hemos de concluir que el melancólico haya sufrido la pérdida de un objeto, no obstante, de sus expresiones resulta de la pérdida de sí mismo”. El melancólico no solo habrá perdido la verdad, sino que también se habrá perdido a sí mismo.

5. Reevaluando la melancolía

A la luz de lo anteriormente expuesto, surge la pregunta: ¿cómo podría esta “enfermedad del alma”, que es la melancolía, desempeñar algún papel en la filosofía del arte de vivir de Friedrich Nietzsche? ¿Qué lugar podría brindarse a una fuerza tan contraria a la voluntad de poder, al devenir, y al crecimiento que promueve el autor del *Zaratustra*? La pregunta es legítima, ya que la crítica de Nietzsche a la melancolía a través de su rechazo de la *Lied der Schwermuth* es fuerte. Además, el propio autor advierta contra la atracción potencial de la melancolía, por su canto poético, por su cercanía en la apariencia con el discurso de su propio *Zaratustra*.

La melancolía podría referirse a la incapacidad de asumir la responsabilidad para una vida en toda su insoportable levedad. No obstante, esta imagen en términos de peso toma un giro más com-

plejo en otros lugares. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma: “Las personas graves y melancólicas se vuelven, precisamente por aquello que a otros vuelve graves, por el odio y el amor, más ligeras y emergen durante un tiempo hasta su superficie.” (Nietzsche, 1886, §90). Aquí somos testigos de la ambigüedad característica de toda la obra del filósofo del martillo. La muerte de Dios era al mismo tiempo una amenaza y una oportunidad; el arte es tanto la referencia imprescindible para la comprensión de sí mismo como una posible distracción que puede hacer perderse a uno mismo. Ahora también la melancolía está al mismo tiempo opuesta a la normativa de reír, y, por una inversión diametral, es la condición necesaria para la ligereza. Parece que la melancolía puede actuar de dos maneras: puede derribar, inhibir y debilitar a una persona. Pero también hay una melancolía que reconecta con la misma levedad que es tan contraria al peso de la *Schwermut*.

Nietzsche tiene apenas 26 años cuando escribe su poema a la melancolía en julio del 1871. Recién regresado de la guerra franco-prusiana, dónde había trabajado como asistente médico, tal vez testigo de los atroces efectos de la batalla todavía no había publicado ningún texto y estaba por retomar su trabajo en la Universidad de Basilea, siendo uno de los más jóvenes docentes en esta institución. Este joven escribe entonces un poema dedicado a este tema tan poco mencionado a lo largo de sus obras publicadas posteriormente.

Nietzsche abre sus líneas dirigiéndose directamente a la melancolía. Dice: “no te ofendas conmigo, melancolía, / De que afile la pluma para alabarte, / Y de que no me siente con la cabeza doblada sobre las rodillas, / Como un eremita sobre un tocón.” (Nietzsche, 1871, p. 323). Lo primero que destaca es que aquí no estamos ante una melancolía asociada con un personaje dentro de otro personaje. Además, el poema no estaba previsto para su publicación, y lo encontramos en sus notas personales. Por lo tanto, mientras que el canto que vimos en Zaratustra tiene un sentido instrumental de segundo grado, el poema a la melancolía de Nietzsche se acerca más al pensamiento y a la vivencia del autor mismo.

Este compromiso está desdoblado en el texto, dónde Nietzsche se dirige, en primera persona, a la melancolía en la segunda persona. El autor declara una relación íntima con la melancolía, un acompañamiento personal tal como lo tendrá más tarde con sus locutores – Schopenhauer, Wagner, Goethe, y muchos más. Recordemos que Nietzsche presenta a estos y otros interlocutores como facetas de su propia filosofía, a menudo tomando libertades con sus nombres más que buscando ser fiel a la realidad de los demás. Por ello, podemos sospechar que aquí Nietzsche se encuentra en diálogo con una parte de sí mismo, tanto desde su interior como de forma exteriorizada

A diferencia de la melancolía del mago de Zaratustra, la melancolía de los *Fragments Postumos* no parece llevar a la impotencia y la inamovilidad, sino al acto. El autor “afila la pluma” para alabar a la melancolía. En lugar de dejarse silenciar o perderse en un lamento de la propia impotencia, el autor se deja inspirar por la melancolía.

¿En qué consiste esta inspiración? Mientras que el canto del mago en Zaratustra llega a la melancolía por el reconocimiento de lo inalcanzable de cualquier verdad metafísica, el poeta aquí se deja inspirar por la verdad ontológica que encuentra. Es lo que representa el buitre, el animal que acompaña al poeta en el lugar del águila de Zaratustra. El buitre, carroñero, es el animal por excelencia asociado con la muerte. Se nutre de los cadáveres, es decir, que la vida proviene de la muerte, lo perecedero es la condición necesaria para la perseverancia. La melancolía es una toma de consciencia de esta condición humana, de su carácter perecedero.

“Soy todo esto – con un escalofrío lo siento” – declara el autor. Si comparamos esta declaración de ser con la negación de todo ser mencionado al inicio en la *intempestiva* dedicada a Schopenhauer, el contraste es interesante. Aunque podríamos extirpar todos los elementos contingentes de nuestro ser, lo que queda en el corazón es la melancolía. Es la frecuencia fundamental que subyace a todo esfuerzo del sujeto por formarse. Detrás de la multiplicidad que habíamos identificado en el centro del yo, encontramos la unidad sorprendente de esta consciencia de la condición humana.

El autor termina su poema con la misma llamada a la acción que hemos mencionado al inicio: “La tinta corre, salpica la aguda pluma – / ¡diosa, diosa, déjame – déjame libre!” (1871, 323). Ahora entendemos mejor la libertad que pide el autor a la luz del contexto de una filosofía preocupada por un arte de vivir. La libertad no es la libertad de la toma de consciencia que la melancolía dio al autor. La libertad no es un regreso a la inocencia. Al contrario, la libertad aquí presentada es la de una persona plenamente consciente del rasgo melancólico de la condición humana, y la necesidad de construir una existencia a la luz de esta condición. Con la llamada a la libertad, la melancolía no desaparece, sino que se vuelve omnipresente.

Una metáfora reveladora para profundizar la ambigüedad de la melancolía es la de los diferentes momentos del día, un tema recurrente en los escritos de Nietzsche. Los mismos títulos de obras como *Aurora* y *Ocaso de los ídolos* lo expresan bien. Traducido al campo actitudinal, el crepúsculo implica una reactividad: es el momento para contemplar el día que ha pasado. La melancolía asociada con el crepúsculo sería entonces una melancolía freudiana que mira hacia atrás, recordando lo perdido –tal como lo revela el título mismo del *Ocaso de los ídolos*. Un rasgo característico de esta “melancolía del crepúsculo” es que se debe, en las palabras de Nietzsche, no “al día o a la vida, sino al cansancio” (Nietzsche, 1881, §317).

En la melancolía del crepúsculo lo que está en juego no es tanto aquello a lo que podría ser una reacción (la pérdida de los valores absolutos), sino más bien la experiencia de la pérdida, es decir, el hecho de que es una fatiga como reacción del sujeto a esa pérdida. La melancolía del crepúsculo es la reactividad de una persona. Desde la perspectiva de la ética normativa de Nietzsche, esta melancolía es rechazada porque pertenece a lo que él llamaría una actitud de decadencia, contraria esfuerzo de dar forma a la propia vida.

Detrás de esta “melancolía del crepúsculo” podemos encontrar una “melancolía del amanecer”. Si bien la melancolía apenas reaparece de forma directa aparte de la *Canción de la melancolía*, una serie de obras anteriores llevan su marca de manera más promi-

nente, aunque siempre implícita, tal como la ya citada tercera parte de las *Consideraciones intempestivas*, *Schopenhauer como educador* y, según corresponde a la oposición antes mencionada entre las horas del día, *Aurora*.

Como lo sugiere el título, *Aurora* se caracteriza por un enfoque hacia el futuro. En cierto modo, es un intento de mirar hacia adelante. Un ejemplo incidental, pero significativo en el contexto actual, de esta mirada hacia el futuro es la reflexión que Nietzsche hace sobre la confrontación entre la Roma clásica y el cristianismo emergente, en la que comenta: “nosotros, que sólo conocemos la ‘melancolía de las ruinas’, a duras penas podremos comprender esa otra *melancolía de las construcciones eternas*, totalmente distinta, de la que había que procurar salvarse como fuera” (1881: §71). Nietzsche condena una forma de la melancolía por su pasividad y reactividad, pero también identifica una forma de “melancolía de eterna construcción”. De la misma manera que Roma se opuso al cristianismo venidero, o la tragedia clásica se opuso a Sócrates, una forma constructiva y activa de la melancolía se opone a su variante pasiva. Y de la misma manera que Nietzsche reconoce una brecha entre Roma y el cristianismo, en el contexto decadente actual no es fácil discernir esta melancolía activa, tanto más porque podríamos confundir su contraparte decadente con su valor nominal, como cuando los hombres superiores se dejan llevar por la melancolía del mago en *Zaratustra*.

En la última cita, Nietzsche mira hacia la antigüedad clásica, algo que hace con frecuencia. Pero es importante tener presente el contexto de estas reflexiones, como parte de la “tarea” de Nietzsche: “preparar a la humanidad para un instante de suprema autoconsciencia, para un *gran mediodía* en el que volver la vista atrás y mirar hacia delante” (Nietzsche, 1889, “Aurora” §2). La revalorización de la melancolía por parte de Nietzsche debe leerse en el contexto de la mirada hacia el futuro a la que aquí llama. Una melancolía del amanecer, una melancolía constructiva como actitud, podría en realidad ser una fuerza contraria a su variación decadente y contribuir a ese mediodía del que *Aurora* funciona como heraldo.

6. Melancolía y voluntad de poder

Ahora podemos volver a la pregunta por el valor o la valorización de la melancolía. En el marco de la ética normativa de Nietzsche, la melancolía debe juzgarse en función de su detracción o contribución a las manifestaciones de la capacidad de imponer una forma a la propia vida, o lo que podría llamarse, utilizando la terminología nietzscheana, la voluntad de poder. Para determinar la “utilidad” de la melancolía, es decir, si debe o no incorporarse al estilo de la propia vida, debe medirse según su aporte a la voluntad de poder.

La tarea principal de la melancolía consiste en reconocer la multiplicidad de los instintos, las fuerzas y las tensiones que constituyen la voluntad de poder. Casi al final de *Aurora*, por ejemplo, Nietzsche observa:

Lo que somos libres de hacer. — Puede uno manejarse con sus pulsiones como hace un jardinero y, cosa que pocos saben, criar las semillas de la ira, la compasión, el cavilar, la vanidad de manera tan fructífera y tan beneficiosa como si se tratara de hermosos frutales cultivados en espaldera; eso se puede hacer con el buen o con el mal gusto [...]. Somos libres de hacer cualquiera de esas cosas: mas ¿cuántos son los que saben que somos libres de hacerlo? La mayoría de la gente ¿no cree ser una especie de *hecho consumado*? Esos prejuicios ¿no han venido a sancionarlo algunos grandes filósofos con la doctrina de la inmutabilidad del carácter? (Nietzsche, 1881, §560)

La superación de esta creencia en la inmutabilidad de nuestro carácter puede experimentarse como una pérdida, la de nuestro ser como esencia trascendental. Ahora entendemos que la experiencia de esta pérdida puede llevar a una melancolía del crepúsculo, a la sensación expresada en el canto del mago en *Zaratustra*. Quizás la melancolía del crepúsculo nos dice más de nosotros mismos que sobre el mundo que nos rodea. Revela una angustia ante la incapacidad de darnos forma ante la ausencia de un punto fijo o de un yo esencialista. Sólo cuando logremos superar nuestro propio afán esencialista, cuando reconozcamos la multiplicidad fundamen-

tal que nos constituye, podremos comenzar a trabajar en nosotros mismos, a constituir “un estilo” en lugar de un ser.

En *Aurora*, Nietzsche también formula que “el enfermo que sufre gravemente tiende su mirada *hacia* las cosas con una frialdad aterradora [...]. Suponiendo que hasta entonces su vida haya participado de alguna fantasía peligrosa: este desencanto supremo que el dolor causa será el remedio, tal vez el único, que le arranque de ella”. (Nietzsche, 1881, §114) La melancolía activa, del amanecer, consiste en una mirada que ha logrado incorporar el sufrimiento propio y utilizarlo como lente sobre uno mismo y el mundo. Este sufrimiento incluye el sufrimiento implicado en la aprensión de nuestra condición humana, múltiple, fracturada, contingente.

Aquí también la melancolía nos dice más sobre nosotros mismos que sobre la sustancia o la materia de nuestro ser (el *bíos*) con la que tenemos que construir nuestra vida. Revela nuestra actitud hacia esa materia. La melancolía activa constituye la base mental de lo que podría llamarse un ascetismo nietzscheano: un arte de vivir en el que el sufrimiento, en toda su multiplicidad, se incorpora como algo dado y constituye el punto de partida para la tarea de dar forma a la propia vida.

A modo de contraste, podemos comparar esta actitud de la melancolía activa del amanecer en Nietzsche con el gozo de Spinoza. En su *Ética*, Spinoza define el gozo como “el paso de un hombre de una menor perfección a otra mayor. La tristeza es el paso del hombre de una mayor perfección a otra menor.” (Spinoza 2007, p. 135). Se pueden señalar muchas similitudes entre Spinoza y Nietzsche, entre el *conatus* del primero y la “voluntad de poder” del segundo. En ambos la afección subyace a la comprensión. En ambos, encontramos un concepto metafísico que captura la tendencia de supervivencia y expansión, en lugar de la ontología. En los dos, el arte de vivir consistiría en manejar y extender el impacto que uno tiene sobre sus propias afecciones y sobre el mundo. La gran diferencia, sin embargo, radica en la ambigüedad profunda que la melancolía otorga a Nietzsche. No estamos ante una simple alegría por una vida lograda, sino que siempre va acompañada de un pro-

fundo malestar, nacido del conocimiento de nuestra propia ignorancia y de la capacidad de la impotencia.

7. Lidiar con la melancolía

Se podría decir que la melancolía es la “enfermedad crónica del alma” más apremiante. Y, en las palabras de Nietzsche, tales enfermedades crónicas del alma “rara vez por haber contravenido en una sola ocasión la razón del cuerpo y del alma, sino generalmente por un número incontable de pequeños descuidos inadvertidos. [...] Todas estas curas son *lentas* y minuciosas; también quien desee curar su alma ha de meditar acerca de la transformación de los hábitos más nimios.” (Nietzsche, 1881, §462) La causa de los dolores del alma, como la melancolía, no es accidental sino constitutiva de la propia personalidad. Su remedio, en tanto se requiere uno, no reside en alguna filosofía de la felicidad obligatoria rechazada por Nietzsche, sino en una reevaluación del valor mismo de la melancolía, a la luz del proyecto ético normativo de dar sentido a la propia vida.

De acuerdo con su naturaleza dual, que hemos descrito en este texto, existen dos maneras de abordar la melancolía: como melancolía reactiva, propia del último hombre, tal como lo representa el mago del *Zarathustra*, una etapa en la que el hombre hace frente a la pérdida de su ser (trascendental y auténtico). Si bien, esta melancolía, puede ser parte de la respuesta a esta pérdida, Nietzsche exige su superación. Aunque se trata de lo que hemos llamado un dolor del alma, los remedios que propone Nietzsche incluyen un componente explícitamente físico y fisiológico. Por ejemplo, en *Aurora*, Nietzsche propone lo siguiente: “Ante cualquier tipo de aflicción o de desgracia lo primero que se debe intentar es: cambiar la dieta y realizar un trabajo físico duro” (Nietzsche 1881, §269). Este énfasis en el aspecto físico del tratamiento no es sorprendente y es un tema recurrente a lo largo de la obra de Nietzsche. En una filosofía donde el recurso a uno mismo ya no puede depender de un *cogito*, un alma o cualquier otro tipo de yo “verdadero”, el cuerpo es el único punto de partida unificador. El cuerpo nietzscheano es un cuerpo *por excelencia*, un cuerpo que ha

de comer y beber, trabajar y descansar, gozar y sufrir. Para superar la melancolía del crepúsculo, es necesario superar la pasividad de un cuerpo reducido a objeto.

La melancolía activa es un asunto diferente. En primer lugar, porque este estado activo no necesita ser superado como ocurre con la melancolía pasiva del crepúsculo. Al contrario, la melancolía activa del amanecer constituye el punto de partida de la actitud ante la vida que Nietzsche proclama. Esto explica el aparentemente notable consejo que Nietzsche da un poco más adelante en *Aurora*: “Qué hacer para animarse cuando uno está cansado y harto de sí mismo? [...] Lo mejor, mi querido melancólico, es y será: ¡dormir mucho!, en sentido propio y en sentido figurado. ¡Así volverá a llegar la mañana!” (Nietzsche, 1881, §376). Esta apelación a dormir mucho, aparentemente contradiciendo la necesidad de “dieta y ejercicio físico”, se explica en relación con la diferencia entre la melancolía activa y la reactiva. Mientras que la forma reactiva debe ser superada, la melancolía activa es una actitud que debe cultivarse. La misma cita ilustra que esta melancolía activa surge mucho más de uno mismo que del mundo, y es una melancolía con la que Nietzsche se siente cercano. Refleja su actitud y contribuye a una experiencia más rica y plena de ese momento del amanecer del espíritu que despierta. El sueño no está en contradicción con el trabajo duro, porque no sirve para combatir la melancolía reactiva; más bien, es necesario como un proceso incluido dentro de la parte activa de la melancolía.

Por lo tanto, la melancolía activa, a diferencia de su contraparte pasiva o reactiva, no debe ser superada, sino vivida e incorporada en un marco más amplio de una actitud preparada para dar forma a la propia vida. Se debe abrazar la melancolía activa; es la esencia de la actitud que surge del (re)descubrimiento del hombre como ser capaz de dar sentido a una existencia donde el sentido ya no es un hecho. La responsabilidad por este proceso de dar significado va acompañada de una melancolía activa: una comprensión de la inevitabilidad del sufrimiento y la violencia como parte de nues-

tra existencia, y como un instrumento indispensable para construir nuestra vida de acuerdo con el requisito de “un estilo”.

Para permanecer en este estado, hay que aceptar el sufrimiento inherente a la melancolía. En el prefacio de la *Gaya Ciencia*, la alegría prometida de esa ciencia está fundada por y en el filósofo de la siguiente manera:

En efecto, suponiendo que uno es una persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona: pero hay allí sin embargo una diferencia considerable. En uno son sus carencias las que filosofan, en el otro sus riquezas y fuerzas. [...] nosotros, filósofos, si caemos enfermos nos entregamos temporalmente a la enfermedad en cuerpo y alma – de cierto modo cerramos los ojos ante nosotros mismos (Nietzsche, 1882, Prefacio §2).

El filósofo melancólico debe filosofar desde su “enfermedad del alma”, es decir, desde su melancolía. Por lo tanto, nos encontramos en un estado inherentemente tenso, en contraposición al de la melancolía reactiva. El filósofo es consciente de su afecto, entendiendo este como una riqueza, una intuición para el autoconocimiento y el estilo.

Otro método importante para afrontar la melancolía activa es practicar la moderación; una moderación destinada a restaurar y mantener un equilibrio más amplio entre el placer y el sufrimiento. Al practicar la moderación, la melancolía activa, basada en la percepción de la inevitabilidad del sufrimiento, nos distancia explícitamente del enfoque unilateral de la felicidad como placer proclamado por el utilitarismo que vimos al inicio. Nietzsche afirma: “¡Que no nos sintamos demasiado bien!” - tal era el ansia secreta que oprimía el corazón de los griegos en los buenos tiempos. *Por eso* predicaban la mesura. ¡Y nosotros...!” (Nietzsche 1881, §156). El ideal griego que Nietzsche presenta aquí es uno en el que el anhelo de placer y bienestar está restringido por una regla ética de la moderación.

Un poco más adelante, encontramos una propuesta similar para la *praxis* de una filosofía como forma de vida que es, al mismo tiempo, fuertemente crítica con la sociedad: “¿Conocéis la venganza de

los tímidos [...], la de los enfermos de todas las especies, la de los enfermizos y los abatidos, que ya no tienen valor para recuperar la salud? [...] Así pues: ¡soledad! También por eso: ¡soledad!” (Nietzsche 1881, §323) En esta referencia a los achacosos y abatidos [*der Kränkelnden und Gedrückten*] resuena una cercanía etimológica a la melancolía: al principio, ella es pesada, arrastra a uno hacia abajo. Nos obliga a abandonar nuestras ilusiones esencialistas de un alma trascendental, de un individuo eterno e inmutable. Los *Gedrückten* que Nietzsche critica son los que padecen una melancolía reactiva; son los últimos hombres del mago. Para la melancolía activa, la soledad es una consecuencia necesaria del proceso de superación de la melancolía reactiva hacia su opuesto activo. La soledad no es sólo el precio a pagar en un entorno en el que la melancolía puede abatir; también es un elemento esencial en la vida del melancólico activo. En soledad, uno puede dedicarse plenamente a formar la propia vida. La soledad es, a la vez, el punto final de la crítica de la pasividad reactiva y el punto de partida de una filosofía como forma de vida destinada a dar sentido.

Este interés por la soledad se inicia ya en *Humano, demasiado humano*, no solo en el texto, sino también en el contexto mismo del libro, dónde vemos a un Nietzsche rompiendo con la sociedad que le rodeaba. En cierto sentido, Nietzsche se mueve más allá de la consolación que seguía siendo posible a una vida inocente, precedente a la melancolía existencial que hemos descrito en este texto. Posteriormente, encontramos una nueva posibilidad de consolación entre solitarios en torno a *Zarathustra*. Se vislumbra la posibilidad de compartir una experiencia interior marcada por la melancolía. Solo haber pasado por la melancolía activa, por haber *desconstruido* la vida del ser e iniciado la constitución de un “estilo propio” incorporando la melancolía activa como su componente, hace posible encontrar alguna consolación con el otro. De esta manera, la melancolía también puede ser, a través de la soledad, el fundamento para una comunidad. Nueva paradoja en la obra de Nietzsche.

8. Conclusión

La melancolía ocupa un lugar central y profundamente ambiguo en la filosofía del arte de la vida de Friedrich Nietzsche. La ambigüedad se deriva del hecho de que la melancolía puede tomar dos formas: una actitud reactiva y una activa. La melancolía reactiva, asociada con el crepúsculo y con una experiencia de pérdida, es, en esencia, una reacción basada en el resentimiento ante la pérdida de las certezas que el sujeto moderno necesita para sustentar su existencia. Esto incluye, específicamente la certeza de su propio ser sustancial y de su subjetividad como yo, cualquiera que sea el nombre que se le dé a ese “verdadero yo”. La melancolía reactiva del crepúsculo es, por lo tanto, el resultado del desenmascaramiento del sujeto como una esencia trascendental.

En cambio, la melancolía del amanecer es una actitud activa. Representa el punto de partida de la filosofía como un modo de vida que busca Nietzsche desarrollar a lo largo de su obra. Sólo a partir de un *reconocimiento* plenamente vivido de la condición humana, de su inclusión del sufrimiento y de la imposibilidad para encontrar refugio en alguna nueva metafísica, se puede formular una nueva ética normativa. Esta ética sitúa sus objetivos más allá de la concepción utilitaria moderna de la felicidad, que excluye unilateralmente el dolor y el sufrimiento. Es solo entonces cuando se puede asumir el desafío de dar estilo a la propia vida y formular los nuevos valores necesarios para este objetivo.

En esta inclusión del sufrimiento, el llamado dolor del alma ocupa un lugar especial, sobre todo porque Nietzsche criticó duramente el concepto mismo del alma que está en su base. El desajuste entre la condición humana que surge de su multiplicidad, por un lado, y el requisito normativo de imponer un estilo a esa multiplicidad, por el otro, conduce inevitablemente a fricciones y dificultades. Sin embargo, la melancolía que surge de esta inadaptación es, a la vez, el motor que impulsa la filosofía como modo de vivir. De esta manera, la melancolía activa se convierte en un componente constitutivo de la ética normativa de Nietzsche; es su punto de partida continuamente renovado.

Aunque la superación del nihilismo es uno de los ejes centrales de la filosofía de Nietzsche, sería demasiado exigir una victoria definitiva, o incluso esperar algo así. Al igual que el famoso *Übermensch* o la igualmente renombrada moralidad del amo, la superación definitiva del nihilismo no es en realidad un objetivo final que pueda alcanzarse. Más bien, el objetivo es, en el mejor de los casos, una estancia tensa en los límites del nihilismo. El nihilismo, después de todo, implica el reconocimiento de que no existen verdades o valores fundamentales fuera de la imposición del hombre. Superar el nihilismo alcanzando nuevas verdades o valores sería una falsa victoria, incluso si esas nuevas verdades o valores consistieran en la inutilidad de todos los valores antes considerados trascendentales. Más que una victoria, esto se acercaría más a una derrota aplastante, pues implicaría perder precisamente lo que el nihilismo tiene para ofrecernos: la posibilidad de otorgar (imponer) significado. El nihilismo constituye, entonces, el trasfondo constante de una actitud activa ante la vida.

Por lo tanto, a pesar de (o quizás debido a) su ambigüedad, la melancolía no es menos central en el proyecto ético de Nietzsche. Mientras que la melancolía reactiva puede asociarse con la desorientación del nihilismo pasivo, la melancolía del amanecer es, por el contrario, un principio activo basado en la comprensión de la dependencia radical de todos los valores del ser humano. Es tarea del melancólico tomar una posición en ese lugar desesperado y fundar activamente un marco de significado en él.

Ese marco activo de significado debe cumplir con el requisito estético de un estilo, es decir, debe lograr imponer la unidad a una multiplicidad irreductible. Describir esta unidad en términos de estilo es ilustrar que el objetivo no es tanto crear unidad, sino imponer la forma o apariencia de la misma. Unidad sin negar la multiplicidad; armonía, en lugar de uniformidad. Es en este sentido que la filosofía de Nietzsche como modo de vivir es, antes que una moral, una estética

Esa multiplicidad deja explícitamente un espacio para todas las fuerzas que constituyen nuestra voluntad de poder — y el sufrimiento

miento es un elemento innegable de ella. Sólo reconociendo el sufrimiento y la violencia que experimentamos tanto en la vida como sometidos a la *condición humana* y en cualquier intento de imponer un estilo, podemos cumplir con la ética normativa de Nietzsche. Negar el sufrimiento, negar la violencia, sería negar su potencial productivo.

El precio que pagamos por este reconocimiento es la melancolía. Vivir frente a nuestras deficiencias y dificultades, siendo conscientes de nuestro deber, tanto como de la imposibilidad, de crear significado a partir de nosotros mismos, es una tarea inmensamente pesada, si no imposible. No debemos tratar de negar la desesperación que acompaña a esta idea; al contrario, debemos incorporarla a nuestras vidas como obras de arte, formando parte del sufrimiento y la violencia que ya son inherentes a nuestra existencia. La filosofía como arte de vivir que surge de esta tarea imposible es inherentemente melancólica. Pero es una melancolía activa, no pasiva. Esta melancolía activa no sólo se expresa en el “con ojo calmado y paso firme” profesada por Nietzsche (1882: §302), sino también en la alegría de la alegre ciencia, en la audacia de *Zarathustra*, en el coraje que requiere dar forma a lo que uno es.

Bibliografía

- Aristóteles. (2004). *Relativos a la prudencia, la inteligencia y la sabiduría*. En *Problemas*, Gredos.
- Bartra, R. (2018). *El duelo de los ángeles*. FCE.
- _____. (2017). *La melancolía moderna*. FCE.
- Bataille, G. (1973). *Sur Nietzsche*. En *Œuvres complètes VI*. Gallimard.
- Bentham, J. (1789). *Introduction to the principles of morals and legislation*. Mews Gate.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Freud, S. (1917). *Duelo y melancolía*. En *Obras psicológicas completas: Tomo XIV (1914-1916)* (J. L. Etcheverry, Trad.), Hogarth Press.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Albin Michel.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel.

- Jaspers, K. (1963). *Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofía*. Editorial Sudamericana.
- Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hartknoch.
- Kaufmann, W. (1956). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. World Publishing Co.
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso* (Páez, Trad.). Altamira.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Diagonal.
- May, S. (1999). *Nietzsche's ethics and his war on morality*. Clarendon Press.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche, life as literature*. Harvard University Press.
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1967-). *Kritische Gesamtausgabe* (G. Colli & M. Montinari, Eds.). de Gruyter.
- _____. (2013-2016). *Obras completas* (4 vols.). Tecnos.
- Philonenko, A. (1971). *Mélancolie et consolation chez Nietzsche*. *Revue de métaphysique et de morale*, 76(1), 77-98.
- Pippin, R. B. (1999). *Nietzsche and the melancholy of modernity*. *Social Research*, 66(2), 495-520.
- Platón. (1988). *Fedro*. En *Diálogos III* (pp. 289-413). Gredos.
- Reginster, B. (2006). *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard University Press.
- Safranski, R. (2016). *Nietzsche*. Atlas.
- Schopenhauer, A. (1997). *El mundo como voluntad y representación* (2 tomos, P. López de Santa María, Trad.). Trotta.
- Spinoza. (2007). *Ética. Tratado teológico-político*. Porrúa.
- Tanner, M. (1996). *Nietzsche*. Oxford University Press.
- Taylor, C. (1994). *Ética de la autenticidad*. Paidós.

CAPÍTULO V

ASCESIS Y VIDA¹

Diego Tichione Saez

RESUMEN

No resulta casual que, entre una gran cantidad de estudios dedicados a la filosofía nietzscheana, las figuras del artista y el sacerdote sean expresiones privilegiadas para estudiar aquellas expresiones de la vida que Nietzsche tiene a la vista tanto a la hora de hacer una crítica a la moral occidental como al pensar en la posibilidad de una transvaloración que revierta el nihilismo. No obstante, estas figuras suelen ser estudiadas aisladamente, olvidando con ello las semejanzas que la filosofía nietzscheana deja ver entre una figura y otra. En virtud de lo anterior, nos proponemos aquí realizar una comparación entre ambas figuras, analizándolas en cuanto expresiones fisiológicas de la vida en cuanto Voluntad de Poder en las que se

1 Para la citación de las obras de Nietzsche, se utilizará la nomenclatura consignada en la edición de las *Obras Completas* dirigida por Diego Sánchez Meca y editada por Tecnos

cristaliza una forma de ascesis específica en cada caso. Con ello, no pretendemos otra cosa que entender los rendimientos de visualizar ambas figuras en conjunción, para así abrir nuevos caminos de exploración en la filosofía de Nietzsche.

Conceptos clave: Vida, Ascesis, Voluntad de Poder, Sacerdote asceta, Artista.

ABSTRACT

It is not a coincidence that, among many studies dedicated to Nietzschean philosophy, the figures of the artist and the priest are privileged expressions to study those expressions of life that Nietzsche has in view both when making a critique of Western morality as well as when thinking about the possibility of a transvaluation that reverses nihilism. However, these figures are usually studied in isolation, thereby forgetting the similarities that Nietzschean philosophy reveals between one figure and another. By virtue of the above, we propose here to make a comparison between both figures, analyzing them as physiological expressions of life as a Will to Power in which a specific form of asceticism is crystallized in each case. With this, we do not intend anything other than to understand the benefits of visualizing both figures in conjunction, to open new paths of exploration in Nietzsche's philosophy.

Key Words: Life, Askesis, Will to Power, Ascetic Priest, Artist.

1. Problematización

Desde una perspectiva extramoral², las diversas aspiraciones de nuestras vidas, junto con la existencia de ellas, y el sentido que ins-

2 Con atención al ensayo temprano de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (WL), ésta perspectiva de interpretación puede entenderse como un intento de descripción de la utilidad que tienen los elementos con los que el ser humano se relaciona consigo mismo para la vida humana.

criben en la vida humana, parecen compartir un aspecto en común, a saber: la necesidad de darle un sentido al sufrimiento inherente a la existencia misma, en cuanto esta solo puede tener lugar encargándose de elaborarse y superarse a sí misma, sin una meta que le permita justificar su existencia de manera definitiva (GM III §27). Como comenta Sánchez (2016), estas aspiraciones, o ideales perseguidos, pueden ser considerados como sistemas morales, susceptibles de una evaluación centrada en el acrecentamiento o disminución de fuerza elaborada en sus interpretaciones del mundo, pues, en último término, ellas no son sino sistemas morales (pp. 35-36).

En este marco, los exponentes máximos de cada forma de valoración —acrecentamiento/disminución— se encontrarían, de acuerdo con la literatura especializada, en las figuras del artista y del sacerdote asceta, respectivamente, dándose en el primero un acrecentamiento en el que la realidad queda a completa disposición del artista como creador de ella (Espinosa, 2021; Evangelista, 2020), mientras el segundo expondría un deseo de nihilismo, concebible solo bajo medios consistentes en una tortura de sí mismo (González, 2020; Estepa, 2022). Pero el artista y el sacerdote están relacionados por un aspecto en común, señalado en el hecho de que ambos se relacionan, cada uno a su modo, con ideales ascéticos, asunto crucial para comprender lo indicado en ambas, aunque, no obstante, soterrado en el olvido de las interpretaciones.

Ciertamente, los ideales ascéticos suelen ser atribuidos a nuestra segunda figura, el sacerdote asceta. Esta figura, paradójicamente necesaria para la vida (GM III 11-13), configura su vida con vistas a una existencia ‘después de la muerte’, caracterizada fundamentalmente por la negación de la finitud de esta. Será por tanto aquella ‘otra vida’, resultante de dicha negación, la que operará como meta y fundamento de los ideales que se aplicarán sobre la vida propia del sacerdote (GM III 11). En tanto, para el artista los ideales ascéticos no serán “nada, o demasiadas cosas diferentes” (GM III 1, 5), y, por lo mismo, aquél podrá colocarse o no al servicio de estos (GM III 25). Con todo, el artista y el sacerdote no pueden intercambiar roles u ocupaciones, pues estos no constitu-

yen identidades prácticas³ adoptables y constitutivas de la identidad personal de cada uno; antes bien, en cuanto figuras no serán sino la expresión fisiológica de dos tipos radicalmente opuestos de Voluntad de Poder, distinguibles según el tipo de relación que guardan con la vida, pero caracterizados por un exceso de sí mismos en cuanto manifestaciones de la vida misma entendida como Voluntad de Poder.

¿Qué significa, empero, que la vida deba ser entendida como Voluntad de Poder, y que en dicho respecto pueda esta ir más allá de sí misma y, simultáneamente, en contra de sí misma? Más aún, ¿cómo debe comprenderse esto, si, por un lado, tanto afirmación como negación de la vida son dos modos de relación que fuerzan la trascendencia de la vida misma, y, por otro, estas formas de relación se expresan mediante figuras? Y, por último, ¿qué clase de oposición puede ser aquella entre creatividad y negación, si las figuras que las llevan a cabo comparten ciertos caracteres fisiológicos en común? Resulta claro que sin preparar un terreno que permita la comprensión de estos conceptos, ninguna de las preguntas podrá obtener una adecuada respuesta. Pero a su vez ya puede intuirse que aquí parece haber un problema, que se enmarca en las relaciones, no necesariamente oposicionales, entre el artista y el sacerdote asceta, en cuanto ambos son comprendidos con referencia a la posibilidad de que la vida humana pueda verse justificada.

Para llegar a una recta reconstrucción del problema escindido entre ambas figuras en la filosofía de Nietzsche, será prudente comprender, en primer lugar, en qué términos la vida es comprendida como Voluntad de Poder, y qué significa este concepto capital para la empresa nietzscheana, pues solo sabiendo cómo

3 Como sostendrá Kosgaard en *Sources of Normativity* (1996), toda identidad práctica es descrita con referencia a un sistema moral a través del cual tenemos una conciencia de nosotros mismos en cuanto agentes de nuestras acciones (pp. 100-102). El sacerdote y el artista no pertenecerían a este terreno, pues la descripción de estos no se ve saturada ni fundada en la descripción moral que pueden realizar acerca de sí mismos. Por el contrario, dicha descripción constituiría, en último término, una conciencia moral fundada en el tipo de fisiología de cada figura.

la vida es Voluntad de poder, podremos saber cómo esta se expresa en figuras cuya realidad es esencialmente fisiológica. Por lo pronto, permítasenos señalar lo siguiente: si para Nietzsche el arte será aquello que podrá confrontar y superar la existencia de los ideales ascéticos (GM III §27), aun así, el sacerdote tendrá su propio arte, y, al igual que el artista, este pertenecerá a “las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida*” (GM III §13). Así las cosas, el problema por preparar tendrá su campo de resolución en la visualización de los aspectos convergentes y diferenciadores de estas figuras.

2. Vida, Voluntad de Poder y fisiología

Como sostiene Leiter (2013), la filosofía de Nietzsche aboga por un naturalismo *sui generis*, en cuanto pretende explicar el modo en que los humanos actúan, piensan y sienten a través de una interpretación constituida por esquemas conceptuales referidos a la corporalidad del humano mismo. Pero la corporalidad no debe ser entendida como cuerpo en cuanto unidad inerte de conjunto de órganos, sino, antes bien, como el lugar de despliegue de la vida misma. Es así como los conceptos de pulsión, instinto, fuerza, dolor, digestión, entre otros, entran en escena para explicar el movimiento humano en general (Leiter, 2013, pp. 577-578), colocando al cuerpo, de acuerdo con José Jara (1998), como la base desde y hacia la cual tiene lugar la vida.

No obstante, este naturalismo, entendido como una perspectiva de explicación de la vida, no consiste en una mera batería de conceptos. Más bien, para la filosofía nietzscheana, esta postura implica suprimir el recurso a la agencia humana como vía explicativa. En lugar de comprender el movimiento humano en función de los principios que nos determinan como agentes capaces de proponernos fines, Nietzsche sostiene que dicha agencia está en realidad fundada en pulsiones e instintos inherentes a la vida misma⁴. Como sostendrá en lo que habría sido el primer capítulo del primer libro de su obra capital, *Voluntad de Poder*:

Desde muy antiguo hemos puesto el valor de una acción, de un carácter, de una existencia en la intención, en el fin por el que ha sido hecha, ejecutada, vivida: esta antiquísima idiosincrasia del gusto toma finalmente un giro peligroso, — suponiendo, en efecto, que la falta de intención y de fin del acontecer llega cada vez más al primer plano de la conciencia (...) Ante esto, el «fin» requiere una crítica más rigurosa: hay que comprender que una acción no es nunca causada por un fin; que el fin y el medio son interpretaciones en las que se subrayan y escogen ciertos puntos de un acontecer a costa de otros, a costa de la mayoría. (FP 7[1]).

Desde este punto, ya se percibe la necesidad de abandonar una explicación tradicional del movimiento humano, centrada en la racionalidad con la que se realiza, para dar pasar a una interpretación de la vida como *Voluntad de Poder*.

Este concepto, que forma parte de la fallida obra capital de Nietzsche, no hace referencia a un deseo de poderío o dominación sobre el comportamiento de otros, ni menos aún a una carencia de fuerzas en virtud de lo cual se busca un aumento de las capacidades propias. Más bien, *Voluntad de Poder* es el nombre que recibe el *principium* de todo elemento existente y constitutivo de la vida, en el que la vida es vista como una pluralidad de fuerzas orgánicas que existen en una relación de dominación mutua (FP 1[30], [59], [64], 2[108]). Sin embargo, con este concepto no se accede a un conocimiento objetivo de la vida, sino que se instaura una interpretación por principio falsa (Vermal y Llinares, 2008, pp. 18-19). Así, la *Voluntad de Poder* aparece como una interpretación sobre las reuniones y luchas de fuerzas, de modo que lo que aparece como “algo” (por ejemplo, un animal humano), debe ser visto como una reunión de fuerzas que se jerarquizan entre sí. Estas fuerzas, ciertamente, no tienen como finalidad la conservación de la vida, sino que buscan trascenderla, elevándose por encima de su estado actual (Heidegger, 2013, pp. 47-48; p. 67),

4 Más aún, en los párrafos 13 y 14 del primer tratado de la *Genealogía de la moral*, se esboza una crítica a la distinción entre agente de la acción y la acción misma, de la cual se desenvuelve la afirmación según la cual, así como el trueno y el rayo son una y la misma acción, todo será acción (GM I 13-14).

es decir, proyectando su existencia sobre sí misma con vistas a su ‘sobrepotenciación’ (pp. 51-523).

Ciertamente, dicha ‘sobrepotenciación’ puede ser entendida prestando atención al carácter fisiológico que Nietzsche le atribuye a su interpretación de la *Voluntad de Poder* (FP 2[76]), en el que la atención se encuentra centrada en el cuerpo entendido como instancia activa de un conflicto de fuerzas instintivas, en la que se funda el movimiento de dominación sobre el resto de las fuerzas existentes (ZA I 4). En esta línea, la ‘sobrepotenciación’ se presenta como aquello en lo que consiste la *Voluntad de Poder*: la determinación de todo lo existente a exigirse, en su inmediato e inevitable hallarse referido a un mundo, a extraer de sí todo aquello que le sea útil para reconfigurarse y complejizar la manera en que se encuentra determinada su referencialidad al mundo mismo. Con ello, como destaca Elizalde (2023), es posible constatar que la *Voluntad de Poder* exhibe una temporalidad escatológica, puesto que su “ser más” siempre guarda relación con aquello en lo que se consume esa ‘sobrepotenciación’, en la medida que aquello es lo que se presenta a sí misma como “ser más” que lo que ya es.

Pero ¿qué significa que esto deba ser explicado en términos fisiológicos? Aunque podría pensarse que con ello Nietzsche intenta comprender el movimiento humano a través de los flujos que habilitan el desplazamiento e interacción kinésica de un cuerpo vivo con su entorno, lo que realmente tiene en mente el filósofo alemán es el tipo de corporalidad del ser humano en relación con su marco de posibilidades de modificación dentro de un entorno compuesto por una pluralidad de relaciones entre fuerzas, es decir, un entorno en constante ejecución y cambio.

Nuevamente aludiendo a la aclaración de Heidegger al respecto, si con *Voluntad de Poder* debemos pensar en el querer, lo relevante de este no es principalmente aquello que se quiere, sino el hecho de que todo querer tiene una referencia sobre la que de antemano se ha apropiado (Heidegger, 2013, pp. 48-49, 65-67). Con ello, la interrogación nietzscheana apunta al problema del tipo de realidad que tiene lugar ahí donde un cuerpo se encuentra con-

figurado de una manera en la que bien puede ir más allá de sí, o bien se encuentra en una condición enfermiza que no le permite consumir la autosuperación a la que por principio se encuentra orientado. Pero, como bien sigue la pista Aurenque (2020), para Nietzsche el humano es el animal enfermo por excelencia, vale decir, no puede ir más allá de su propia y más íntima finitud corporal.

¿Qué quiere decir, sin embargo, esto último, y en qué medida es relevante para comprender la oposición entre el artista y el sacerdote en relación con el problema de si la vida pueda ser dotada de un sentido que la justifique? En su ensayo temprano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche, mediante una comparación del cuerpo de animales de otras especies y el de los humanos, en relación con sus capacidades para enfrentar las adversidades propias del planeta Tierra, establece una sentencia de tintes antropológicos. Según ésta, el humano es el animal más débil entre todas las especies, ya sea porque carece de un pelaje que le permita cubrirse del frío, porque no posee ni dentadura ni garras que faciliten la ingesta de alimentos, o, en última instancia, porque es débil en un sentido fisiológico (WL I). No obstante, en lo que respecta al carácter enfermizo de la naturaleza humana, Nietzsche parece estar pensando directamente en la finitud humana y su ineludible referencia a la muerte.

Que el ser humano sea el animal enfermizo por excelencia no es un asunto que agote su explicación en la debilidad fisiológica con la que, de antemano, debe lidiar para lograr sobrevivir. Con anterioridad, la condición enfermiza del animal humano se encuentra directamente vinculada con su conocimiento sobre su muerte, y la relación que este conocimiento guarda con su vida (GM III 14). En efecto, desde la *Segunda Consideración Intempestiva*, se sostiene que el humano, por su naturaleza, se encuentra forzosamente determinado a proyectar la manera en la que conduce su vida atendiendo a la forma en la que ha determinado su pasado (HL I). Aunque podría pensarse que el punto de Nietzsche en esta consideración radica simplemente en mostrar que el ser humano, a diferencia del resto de los animales terrestres, no está restringido

al presente ni a una conciencia inmediata de su situación, lo relevante de esta reflexión es que el ser humano siempre se encuentra anímicamente modelado por su carácter histórico. Al respecto Nietzsche sostiene:

El ser humano, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado: que lo aplasta o lo doblega ladeándolo, le dificulta el paso como un fardo invisible y oscuro (...). Por eso se emociona, como si evocase un paraíso perdido, al ver el rebaño paciendo o, en confiada intimidad, al niño que no tiene aún nada pasado que negar y juega por entre las cercas del pasado y del futuro en venturosa ceguera. Y, sin embargo, su juego se le ha de interrumpir: demasiado pronto será sacado del olvido. Entonces aprende a comprender la palabra «érase (una vez)», ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia —un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección. *Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento, que la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma* (HL I; cursivas propias).

Quien ponga su atención en lo señalado en cursivas, no tardará en notar que el sello que el conocimiento sobre la muerte imprime en el entendimiento de la naturaleza y existencia propias no pertenece al ámbito de una deliberación sobre cómo llevamos y podemos llevar adelante nuestras vidas, según evaluemos nuestra propia muerte en cada caso. Más bien, que el olvido sea anhelado al pensar en la muerte a partir de la vida, permite reparar en que el carácter histórico de la existencia del animal humano involucra necesariamente encontrarse afectado en y por la condición de que su propia vida, al menos en principio, no pueda ser factible ahí donde se encuentra fundamentalmente retenida a su presente. Por el contrario, es a través de su existencia que se ve forzosamente realizada y en constante realización. Por lo pronto, queda abierta la posibilidad de profundizar en la temporalidad escatológica de la que habla Elizalde (2023) y su relación con el carácter histórico, asunto que queda pendiente de un mayor análisis.

Pero si la condición enfermiza del humano, descrita como el tener que lidiar con la propia existencia afectado por las condiciones que determinan el cómo ésta puede realizarse, toma por referencia elementos que exceden su situación actual, ¿cómo entender que dicha condición deba encontrarse relacionada con el carácter fisiológico de la naturaleza humana? Como ya habíamos mencionado, Nietzsche niega una explicación que busque las causas del comportamiento en la agencia humana, pero esto no significa que su modo de explicación niegue la causalidad; siguiendo a Heidegger (2013), lo que hace es invertir el orden entre causas y efectos. Así, será el carácter corporal de la existencia humana aquello que resultará determinante para la posibilidad de ser animales históricos⁵, lo cual puede describirse en dos niveles: (1) con atención al humano como el animal más débil entre todas las especies terrestres, que cuenta con su intelecto como una herramienta de autoconservación optimizada en el curso del tiempo a través de la crianza (GM II 5-8), y (2) con atención al tipo de cuerpo del humano, según cada caso, de acuerdo con la capacidad para superarse a sí mismo, entendiéndose esto como el marco de posibilidades que como cuerpo puede asumir para lograr interacciones cada vez más complejas con su entorno. Esto se destaca en (GM III 1), donde Nietzsche establece una tipología de cuerpos en su relación con el ascetismo y los ideales ascéticos en general.

En tanto que el primer modo de entendimiento sobre el fundamento del carácter histórico del humano se extiende a todo animal humano, el segundo modo de acceso a este nos permite indagar directamente en el sacerdote y el artista como dos expresiones peculiares de este mismo carácter. Sin embargo, sigue sin quedar claro cómo es que esto guarda una relación con el carácter fisiológico de la realidad en el que tiene lugar, es decir, con el cuerpo. ¿Cómo

5 Esta característica puede ser remitida a los animales que, saliendo por primera vez del agua, hicieron de su existencia una carga que debe llevarse a sí misma (GM I 16). Ahora bien, lo distintivo en el caso del humano es que de antemano debe encargarse de su existencia, pero porque esta se ve socialmente comprometida, y, por tanto, excediendo radicalmente su escenario actual.

debe ser comprendido el cuerpo, entonces? Hasta ahora hemos mencionado los conceptos clave con los que Nietzsche establece como principio fundamental de la existencia al cuerpo, entendiéndose este en clave fisiológica. No obstante, precisamente esos conceptos, que anticipan la fisiología nietzscheana, como los del instinto, dolor, placer, digestión, fuerza, entre otros, demuestran que esta aún falta explicar y relacionar este cuerpo con el carácter histórico de la vida humana. Esto alcanza el punto en que no se percibe la relevancia del lugar que ocupa el cuerpo en la determinación de este carácter, cuestión que concierne al primer nivel de descripción mencionado anteriormente.

Si se partiera de la suposición de que Nietzsche entiende la fisiología al modo de un *corpus* de conocimientos sobre anatomía, inmunología, u otras disciplinas que abordan la dimensión cárnica y mecánica del cuerpo, se cometería un error al malinterpretar lo que Nietzsche busca señalar al utilizar este concepto (FP 7[6]). Para Nietzsche, la fisiología constituye un modo de acceso privilegiado para reconocer y evaluar las causas del comportamiento humano, tanto en general como en particular, tal que esta funciona a la vez como un método para elaborar una tipología útil al diagnóstico de los valores morales, encarnados en diversas figuras, pero de manera intencionadamente destacada en el sacerdote asceta. Más aún, la fisiología pareciera ser el elemento rector de un programa de determinación del futuro de la humanidad, tal como se acredita en algunos escritos preparatorios para *Ecce Homo* (FP 25).

Los sitios y los objetivos con los que Nietzsche utiliza el término ‘fisiología’ son diversos. Sin embargo, uno de los usos más comunes que podemos notar, ya sea en los escritos preparatorios para *Voluntad de Poder* como en *Más allá del bien y el mal*, o en la *Genealogía de la moral*, es a la hora de hablar de instintos. No obstante, no encontramos en su filosofía una atención a aquellos elementos que consideramos tradicionalmente instintivos, como lo es la autoconservación. Con el afán de entender rectamente qué está pensando Nietzsche con ‘instinto’, prestemos atención a los siguientes fragmentos:

en el supuesto de que la creencia en Dios ha desaparecido: se plantea de nuevo la pregunta: «¿quién habla?» — Mi respuesta, no desde la metafísica sino tomada de la fisiología animal: *habla el instinto gregario. Él quiere ser señor: de allí su «¡tú debes!»*, sólo quiere dejar valer al individuo en el sentido del todo, para el bien del todo, odia a los que se separan — dirige contra ellos el odio de todos los individuos (FP 7 [6]; cursivas propias).

Y:

En todas partes en que se han buscado responsabilidades, el que las ha buscado ha sido el *instinto de venganza* (FP 15 [30]; cursivas propias).

Ambos pasajes nos revelan elementos que, en principio, pertenecen a órdenes de cosas distintos entre sí y que difícilmente pueden ser comprendidos como instintos. Esquemáticamente, desde una perspectiva tradicional, el ser humano se encuentra constituido por su gregarismo, pues este no sería sino la expresión de la dependencia del individuo con respecto a su sociedad para que su existencia sea posible, así como de la anterioridad ontológica de la sociedad respecto al individuo (Aristóteles, *Política* I 1253a). Por otro lado, la venganza se presenta como un tipo de acto imaginado como placentero, en el que genero una lesión a otro individuo que ha entorpecido la realización de mis deseos o actividades, siendo esta motivada por la ira (Aristóteles, *Retórica* II 2 1378a-b).

De este modo, la caracterización de ambos elementos no solo resulta incompatible entre sí en cuanto a las condiciones en las que cada uno se hace real, sino que incluso la misma definición de ‘instinto’ puede aceptarse de dos maneras: por un lado, como una disposición enmarcada en la autoconservación, lo que restringiría la posibilidad de entenderla como un anhelo derivado de un estado anímico; o, *mutatis mutandis*, aceptando esto último y suprimiendo lo primero. En virtud de lo anterior, lo pensado por ‘instinto’ en la filosofía nietzscheana escapa de los planteamientos que llegaríamos a producir según nuestro sentido común, o, en palabras de Nietzsche, nuestra moral. Una correcta aproximación a aquello que nos puede indicar el concepto de instinto sobre la fisiología nietzscheana reclama, por tanto, que elaboremos una exégesis de los pasajes

citados, por cuanto la función del concepto en cuestión al interior de estos contiene una concepción *sui generis* del cuerpo.

Atendiendo a lo que se nos muestra en ambos pasajes, es posible inferir que, para Nietzsche, los instintos no son elementos que surjan a partir de una deliberación de un yo pensante. Más bien, parecen tener una realidad a la que resulta inaccesible acceder para la consciencia, siendo en último término fuerzas cuya realidad es esencialmente visceral. No obstante, esto no quiere decir que los instintos se encuentren aislados del mundo. Por el contrario, son ellos los que mantienen una estructura intencional con el mundo, en cuanto se encuentran referidos siempre a algo que va más allá de sí mismos. Pues, como fuerzas conflictivamente organizadas entre sí, constituyen una forma de *Voluntad de Poder*. Siguiendo esta interpretación, Nietzsche no discreparía de la tradición filosófica sobre el carácter intencional de los estados anímicos; más bien, mostrará que estos tienen una realidad motivada por un flujo de pulsiones que se jerarquizan dinámicamente entre sí, los cuales, a su vez, ven su orientación en constante configuración en su interacción con el ambiente cultural (Sánchez, 2016, p. 36).

A partir de lo expuesto, sin embargo, no se explica de manera suficiente cómo el cuerpo llega a establecer una relación consigo mismo. Aunque ahora podemos comprender en qué consiste la interpretación de Nietzsche sobre los instintos, ya que lo común a la venganza y al instinto gregario no se limita únicamente a poseer una estructura intencional, sino que en dicha estructura se lleva a cabo una actividad que impone una interpretación específica de la situación, útil para el dominio de esta por parte del instinto. Si bien de aquí se pueden extraer algunas claves sobre la autorreferencia del cuerpo, Nietzsche presenta una exposición crucial para abordar nuestra pregunta en el capítulo “Los despreciadores del cuerpo” de *Así habló Zaratustra*, donde sostiene:

El sí mismo siempre escucha y busca: compara, subyuga, conquista, destruye. Domina y es también el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano pode-

roso, un sabio desconocido — que se llama el sí mismo. Vive en tu cuerpo, *es tu cuerpo* (ZA I 4; cursivas propias).

Este fragmento nos muestra una comprensión profundamente activa del cuerpo, en el que la dimensión cognoscitiva del yo pensante es subsumida al ámbito corporal, de suerte que se acredita aquí el carácter inconsciente e inaccesible del cuerpo en su carácter activo frente a la realidad en la que existe. No solo se destaca aquí una referencia del cuerpo hacia sí mismo que no se limita a la dominación del consciente por parte del cuerpo como actividad inconsciente, sino que esa dominación está al servicio de una dominación superior. En este sentido, las operaciones realizadas por el cuerpo, en su posición de soberano, revelan que el cuerpo, al orientarse hacia la dominación de su realidad como actividad fundamental, evalúa simultáneamente la realidad a la que se enfrenta y busca dominar.

De esta manera, se infiere que el cuerpo es su propio principio de autodeterminación, es decir, que es esencialmente Voluntad, y más precisamente, Voluntad de Poder. Esto implica que aquello que quiere, aquello a lo que se determina, es lo que puede llegar a ser de acuerdo con la constitución fisiológica de la Voluntad de Poder en cada caso (Marchiori, 2020, pp. 113-114). Con esta constatación, podemos justificar el tratamiento de figuras con las que iniciamos nuestra problematización, a saber, el artista y el sacerdote, pues ellas quedarían de antemano comprendidas como dos formas de Voluntad que, fisiológicamente diferentes, buscan una forma de Poder a su vez diferente.

Si el cuerpo es Voluntad de Poder, esto solo es posible si existe ejercitándose a sí mismo, es decir, lo que el cuerpo puede hacer es todo aquello que tiene una repercusión sobre sí mismo, anulando así la posibilidad de concebir la actividad humana separada de su carácter corporal y de su referencia a sí misma. Si se pierde de vista la consideración, la consistencia y relevancia de este aspecto, el camino a una indagación sobre el artista y el sacerdote perderá el elemento principal que en cada caso les permite recibir su determinación como figuras de la Voluntad de Poder en cuanto tal.

3. El carácter ascético de la existencia.

La tradición filosófica denomina a aquella clase de acción que guarda una referencia explícita a su agente ascesis o ejercicio (McCarty, 2009, pp. 23-25). Nietzsche no escapa por completo de la tradición, al menos en lo concerniente a la apropiación del término como tal. Sin embargo, su posición, tal como ha sido reconstruida, exige que todo el actuar humano sea comprendido bajo la óptica de su carácter intrínsecamente ascético. ¿Pero qué es la ascesis, y en qué medida nos aproxima a un entendimiento sobre las figuras que buscamos abordar? El ejercicio físico quizá constituya el caso ilustrativo por excelencia de toda ascesis, por cuanto quien lo realiza se toma a sí mismo para ejecutar una modificación sobre sí mismo, tal que queda inserto como el motivo, el medio y la finalidad de su actuar (Sloterdijk, 2012). Con todo, una explicación que sitúe como principio de la acción al agente que la realiza elimina la posibilidad de que otras clases de acción, como las productivas o las teóricas, puedan ser subsumidas en el rótulo de la ascesis, o, en otros términos, nos coloca fuera de la filosofía de Nietzsche.

El entendimiento sobre la ascesis en Nietzsche supone una dificultad exegetica no menor, fundada en dos motivos: por un lado, Nietzsche habla más de ideales ascéticos que de ascesis en cuanto tal, lo cual es acreditable a partir del título del tercer tratado de la *Genealogía de la Moral* —“los ideales ascéticos”—, sosteniendo que en dichos ideales se encarna la degeneración fisiológica de nuestra especie, es decir, el nihilismo (GM III §10-17), y, por otro, sus afirmaciones sobre la ascesis se encuentran asociadas a los procesos de crianza a través de los cuales el animal humano es domesticado para vivir en sociedad, asunto que también se torna un foco de crítica con referencia al sentimiento de culpa y labor de servicio a las sociedades modernas (GM II §5-12). Con ello, sostener la necesidad de un carácter ascético en el cuerpo *como Voluntad de Poder* entra en tensión con las afirmaciones nietzscheanas mismas, pues ideal ascético y negación de la vida resultan ser una y la misma cosa; aunque también nos posiciona, con referencia al estado actual del arte, en una posición cercana a la de Sloterdijk (2012) y su inter-

pretación de la filosofía nietzscheana expuesta en *Has de cambiar tu vida*, por cuanto sostenemos que toda acción constituye una ascesis no declarada (p. 124).

Dicha tensión, sin embargo, es solo aparente. Quien repare en los escritos inconclusos de *Voluntad de Poder* no tardará en notar que, ahí donde Nietzsche habla de una fisiología en términos programáticos (FP 16 [86], 17[9]), habla de las condiciones preparatorias que debe satisfacer un cuerpo para modificar aquello que llega a querer, en donde estas se constituyen eminentemente como prácticas dirigidas a instanciar formas de relación específicas del cuerpo consigo mismo. En este sentido, el rechazo de Nietzsche no se encuentra dirigido hacia la ascesis, sino hacia los ideales ascéticos en su indisociable conexión con el sacerdote asceta, motivo por el cual es posible pensar, tal como sostiene Riel (2019), en una ascesis intramundana como vía de realización de la *Transvaloración de todos los valores*, vale decir, la meta política de la filosofía nietzscheana (Orozco, 2021), en cuanto que con la fisiología en un sentido programático se entiende un planteamiento que, en su programación, hace explícita la referencia al cuerpo como principio y fin de su actuar, indicando con ello la forma de ‘sobrepotenciación’ por la que dicha fisiología se decide (FP 25 [1]).

Como, no obstante, permiten observar Riel (2019) y Sloterdijk (2012), la ascesis conserva en su historia una espiritualización del cuerpo, hasta el grado en que la relevancia de este es constatable solo al interior de un marco cosmológico en el que la realidad, en la que queda incluido quien se consagra a una ascesis en particular, se encuentra de antemano organizada (Riel, 2019, pp. 92-93; Sloterdijk, 2012, pp. 13-14). Pero es frente a esta situación que aparece la crítica nietzscheana, pues, si existen ideales ascéticos, y estos han sido tomados en serio, la creencia en ellos ha colocado la fuente de la que emanan en otra realidad, ontológicamente opuesta. En la medida en que seguimos creyendo en dicha espiritualización, confirmamos que la radicalidad de la crítica nietzscheana se extiende hacia nosotros, pues, aún, no entendiendo la crítica en sí misma, inferimos que la posición desde la que se yergue ejecuta

un diagnóstico en el que, teniendo en vista a las figuras que han funcionado como *leitmotiv* de este capítulo, existen al menos dos expresiones ilustrativas de la *Voluntad de Poder* en su manifestación corporal: aquella que busca sobrepotenciarse en su rechazo de las condiciones finitas y contingentes de la realidad, y aquella que busca ser más a través de la afirmación de dichas condiciones. Siguiendo la pista de Elizalde (2023), podemos sostener que cada expresión fisiológica, aun cuando de antemano se constituya en una temporalidad escatológica, interpreta su acabamiento en cada caso de manera distinta. De este modo, nuestra aproximación nos ha colocado justo frente de nuestras dos figuras, y sobre todo frente a la del sacerdote asceta, pues él es la expresión de dichos ideales con los que la realidad, o la vida misma, es puesta en marcha hacia su negación.

4. El sacerdote asceta

El hecho de que Nietzsche examine a la figura del sacerdote asceta no es casual, ni se limita a una revisión histórica en torno al nihilismo. Más bien, ‘sacerdote asceta’ no quiere significar otra cosa sino expresión del resentimiento en un grado superlativo. El resentimiento es aquél estado en que un cuerpo, determinado fisiológicamente a dominar su entorno y lograr su ‘sobrepotenciación’, no puede dar rienda suelta a sus instintos, de manera tal que estos se vuelven hacia su propia fuente —el cuerpo— y, simultáneamente, en contra de la realidad misma. Con ello descubrimos no solo que la *Voluntad* puede llegar a querer una negación de la realidad en la que vive como forma de ‘sobrepotenciación’, sino que, además, descubrimos que dicho estado de resentimiento supone la incapacidad fisiológica de expresión de los instintos, lo cual da suficiente cuenta de que es posible hablar de cuerpos débiles, entendiendo a estos como cuerpos fisiológicamente atrofiados con relación a su posibilidad de dar lugar a sus instintos en su afán de ‘sobrepotenciación’.

No es nuestro propósito explicar lo que lleva al sacerdote, en cuanto animal humano, a ser sacerdote. Por lo pronto, cabe señalar que él comparte la condición enfermiza de los esclavos del primer

tratado de la *Genealogía*, en tanto su cuerpo se encuentra deficientemente constituido, impulsado hacia el error de sí mismo en sus operaciones fisiológicas, esto en un grado superlativo (GM III 14-16). Lo que sí es nuestro asunto es el que este sea la máxima expresión del resentimiento, y cómo esto tiene su correlación en su constitución como figura exponente de la negación de la vida por excelencia. Cabe señalar, por lo pronto, que el sacerdote es para Nietzsche una expresión necesaria de la vida humana, dado que su presencia es acreditable en cualquier lugar en el que exista la historia como obra humana.

Ahora bien, siguiendo a Aaron Ridley (1998), quien se ocupa del sacerdote justamente como figura en el sentido que aquí le damos a dicho término, parece ser que este consume el movimiento con que los esclavos constituyen su revuelta preparatoria para la transvaloración inversiva de los valores aristócratas griegos. El sacerdote logra que el resentimiento acumulado por parte de estos llegue a tener un sentido, entendido en este caso solo como justificación de su sufrimiento servicial (p. 42). De este modo, el sacerdote se vuelve una de las figuras más extrañas no solo de la genealogía de nuestra moral, sino de la realidad que Nietzsche nos presenta. Para que dicha consumación tenga lugar en él, y con ello el resentimiento sea redirigido, en este caso, hacia el cuerpo del esclavo mismo con vistas al cumplimiento de un ideal, su constitución fisiológica debe permitirle elaborar, a partir de sí mismo, aquello que funcionará como una manera de dotar de sentido su propia vida.

El fundamento que le permite al sacerdote acceder a la consumación del resentimiento se encuentra en su naturaleza fisiológica. En cuanto interés y necesidad de la vida desde un punto de vista extramoral (WL I), el sacerdote constituye una contradicción justamente, ya que es un tipo de Voluntad fuerte y, a la vez, débil. Es sacerdote, pero por lo mismo, es el artista más grotesco entre todos (GM III 11). Como sostendrá Nietzsche:

una vida ascética es una contradicción consigo misma: aquí domina un resentimiento sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder no

satisfechos, al que le gustaría enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más básicas, profundas, fuertes; (...) Todo esto es paradójico en grado sumo: nos encontramos aquí ante una escisión que quiere estar escindida, que goza de sí misma sufriendo y que se va sintiendo cada vez más segura y triunfante a medida que disminuye su presupuesto, la capacidad fisiológica de vivir. (GM III 11)

Es en este ámbito de enseñoramiento, es decir, las condiciones de la vida misma, donde puede apreciarse hacia dónde se dirigirá su ascesis: si quiere enseñorearse de las condiciones que posibilitan la vida, pero no puede a causa de su constitución fisiológica enfermi-za, entonces su 'sobrepotenciación' consiste en un 'ser distinto' de las condiciones que posibilitan tanto su vida como la vida en general (GM III 10). Siguiendo esta argumentación, Nietzsche sostendrá que aquello que gobernará, organizará dicho resentimiento en el sacerdote será el instinto de venganza, ya que la intensificación de su sufrimiento guardará como correlato la búsqueda de responsables de este, lo cual se verá expresado en los ideales ascéticos y su invención e inversión de la culpa (GM II 3-6). Con ello, estos ideales no existen con anterioridad al sacerdote, por el contrario, constituyen cristalizaciones de aquello que será comprendido como 'ser distinto' por parte de este.

No nos interesa indagar en los elementos involucrados en la fabricación de un ideal en cuanto tal, pues esta inquietud se desvía de nuestro tema de estudio. Por lo pronto, cabe aclarar que, en su totalidad, los ideales del sacerdote asceta buscan la trascendencia, entendida como el aseguramiento del acceso a una realidad ontológicamente opuesta a esta, es decir, no sometida a las reglas del devenir ni a la finitud características de nuestra realidad (GM III 13). No obstante, incluso ahí donde el sacerdote refuerza su creencia de ser algo distinto —no un cuerpo, sino alma, espíritu, razón, etc.—, esmerándose en la adquisición de su salvación, sigue encontrándose arraigado a la vida misma, y, más aún, al servicio de esta. Este punto es destacado por Riel (2019), quien, mostrando cómo la ascesis del sacerdote consiste en una mortificación de su propio cuerpo —a través de ayunos, celibato, contención de la res-

piración, rechazo de placeres inmediatos, alabanza del sufrimiento, entre otras prácticas—, da cuenta de que la creencia del sacerdote solo es posible ahí donde este sigue siendo cuerpo en cuanto *Voluntad de Poder*, es decir, que su ascesis inevitablemente determina una forma de vida indisociable de su finitud y mortalidad. En otros términos, el sacerdote quiere la nada, y no obteniéndola de la realidad, la provoca en sí mismo. Como sostendrá Nietzsche:

El *no* que dice a la vida saca a la luz como por encanto toda una plétora de síes más delicados; es más, cuando este maestro de la destrucción, de la autodestrucción se hiera a sí mismo, — de inmediato es la herida la que le obliga a vivir. . . (GM, III 13; cursivas propias)

Pero es justamente su posibilidad de extraer “síes delicados” (GM III 13), fundados en un rechazo a esta vida, lo que hace del sacerdote, junto con sus ideales, un artista, por cuanto los extrae a partir de sí mismo (GM III 4), vale decir, puede tomarse a sí mismo como materia de transformación en aras de una ‘sobrepotenciación’ (JGB 59) que, proyectándose sobre sí misma, guarda una relación con su acabamiento entendido como la negación ontológica de la realidad, o, dicho de otra forma, su “ser más” tiene en vistas su propia muerte. Sin embargo, comprender cuán próximo o idéntico pudiese ser el sacerdote con el artista supondrá aclarar a esta segunda figura, y junto con la cercanía que guarda frente a la figura sacerdotal.

5. El artista

Heidegger (2013), en su confrontación con Nietzsche, destaca de este la interpretación que tiene sobre el arte, en la que la pregunta por la esencia del arte queda subsumida a la pregunta por el carácter fisiológico del artista. En efecto, Nietzsche discutirá de los estas el haberse preguntado por el arte teniendo en vistas al receptor de la obra, tomando la decisión de invertir el horizonte de investigación, para preguntar directamente por el artista (pp. 113-114). Sin embargo, Heidegger no logra captar de manera clara la relación que Nietzsche establece entre el artista y la obra de arte, lo que se

debe, en parte, a la desconsideración del componente ascético del artista y la relevancia de este para la determinación de lo que será comprendido como obra.

Ridley (1998) sostiene que la figura artística en la *Genealogía* se presenta como un sujeto que, al igual que el sacerdote, padece un resentimiento (pp. 78-80). Con ello, señala que una de las semejanzas fundamentales entre ambas figuras no se encuentra en aquello que las distingue, sino en su condición antropológica: ser animales humanos, y, por tanto, enfermizos. Esta idea, no obstante, también aplica a aquellos cuerpos incapaces de crear. Sin embargo, Ridley (1998) interpreta, basándose en el tercer tratado de la *Genealogía*, que la existencia del resentimiento no es lo más relevante para dar cuenta de la distinción entre ambas figuras, sino la cualificación del resentimiento en cada caso, dado que tanto el artista como el sacerdote, siendo animales de resentimiento, poseen una constitución fisiológica distinta entre sí.

Mientras que el sacerdote realizaría una internalización de su resentimiento, invirtiendo su sentido —de instintos dirigidos a la realidad a instintos dirigidos contra las condiciones que los hacen tener lugar—, la constitución fisiológica del artista lo excluiría de “la efectividad de lo real”, tal que su resentimiento solo encontraría un punto de fuga ahí donde este puede rechazar dicha condición, o, en términos de Nietzsche, “irrupir en lo real” (GM III 4; Ridley, 1998, p. 79). Así, mientras el sacerdote es el animal *vengeativo*, el artista es el animal *veleidoso* (GM III 4). Con justa razón entonces, el artista queda excluido de los ideales ascéticos, ya que no es creador de ellos (GM III 5), sino de sí mismo en el ámbito de lo real. Sin embargo, esto no separa al artista del sacerdote; por el contrario, lo acerca aún más. Como sostendrá Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

Quien haya contemplado el mundo en su profundidad sin duda habrá adivinado cuánta sabiduría hay en el hecho de que los hombres sean superficiales (...) Es posible que incluso entre aquellos niños escarmetados, los artistas innatos, cuyo goce en la vida ya solo lo encuentran cuando se proponen falsificar su propia imagen (por así decirlo, en una

duradera venganza contra la vida —), continúe existiendo un orden jerárquico: podría inferir el grado en que la vida les disgusta de la medida en que desean ver su imagen falsificada, diluida, eternizada, deificada, — podría contar a los *homines religiosi* entre los artistas, como su jerarquía *suprema*. (JGB 59; cursivas del autor)

Como puede apreciarse, los semblantes fisiológicos del artista y el sacerdote coinciden en que ambos se encuentran vedados en su acceso a la realidad, siendo esta la fuente de su resentimiento, bajo una modulación respectiva: el sacerdote no puede dominar dichas condiciones y el artista no puede ser incluido en ellas. De esto se infiere, en primer lugar, que el sacerdote y el artista son animales ascetas particulares dentro del conjunto de figuras que Nietzsche examina; y, en segundo lugar, que la orientación de cada ascesis es lo que distingue a ambas figuras. En este sentido, dado que el artista solo puede acceder a la realidad efectiva falseándose a sí mismo y, por lo tanto, incluyéndose en su propio arte, la pregunta por su ascesis equivale a acercarnos a su arte.

El hecho de que el artista esté incluido en su arte no se esclarece por sí solo. Si atendemos a las caracterizaciones con las que hemos definido nuestra figura, queda claro que el arte de este manifiesta un carácter ascético porque él se encuentra incluido como materia de su propia obra. Sin embargo, esto no significa que el carácter ascético del artista consista en una utilización de su cuerpo para crear sus obras. Más bien, es en su acceso a lo real donde se juega su inclusión en su obra. Para comprender esto, permítasenos traer a colación el siguiente pasaje de la *Genealogía de la moral*:

sin duda lo mejor que puede hacerse es separar hasta tal punto al artista de su obra que no se le tome a aquél con igual seriedad que a ésta. En última instancia él es tan sólo la condición preliminar de su obra, el seno materno, el terreno, a veces el abono y el estiércol sobre el cual y del cual crece aquélla (...) Un artista perfecto y total está apartado, por toda la eternidad, de lo <<real>>, de lo efectivo; se comprende, por otra parte (...) que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de *ser real*. (GM III 4; cursivas del autor)

Quien elabore una exégesis de este pasaje en particular rápidamente constatará que el modo en que el artista se toma a sí mismo como objeto es inteligible en el marco de la verdad y la falsedad. Si admitimos la existencia de la verdad en un sentido moral, lo queda se señala en el artista es precisamente la exclusión de esta esfera; él es el animal que no puede gozar de la vida en sociedad ni de las convenciones morales de su cultura. De esto se infiere que, cuando Nietzsche habla “lo real” se refiere al horizonte interpretativo al que el artista accede, pero al que no puede pertenecer. Así, en el artista se anuncia la posibilidad de ver aquellos elementos que fijan una interpretación sobre la vida como ficciones, dispuestas para la creación de una nueva interpretación. De allí proviene, por tanto, el intento del artista con su arte: *ser real*.

Ridley (1998) malinterpreta este punto al comprender al arte como una actividad posible para el animal artista. Según esa interpretación, el artista buscaría hacer una tregua con su naturaleza, la cual lo forzaría inevitablemente a crear arte (pp. 80-81). Si bien es cierto que el artista logra hacer una venganza *sui generis* sobre la realidad con su arte, el punto de Nietzsche, como indica el pasaje citado, es que eso forma parte de su constitución fisiológica, no de una actividad habilitada. Así, la idea de una posible tregua cae en una contradicción exegética.

Ciertamente, allí donde el artista se eleva por encima de sí mismo y toma la plenitud de su existencia como materia para una obra, la relación que guarda consigo mismo adquiere la forma de una ‘sobrepotenciación’ creativa. Es decir, un movimiento a través del cual toda la realidad queda a disposición del artista, quien se convierte en el organizador de esta (Heidegger, 2013, pp. 124-128). Siguiendo a Elizalde (2023), podríamos decir que la temporalidad del artista concibe su acabamiento como la instauración de una nueva configuración de lo real. En esta línea argumental, Riel (2019) ve la posibilidad de una ascesis sin ideales, puesto que la ascesis del artista consistiría en hacerse a sí mismo la tierra sobre la que organiza, el suelo sobre el que podrá dar lugar a una nueva forma de “lo real”. He aquí la *veleidad* del artista: no pudiendo ac-

ceder a “lo real”, su orientación apunta a crear lo real en lo que él pueda existir, develando a “lo real” como una configuración posible, entre otras, para el despliegue de la vida humana.

6. Conclusiones

La pregunta por la posibilidad de que la vida tenga sentido parece haber sido suficientemente respondida atendiendo a las figuras clave que hemos abordado en esta investigación. Sabemos que las dos figuras aquí examinadas no responden a la interpretación cotidiana que elaboramos frente a la pregunta por el sentido de la vida, sino a una comprensión de la vida en términos fisiológicos de ‘sobrepotenciación’. De este modo, exhiben dos formas mediante las cuales la vida se justifica a sí misma: por un lado, el sacerdote y su ‘sobrepotenciación’ orientada a la negación de las condiciones de la existencia, y, por otro, el artista y su creación de la realidad. Aunque hemos visualizado en ellos un parecido fisiológico fundamental, sintetizable en el hecho de que tanto el sacerdote y el artista asumen su carácter histórico de manera semejante.

Sin embargo, la realidad del parecido entre el artista y el sacerdote no se agota en lo fisiológico. En la medida en que sus ascesis guardan cierta cercanía, centrarnos únicamente en una comparación en torno a sus aspectos constitutivos olvida el lazo histórico entre ambas figuras, criticado por Nietzsche, quien sostiene que el artista, en su natural aversión a la soledad —en la que se anunciaría su exclusión de “lo real”— encuentra refugio en la defensa de ideales ascéticos de su época (GM III 5). De este modo, el lazo entre ambas figuras tiene también un lugar político, dado que, en su particular forma de convivencia social, estos animales lograrían reconfigurar la realidad que habitan, sometiéndola a sus propios intereses de ‘sobrepotenciación’.

No obstante, ¿acaso no se descuida aquí a la figura del científico? Después de todo, como sujetos modernos, nos hemos vuelto calculables a nosotros mismos, y nuestra Voluntad de Verdad nos ha llevado a ser gobernados mediante una *cientifización* de nuestras sociedades. Frente a un conocimiento que se pretende neutral, esen-

cialmente frío en su objetivación de la vida humana, y que pareciera haber dominado todas las aristas a escala global, ¿qué otra vía de justificación quedaría para la vida, sino la de intentar ser distinta de lo que ya es?

No resulta difícil localizar este movimiento en el siglo XXI, ni que Sloterdijk (2012) lo denomine un nuevo éxodo en la historia de la especie humana (pp. 14-15). Este fenómeno se exhibe, como un de síntoma, en la proliferación explosiva del género de autoayuda, en el que no solo se presenta como atractiva la reconfiguración de la vida propia —algo con lo que la filosofía nietzscheana no entra en tensión—, sino que la orientación de la ‘sobrepotenciación’ de la vida aspira a la instauración de un marco cosmológico en el que la vida propia sea justificable. Sin embargo, dicha justificación se encuentra, en virtud de lo anterior, cristalizada en ideales. Es decir, la autoayuda se encontraría al servicio de nuevos ideales ascéticos. ¿No es que acaso este el tiempo en que el sacerdote se distancia de las religiones para esconderse en la figura del artista de sí mismo?

Pero con esto se plantea nuevos problemas: si es cierto que hay una proliferación de ideales ascéticos, ¿cómo comprender el estatus normativo de estos en su propio contexto, vale decir, el contexto actual? Dicho de otro modo, ¿qué estamos haciendo con nosotros mismos y nuestro conocimiento ahí donde queremos ideales a los cuales sea posible y lícito consagrarnos? En última instancia, si nuestros conocimientos transitan por un mismo canal, en el que desembocan, usando el lenguaje de Foucault (2020), en un destilado de artes de la existencia (pp. 45-47), ¿no es que la demanda de pautas para la modificación de la vida propia constituye la prolongación de una herencia que demanda hacer de nosotros mismos animales que pueden establecer su propia medida de cálculo para sí mismos? En otras palabras, ¿no nos hallamos aquí frente a una nueva forma de Humanismo?

Como sea, Nietzsche ha dejado la puerta abierta para depurar este fenómeno. Esto puede no ser fácil de ver, ya que autores como Beiner (2019) interpretan en Nietzsche la promoción de

un aristocratismo de tintes fascistoides, cuestión que encontraría su justificación exegética en las afirmaciones programáticas dispersas en el tópico de la Gran Política, ya que en este se condensan afirmaciones como:

la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para criar a la humanidad como un *todo superior*, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario en la vida, — frente a lo que corrompe, envenena, calumnia, lleva a la ruina... y ve en la aniquilación de la vida el distintivo de una especie superior de almas (...) [La gran política] mide el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos, por su [—] de futuro, por su garantía de vida que ella trae consigo, — acaba de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario. (FP 25 [1]; cursivas propias)

No es necesario llevar a cabo una exégesis para tomar nota de lo polémica que resulta la propuesta nietzscheana, especialmente frente a la admisión, casi universal, de la democracia como sistema político global a las sociedades. Pero si la crítica y la visión de futuro de Nietzsche no se hallan directamente relacionadas con un autoritarismo eugenésico, sino, antes bien, con una apertura a la admisión de la fisiología como matriz conceptual de nuestras formas de hacer política, quizá sea posible retomar la propuesta de Sloterdijk (2012), en la cual, la vida es comprendida en términos inmunológicos, como una de las posibles vías de inserción de la fisiología, para con ello constatar no lo obvio —que la política es, hoy más que nunca, realizada por sacerdotes con atuendos de artistas—, sino los puntos de fuga al dominio por sobre dicha obvedad.

No obstante, ponderar la vigencia y relevancia de los aspectos señalados en torno a nuestra época supone confrontar nuevas dificultades relegadas de la investigación. Desde una mera aproximación, pueden alertarse tres obstáculos:

En primer lugar, la relevancia de la ausencia de la figura del científico vuelve imposible satisfacer un diagnóstico de nuestra época; después de todo, es cuando la Voluntad de Verdad toma la

forma científica que el Estado, el “nuevo ídolo” (ZA I 11) puede tomar lugar. En segundo lugar, Nietzsche no ofrece claves suficientes para comprender la extensión sobre sus pensamientos de carácter programático, como aquellos sobre “La gran Política”, dejando su tesis de la Voluntad de Poder a libre disposición, o si siquiera es posible que el animal humano pueda ser realmente superado, como anunciará con el advenimiento del Superhombre (ZA prólogo 3). Por último, no resulta clara la posibilidad de un diagnóstico de nuestra época a partir de nuestras constataciones, pues el rendimiento metódico de ambas figuras solo ha sido analizado a la luz de la comprensión de cómo la filosofía de Nietzsche se ocupa del problema del sentido de la vida.

Pero ¿no es acaso que la crítica nietzscheana se ve en su operación ahí donde el presente es el que resulta interpelado? Si este es el caso, ya sabemos cuáles son las directrices críticas que debemos adoptar, y cuáles aquellas que debemos desestimar o, en definitiva, rechazar. Con lo investigado, recuperamos del artista aquél gran insumo metódico para pensar las posibilidades de reconfiguración de la vida abiertas por Nietzsche, así como su vínculo con la fisiología sacerdotal, lo que permite abrir tanto nuevas profundizaciones como advertencias de cautela a la hora de interpretar a una y otra figura.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- _____. (1998). *Retórica*. Alianza.
- Aurenque, D. (2020). *Animales enfermos*. Fondo de cultura económica.
- Beiner, R. (2019). *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. University of Pennsylvania Press.
- Espinosa, S. (2021). Nietzsche y el arte. *Fedo, Revista de Estética y Teoría de las Artes*, 21, 114-124.
- Estepa, P. (2022). El Antiedipo: de la voluntad de poder a la producción deseante. *Revista Paideia*, 117, 57-74.
- Evangelista, R. (2020). A arte como expressão da vida como vontade de poder em Friedrich Nietzsche. *Griot: Revista de filosofia*, 20(2), 190-201.

- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Fondo de cultura económica.
- González, D. M. (2020). Genealogía, biopolítica y tanatopolítica : La cuestión de la vida en la filosofía biopolítica. *Acheronta*, 5, 27.
<https://doi.org/10.30972/ach.054316>
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo*. Anthropos.
- Kosgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Leiter, B. (2013). Nietzsche's naturalism reconsidered. En *Oxford University Press eBooks*.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199534647.013.0026>
- Marchiori, G. (2020). As consequências do princípio fisiológico do conhecimento: o mundo como vontade em Schopenhauer, uma vontade de verdade em Nietzsche?. *Cadernospetilofilosofia* (18), 105-123.
- McCarty, R. (2009). *Kant's Theory of Action*. Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos IV*. D. Sánchez (Ed.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas I: Escritos de juventud*. Tecnos. [HL]
- _____. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas I: Escritos de juventud*. Tecnos. [WL]
- _____. (2016). Así habló Zaratustra. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos. [ZA]
- _____. (2016). La genealogía de la moral. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos. [GM]
- _____. (2016). Más allá del bien y el mal. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos. [JGB]
- Orozco, M. (2021). *Nietzsche: creación de sí y Gran Política. Una lectura de la política como construcción del êthos* (tesis de magister). Universidad Tecnológica de Pereira.
- Ridley, A. (1998). *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the Genealogy*. Cornell University Press.
- Riel, T. (2019). *Nietzsche's askesis and philosophy as a style of life* (tesis de doctorado). Nui Galway.

- Sánchez, D. (2016). Introducción al volumen IV: el pensamiento del último Nietzsche. En D. Sánchez (ed.), *Obras Completas IV: Obras de madurez II*. Tecnos
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Vermal, J. L. y Llinares, J. B. (2008). Introducción al volumen IV.

TERCERA SECCIÓN

FUNDAMENTOS NIETZSCHEANOS:
CONSCIENCIA, *ÜBERMENSCH* Y LA
DISTRIBUCIÓN DE LA MUERTE

CAPÍTULO VI

LOS ORÍGENES GNOSEOLÓGICOS DE LA CONSCIENCIA EN NIETZSCHE

*Mario Colón Sambolín*¹

RESUMEN

Los estudiosos de la crítica de Nietzsche a la concepción moderna de la consciencia han centrado sus investigaciones en el periodo intermedio (1880-1882) y de madurez (1883-1888) de su pensamiento. Es innegable que la década del 1880 es indispensable para una comprensión adecuada de sus reflexiones sobre la consciencia. Sin embargo, el cuidadoso estudio de los textos y notas redactadas de 1865 a 1868 nos obliga a concluir que la crítica sobre la consciencia debe enmarcarse en el proceso formativo de Nietzsche. La tesis principal que defenderé en este artículo será que la configuración inicial de la consciencia desde la teoría del conocimiento en Nietzs-

1 Profesor colaborador con el Departamento de filosofía de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y doctorando de la Universidad de Salamanca.

che debe considerarse no solo como antecedente, sino como el fundamento de las reflexiones maduras sobre el tema. En la primera parte, se argumentará que, para el joven Nietzsche, la consciencia es un problema gnoseológico, lo cual implica que el origen de su concepción debe enmarcarse en la teoría del conocimiento. En la segunda parte, se demostrará cómo el pensador alemán identificó a la consciencia como el elemento problemático en la metafísica schopenhaueriana y en la crítica kantiana del pensamiento teleológico. Finalmente, se concluirá argumentando que, si bien el enfoque de Nietzsche tomó un giro axiológico desde el periodo intermedio en adelante, su reflexión sobre la consciencia nunca perdió la raigambre gnoseológica originaria.

Palabras clave: consciencia, gnoseología, orgánico, teleología, cognición

ABSTRACT

Scholars of Nietzsche's critique of the modern conception of consciousness have focused their research on the intermediate (1880-82) and mature (1883-88) periods of his thought. It is undeniable that the 1880s are indispensable for a proper understanding of his reflections on consciousness. However, the careful study of the texts and notes from 1862 to 1873 forces us to conclude that the critique of consciousness must be framed within Nietzsche's formative process (1860-1873). The main thesis I will defend in this article will be that the initial configuration of consciousness from Nietzsche's theory of knowledge should be considered not only as a precursor, but as the foundation of mature reflections on the subject. In the first part it will be argued that for the young Nietzsche consciousness is a gnoseological problem, which implies that the origin of his conception must be framed in the theory of knowledge. In the second part it will be demonstrated how the German thinker identified consciousness as the problematic element in Schopenhauerian metaphysics and in the Kantian critique of teleological thought. Finally, it will be concluded by arguing that,

although Nietzsche's approach took an axiological turn from the intermediate period onwards, his reflection on consciousness never lost its epistemological roots.

Keywords: consciousness, gnoseology, organic, teleology, cognition

Una parte considerable de investigadores del pensamiento nietzscheano coinciden en que la crítica de Nietzsche a la concepción moderna de la consciencia se desarrolló durante la década de 1880². Estos investigadores consideran los aforismos 115 y 119 de *Aurora*, así como los canónicos aforismos 11, 333 y 354 de *La gaya ciencia* como los textos más importantes sobre el tema. El consenso interpretativo se sustenta en el hecho de que, desde el periodo formativo hasta las notas preparatorias para *M* (1862-1879), la noción de consciencia no fue un tema importante en las reflexiones de Nietzsche. Si bien el concepto aparece en los escritos de juventud, su presencia queda obnubilada por las reflexiones sobre filosofía, filología, retórica, estética y cultura, entre otros.

La década del 1880 es indispensable para una comprensión adecuada, no solo de los motivos e influencias, sino también del sentido otorgado por Nietzsche a la consciencia en relación con la gnoseología, la psicología y la moral. Sin embargo, el cuidadoso análisis de los textos y de las notas desde 1865 hasta 1873 obliga a concluir que la crítica sobre la consciencia se inicia durante el proceso de formación filológica y filosófica de Nietzsche. Si se revisan detalladamente las numerosas lecturas, estudios y notas de este periodo, se encontrará que el origen de las reflexiones sobre la consciencia reside en la decisiva influencia de la gnoseología de Schopenhauer y Kant, así como el naturalismo crítico del Friedrich Lange. La razón por la cual la consciencia no parece ser relevante en comparación con otros temas reside en que Nietzsche —al igual que sus maestros en gnoseología— circunscribió este concepto a problemas relacionados con los fundamentos del conocimiento.

2 Véanse a Marton (2017), Lupo (2006), Müller (2020), Simón (2012), Schlimgen (2011) y Riccardi (2015).

Por lo tanto, la tesis principal de este escrito es que la configuración inicial de la consciencia desde la teoría del conocimiento en Nietzsche debe considerarse no solo como antecedente, sino como el fundamento de las reflexiones maduras sobre el tema.

En la primera parte se argumentará que, para el joven Nietzsche, la consciencia es un problema gnoseológico, lo cual implica que el origen de su concepción debe enmarcarse en la teoría del conocimiento. Partiendo de la exposición de las reflexiones sobre gnoseología en las notas sobre Schopenhauer y Kant, en la segunda parte se demostrará como el pensador alemán identificó a la consciencia como el elemento problemático en la metafísica schopenhaueriana y en la crítica kantiana del pensamiento teleológico. Finalmente se concluirá argumentando que, si bien el enfoque de Nietzsche tomó un giro naturalista desde el periodo intermedio en adelante, sus reflexiones sobre la consciencia nunca perdieron su raigambre gnoseológica.

1. La consciencia como problema gnoseológico

La cuestión sobre la naturaleza de la consciencia durante el periodo de juventud de Nietzsche representa una de las primeras instancias en las que, al indagar sobre la ‘historia puntual’ de los conceptos, nuestro joven pensador propondrá que tal historia revela la contraposición entre el sentido original y el sentido adquirido de un concepto, valor, o práctica:

Todas las cosas que viven mucho tiempo van impregnándose de razón tan lentamente que acaba por parecer increíble que tengan su origen en la sinrazón. La historia puntual de la génesis de algo ¿no le suele resultar casi siempre paradójica y ofensiva a la sensibilidad? (M 1, OC III, p. 491).

Esto es lo que Nietzsche llamará —en el caso particular de la moral— el *pudenda origo*³. En las notas críticas de la metafísica

3 Véase M 42, 102, OC III pp. 512, 541.

schopenhaueriana tituladas *Sobre Schopenhauer*, escritas entre 1867 y 1868, Nietzsche aborda por primera vez la consciencia como un problema gnoseológico. Unos pocos meses después, tratará nuevamente el tema en las notas tituladas *La teleología a partir de Kant*⁴. En estas notas para su disertación doctoral Nietzsche se decanta por la determinación físico-psíquica de los procesos conscientes, circunscribiendo así los fundamentos a priori de la experiencia al inconsciente orgánico⁵.

Esta perspectiva sobre la consciencia plantea dos implicaciones contrapuestas a la tradición gnoseológica de la filosofía moderna. En primer lugar, plantear la consciencia como resultado de procesos orgánicos inconscientes va a contrapelo de las distinciones apariencia-realidad, inteligible-sensible y *res cogitans-res extensa* características de la filosofía moderna de Descartes hasta Kant. En segundo lugar, concebir a la consciencia como devenida o ‘derivada’ y no como principio de identidad en la unificación de la experiencia, evidencia una clara oposición a la tradición crítica inaugurada por Kant. Ambas contraposiciones no solo reflejan un claro posicionamiento crítico de Nietzsche ante la tradición filosófica moderna, sino que también el hecho de que su concepción juvenil sobre la consciencia se encuentra en el registro gnoseológico de la subjetividad, en el que ‘consciencia’ y ‘conocer’ son sinónimos.

Esta sinonimia es apreciable en varias notas y escritos póstumos que van del 1870 a 1876⁶. Si bien el uso de ‘intelecto’, ‘entendimiento’, ‘yo’ y ‘consciencia’ para referirse a los rasgos intencionales, reflexivos y subjetivos de lo mental no fue exclusivo de ningún filósofo moderno o tardomoderno, la proveniencia de este en el pensamiento de Nietzsche tiene a Kant y Schopenhauer como

4 En adelante se hará referencia a las notas sobre la filosofía de Schopenhauer como ‘SC’ y a las notas sobre la teleología a partir de Kant como ‘TK’.

5 Podría trazarse una línea argumentativa sobre el origen irracional o inconsciente de la consciencia iniciando en TK, pasando por *El nacimiento de la tragedia y Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, luego en la primera parte del primer volumen de MA, para quedar establecido en los primeros aforismos de M.

6 Véase NF 1870, 5[79, 80 & 100]; 7[111]; y 19[48, 49]; FP I, pp. 135-138, 141-142, 173, y 356. También OC I, pp. 609-619; y OC II, pp. 938 y 1028.

figuras clave. Es precisamente en la influencia que la gnoseología de estos pensadores tuvo en el pensamiento juvenil de Nietzsche donde debe enmarcarse su concepción de la consciencia como un problema abordado desde la teoría del conocimiento. Si este es el caso, la tarea consiste en tomar como punto de partida aquellas reflexiones de juventud sobre la filosofía de Kant y Schopenhauer, en las cuales se abordan problemas gnoseológicos, y desvelar qué tipo de problema gnoseológico implica esta concepción de la consciencia y cuál es la acepción implícita o explícita que se tiene de ella. Por tanto, es indispensable iniciar con un acercamiento a la teoría kantiana del conocimiento, como ‘madre’ de la gnoseología schopenhaueriana y de la crítica de Nietzsche a ambas posturas.

1.1 El origen y la justificación del conocimiento

En la *Crítica de la razón pura*, Kant establece una distinción fundamental sobre la naturaleza del entendimiento que, de cierta forma, busca superar los problemas planteados por el escepticismo de Hume y el empirismo de Locke⁷. La distinción radica en el tipo de examen que se realiza en el entendimiento con el propósito de responder a la pregunta “¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?” o “¿cómo es posible la *facultad misma de pensar?*” (CRP, A XVII)⁸.

Esta distinción reaparece en varias ocasiones en la obra, pero es en la deducción de los conceptos puros del entendimiento donde adquiere mayor relevancia. En esta sección, Kant define el examen objetivo del entendimiento como el *quid juris* o la justificación del conocimiento, mientras que el examen subjetivo se considera el *quid facti* o la indagación sobre el origen del conocimiento. Kant será enfático en señalar que el centro de investigación radical en la pregunta por la justificación, ya que el preguntarse por el origen del conocimiento implica describir cómo los conceptos surgen de la experiencia, lo cual dificulta todo esfuerzo por determinar su

7 Véase a Beiser 2002, pp. 27-28, 173.

8 En la presente investigación se utilizarán las traducciones de Ribas 2013 y de Caimi 2009.

universalidad y necesidad (CRP B 119)⁹. De ahí que, el esfuerzo por explicar cómo el conocimiento comienza con la experiencia resulta insuficiente si el objetivo es determinar las posibilidades y límites *a priori* del entendimiento para fundamentar el conocimiento (PM p. 26).

Para que los conceptos, como fundamento *a priori*, adquieran legitimidad, es indispensable la posibilidad de una conexión entre ellos que los vincule en una unidad como posibilidad del entendimiento mismo (CRP B 131). Este fundamento de unidad es lo que Kant denomina *Ich denke* o la unidad trascendental de la autoconsciencia, con el fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* por medio de ella (ibid. B 132). Por lo tanto, no son solo los conceptos, sino también su fundamento de conexión en la unidad de la consciencia lo que queda fuera de todo cuestionamiento en relación con el fundamento del conocimiento. Preguntarse por la causa del entendimiento –que, ya desde esta perspectiva, es equivalente a preguntar por la causa de la consciencia– implica, para la tradición crítica, una peligrosa circularidad. En efecto, tratar de explicar el origen de la consciencia es obtener conocimiento empírico de aquello que, en sí mismo, es trascendental, es decir, aquello que constituye el fundamento del conocimiento empírico¹⁰.

Con respecto a Nietzsche, parece que no tomó en cuenta las anteriores implicaciones. A pesar de su estudio de la *Crítica del juicio* en 1868, no hay evidencia de que Nietzsche haya leído la primera y segunda críticas de Kant¹¹. Sin embargo, esto no implica que en sus reflexiones no se presenten influencias indirectas sobre la distinción *quid juris-quid facti*. De manera similar a cómo su crítica al carácter unificador de la consciencia no surgió directamente del estudio de la primera crítica, sino de la obra schopenhaueriana, su interés por los determinantes biológicos y culturales del conocimiento contrasta con cualquier interés por en la justificación es-

9 Véase a Beiser 2014, p. 245.

10 Ibid., p. 32.

11 Véase a Brobjer 2008 pp. 36-40.

peculativa del mismo¹². Se puede concluir que, de haber estado al tanto de esta distinción, Nietzsche la habría considerado superada, principalmente por las interpretaciones naturalistas y psicologistas de la obra de Kant¹³.

Los pensadores neokantianos de la década de 1860, conscientes de la distinción entre la legitimidad y el origen del conocimiento, aún consideraron que su gnoseología se centraba fundamentalmente en una investigación de primer orden sobre el origen del conocimiento, más que una evaluación de segundo orden sobre su justificación (Beiser 2014, p. 209-210). Pensadores como Eduard Zeller, Friedrich Lange, Kuno Fischer, Jürgen Meyer y Otto Liebmann consideraron que la psicología kantiana era ‘arcaica’ y necesitaba ser modernizada a través de las ciencias empíricas del siglo XIX (Beiser, 2014). Nietzsche tuvo contacto con ellos durante la segunda mitad de 1860, especialmente con Lange y Fischer, quienes, junto con Schopenhauer, fueron sus principales fuentes del pensamiento kantiano (Brobjer 2008, p. 36). En cuanto a la gnoseología kantiana, fue la interpretación de Lange la que más influyó en Nietzsche, especialmente por su lectura de la primera crítica como un programa de investigación para la fisiología y psicología de la experiencia (Beiser 2014, p. 382).

Si bien la lectura nietzscheana de Kant estuvo condicionada por los matices interpretativos de sus maestros, también fue gracias a esos matices que Nietzsche tuvo una apreciación considerablemente crítica de la gnoseología kantiana. Gracias a estas influencias, Nietzsche desarrolló un talante crítico, mientras que, específicamente de Schopenhauer, comenzó a ver su propio pensamiento como la superación de sus maestros. Sin embargo, en TK Nietzsche irá más allá de una mera crítica, preguntándose no solo por cómo

12 El rechazo consciente o inconsciente de la teoría kantiana sobre la unidad de la consciencia la expone con claridad Reboul 1993, pp. 24-29.

13 Con la adjetivación ‘psicologista’ no se pretende hacer referencia a su usual connotación negativa, sino a su sentido más amplio como el de considerar toda teoría del conocimiento como psicología empírica. Sobre este y otros sentidos del término, véase a Beiser 2014, p. 31n.

es posible el conocimiento, sino por cuál ha sido la procedencia del aparato estructural y funcional que hace posible el conocimiento y, al mismo tiempo, determina sus posibilidades de justificación.

Esta radicalización parece implicar que la distinción kantiana es problemática en tanto que no considera la posibilidad de que las causas del conocer y los criterios de su justificación tengan una historia, es decir, que hayan devenido. No se trata solamente de distinguir entre un origen empírico y uno trascendental; más bien, se pregunta por la ‘historia puntual’ de los procesos que han devenido en la constitución de la experiencia y en las condiciones de su posibilidad. Esta desviación radical del *quid juris* en Nietzsche surge principalmente del descubrimiento de la teoría darwiniana de la evolución, que Nietzsche leyó en *La historia del materialismo* de Lange. En el cuarto capítulo del segundo volumen, titulado ‘Darwinismo y teleología’, Lange resalta la importancia de la posibilidad de eliminar por completo la superstición de la especie. Esta superstición se nutre de la concepción absolutista de las especies como inmutables y con un origen trascendente, un concepto controversial durante 1840-1860 en el contexto de las reacciones en contra del auge del materialismo¹⁴ (HM II, p. 267; n. 28).

Si, además, consideramos que para Lange el *a priori* kantiano debía circunscribirse a la naturaleza de nuestra organización fisiológica y psicológica, se entenderá mejor por qué Nietzsche rechaza, no solo el apriorismo excluyente de nuestra constitución biológica, sino a toda explicación teleológica, especialmente la propuesta por Kant en la *Crítica del juicio*.

1.2 El devenir de la consciencia

La superación del papel central que la justificación del conocimiento ocupa en la gnoseología crítica llevará a Nietzsche a preguntarse más bien por cómo ‘han llegado a ser’ necesarias tanto las condiciones del conocimiento como las de su justificación. Esta cuestión de la necesidad también implica la pregunta sobre la necesidad de

14 Sobre esta controversia, véase a Beiser 2014, pp. 182-188.

la consciencia humana desde una perspectiva que, irónicamente, trasciende lo trascendente y lo trascendental. Esta ‘trascendencia’ reside en el hecho de que para Nietzsche los criterios de racionalidad, universalidad y necesidad lógica intrínsecos a la teoría kantiana del entendimiento consciente tienen su génesis en una serie de procesos originariamente irracionales, particulares e ilógicos¹⁵. Es entonces desde esta influencia seminal del naturalismo de Lange, de la teoría evolutiva, y de la filosofía de Schopenhauer desde donde Nietzsche ensayará una crítica de la consciencia en Kant en la que la determinación sobre su naturaleza incluye el condicionar los criterios de justificación gnoseológica a su devenir orgánico y cultural.

La importancia de la cuestión sobre el origen en la crítica de la consciencia se enmarca en la actitud escéptica del joven Nietzsche frente a la aún dependencia de la teoría del conocimiento decimonónica en presupuestos metafísicos. Estos presupuestos dependen del dogmatismo inherente a la metafísica occidental, que sostiene que todo preguntar debe partir de principios superiores y presuponer un “origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de «la cosa en sí»” (MA I 1, OC III, p.75). Esto provoca que el inquirir del filósofo dogmático no pueda escapar de su perplejidad ante preguntas como: “¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores?” (MA I 1, OC III, p.75).

Para Nietzsche, tal perplejidad se debe precisamente a que la filosofía, desde Platón, se ha edificado sobre la negación de la génesis de una cosa a partir de otra, es decir, en pensar hasta el final la cuestión del origen de aquello que, como la consciencia, se considera ‘dado’. Así, influido de manera crucial por la gnoseología schopenhaueriana y kantiana, así como por su estudio dedicado a pensadores neokantianos como Fischer y Lange, el joven Nietzsche

15 Estas afirmaciones aparecen originalmente en MA I 18, OC III, p.84-85, y reaparece con mayor claridad en FW 111, OC III. pp. 196-197.

sigue inicialmente el hilo conductor de sus maestros para, luego, radicalizarlo en una interpretación de la consciencia como producto de procesos inconscientes. Por lo tanto, aunque la crítica nietzscheana de la consciencia debe necesariamente inscribirse en la teoría del conocimiento, esto no implica que su estatus 'problemático' sea el mismo que, por ejemplo, el de la verdad como correspondencia entre lo real y su representación consciente, que depende tanto de una noción primitiva de verdad como de una noción objetiva y esencialista de la consciencia. (Rábade 1995, pp. 74-75).

En efecto, desde la historia de la filosofía moderna, la relación entre el concepto de 'consciencia' y la naturaleza del conocer humano ha sido establecida como innegable, especialmente después que se le otorgó progresivamente un carácter decisivo al sujeto en el proceso de conocimiento (Rábade 2003, p. 133). Sin embargo, lo que se consideraba — y aún se considera por algunos — como inadmisibles era ver en la concepción moderna de la consciencia un problema inherente a los fundamentos mismos de la gnoseología. Es decir, que al cuestionar la consciencia, se cuestiona simultáneamente la legitimidad de una teoría general del conocimiento:

De la conciencia provienen innumerables equivocaciones que hacen que un animal, el hombre, sucumba antes de lo que sería necesario...
¡Se piensa que allí está el núcleo del hombre; lo permanente, eterno, último, más originario de él! ¡Se considera a la conciencia una magnitud fija y dada! ¡Se niega su crecimiento, sus intermitencias! ¡Se la toma por la 'unidad del organismo'! (FW 11, OC III, p. 746)

Por esta razón, la consciencia aparece como el denominador común en los problemas planteados por Nietzsche en torno al origen de los organismos y del entendimiento humano: una vez se pone en tela de juicio el primado de la consciencia para la teoría del conocimiento, las cuestiones sobre el origen teleológico de lo orgánico y el origen de las capacidades cognoscitivas humanas dejan de parecer tan problemáticas. Por ello, el sentido de la consciencia en Nietzsche solo se comprende a cabalidad si partimos de sus reflexiones de juven-

tud, en las que este concepto aparece como la pieza de conflicto en su particular recepción del idealismo kantiano y schopenhaueriano.

2. Ambivalencia de la consciencia en Schopenhauer

Sobre Schopenhauer es, desde una perspectiva filológica, el primer texto de Nietzsche en el que aparecen reflexiones críticas sobre asuntos de gnoseología. En él, se encuentra una crítica a la antítesis fenómeno-cosa en sí de Schopenhauer, que será decisiva en la crítica nietzscheana a la metafísica occidental, aunque otros términos como ‘mundo verdadero-mundo aparente’, y ‘apariencia-realidad’¹⁶. Además, dentro de todo el corpus nietzscheano, este texto representa la primera instancia en la que la consciencia, en su sentido general, simboliza un conflicto entre lo real y lo ideal, es decir, entre el enigmático sustrato del ser y nuestra forma —o imposibilidad— de aperecernos.

Sin embargo, lo que resulta más relevante para nosotros es que en estas notas de Nietzsche, se aprecia cómo Nietzsche, con un claro espíritu crítico a lo Kant, intenta encontrar una explicación sobre la naturaleza del entendimiento consciente que no dependa en última instancia de elementos trascendentes a la constitución física y psíquica humana.

Al inicio de estas notas, Nietzsche resume en una fórmula la solución schopenhaueriana al ‘enigma del mundo’: “La voluntad, sin fundamento, sin conocimiento, se revela, a través de un aparato de representación, como mundo” (SC 57[52], OC I, p. 294). Con esta fórmula, Nietzsche pretende develar el carácter aporético del pensamiento schopenhaueriano: la voluntad inconsciente, que necesita del entendimiento y de la consciencia para manifestarse como mundo. La aporía se basa en el supuesto descubrimiento de Schopenhauer, quien, yendo más allá de “aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible”, descubre en la voluntad el fundamento metafísico del mundo (WWV II p. 180). Por asombroso

16 Estas dicotomías son cruciales en GD ‘fábula’, OC IV, pp. 634-635. Véase asimismo NF 1888, 14[153], FP IV pp. 580-581.

que parezca, el pensador de Danzig afirma que su método, aunque metafísico, no es trascendente al mundo fenoménico, sino que parte precisamente de lo más íntimo de ese mundo:

...tenemos que llegar a comprender la naturaleza a partir de nosotros mismos y no, a la inversa, a nosotros mismos desde la naturaleza. Lo inmediatamente conocido ha de proporcionarnos la explicación de lo que conocemos solo mediatamente, y no al revés. (WWV II, p. 219).

Esta inmanencia metafísica, para evitar ser un oxímoron, requiere de un vínculo interno entre el conocimiento humano y la voluntad, que resuelva la antítesis fenómeno-cosa en sí planteada por Schopenhauer. Este vínculo es la identidad querer y conocer, por la cual, según Schopenhauer, la cosa en sí se hace “ella misma consciente de sí” (WWV II, p. 219). Sin embargo, para Nietzsche Schopenhauer no logra explicar cómo el mundo interior, es decir, lo que el filósofo de Danzig llama “hechos innegables de la consciencia”, siendo tan fenoménico como el mundo exterior, puede considerarse como un punto de acceso privilegiado de la cosa en sí¹⁷.

Por esta razón, los cuatro puntos desde los cuales nuestro pensador critica esta fórmula resultan, por un lado, de la tensión inherente en la gnoseología schopenhaueriana al intentar determinar nuestro conocimiento del mundo a lo estrictamente fenoménica, y, por otro lado, de identificar la consciencia como la doble vía de acceso al mundo como representación y al mundo como voluntad. Los tres primeros puntos muestran los problemas que surgen cuando se afirma la antítesis kantiana fenómeno-cosa en sí, es decir, la brecha entre lo real y lo ideal: la hipóstasis del *Ding an sich* kantiano, su sustitución por la ‘voluntad’, y su determinación con predicados del mundo fenoménico. El cuarto punto, sin embargo, se destaca por una distinción particular, pues sólo en él Nietzsche reinterpreta la antítesis schopenhaueriana representación-voluntad como una versión psicológica de la distinción kantiana entre conocer y pensar:

17 Véase WWV I p. 529.

Puede darse una cosa en sí, pero sólo en el sentido de que, en el plano de lo trascendente, cualquier cosa incubada en el cerebro de un filósofo es *posible*. Esta posible cosa en sí puede ser la voluntad: una posibilidad que, al surgir de la unión de dos posibilidades, no es más que la potencia negativa de la primera posibilidad y supone, en otras palabras, un paso decisivo hacia el polo opuesto, el de su imposibilidad. Volvemos a reforzar el concepto de una posibilidad siempre decreciente cuando le atribuimos los predicados de la voluntad que propone Schopenhauer: precisamente porque una antítesis entre cosa en sí y fenómeno, aunque es indemostrable, sigue siendo pensable. (SC 57[55], OC I, p. 295)

Nietzsche nos dice que puede darse una cosa en sí, pero solo en el sentido de que lo posible, en el plano de lo trascendente, se reduce a lo que puede originarse en el 'cerebro de un filósofo'. Es evidente que Nietzsche asocia 'posible' con 'pensable', partiendo de la noción kantiana de posibilidad: lo posible es aquello que no se contradice, es decir, que no puede corroborarse empíricamente, pero que puede pensarse sin contradicción. Considerando la influencia decisiva que en Schopenhauer, Kant y Lange ejercieron sobre Nietzsche en temas gnoseológicos desde 1865 hasta 1873, resulta sorprendente que esta objeción contra Schopenhauer no esté enmarcada en la distinción kantiana entre conocer y pensar.

Según Kant, el conocimiento requiere de dos elementos: el concepto por medio de la cual se piensa un objeto en general, y la intuición en el que tal objeto se nos dado (CRP B, p. 146). Por lo tanto, para que sea conocimiento, es necesario que tal pensamiento del objeto tenga un referente en un objeto de los sentidos (CRP B 146, p. 147). Este referente puede ser tanto una intuición empírica como una intuición pura (espacio y tiempo). Sin embargo, el pensamiento sin un objeto sensible, aunque vacío, no es imposible:

El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento

posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. (CRP B 146, Bxxvii)

Independientemente de que el concepto schopenhaueriano de voluntad sea una hipóstasis gratuita o no, lo cierto es que, en tanto su significado trasciende el mundo fenoménico, la única posibilidad de contemplarlo como tal se encuentra en la esfera de lo pensable. Y como nos dice Nietzsche, aunque tal ‘potencia negativa’ de la cosa en sí se acerque a lo imposible, su posibilidad se refuerza cuando se le atribuyen propiedades opuestas y trascendentes al mundo fenoménico. La antítesis fenómeno-cosa en sí, aunque indemostrable por nuestra incapacidad de conocer lo trascendente, sigue siendo, como el concepto mismo de ‘lo trascendente’, pensable.

Al ser un acto del entendimiento consciente, lo pensable depende, como lo cognoscible, de las categorías *a priori* y de la adecuada conexión entre ellas, gracias a la unidad de la consciencia. Esto implica que la voluntad, para ser pensable, requiere el mismo esquema ordenador y conectivo que el mundo fenoménico. Sin embargo, como la voluntad es *toto caelo* diferente al mundo de los fenómenos, sus predicados no son la absoluta negación de los elementos fundamentales de ese mundo. Para Nietzsche, el esfuerzo schopenhaueriano de oponer la fenomenalidad del mundo a la trascendencia de la voluntad no logra más que demostrar las contradicciones de un sistema filosófico que, en última instancia, se muerde la cola:

La propia trama de Schopenhauer se le enreda entre sus dedos: en una mínima parte a causa de cierta torpeza táctica de su autor, pero, sobre todo, porque el mundo no se deja tan fácilmente articular en sistema como Schopenhauer había esperado en el entusiasmo inicial por su descubrimiento. (SC 57[55], OC I, pp. 295-296)

Nietzsche describe a la voluntad como una ‘posibilidad decreciente’ precisamente porque la oposición entre fenómeno-cosa en sí no es real, sino gnoseológica: lo que hace pensable al segundo es condición para la idealidad del primero. Esto significa que ‘cosa en sí’ es

solo un término correlativo del ‘fenómeno’, sin el cual lo fenoménico sería ininteligible. La sorpresa de Nietzsche ante el empeño de Schopenhauer por una oposición real radica en que:

...enuncia a propósito de esta cosa en sí absolutamente exterior a la esfera del conocimiento toda una serie de propiedades negativas”; lo que simplemente equivale a afirmar que la voluntad “no puede ser afectada por la forma más general del conocimiento: ser un objeto para un sujeto. (SC 57[55], OC I, pp. 295-296)

Nietzsche conocía por sus lecturas de Lange que la cosa en sí es en realidad un concepto que limita el entendimiento a objetos de intuición sensible:

La verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, no sólo es para nosotros desconocida, sino que también el concepto de ésta no es ni más ni menos que el último producto de una oposición, del cual no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia. (BVN 1866, 517)

La cosa en sí es el resultado de una oposición que posibilita la unificación del conocimiento limitándolo. A diferencia de Schopenhauer, para Nietzsche, el concepto de ‘cosa en sí’ está relacionado con la forma más general de conocimiento: ser objeto para un sujeto, ya que es nuestra estructura cognoscitiva la que fundamenta la ‘oposición’ a la que hace referencia Nietzsche en su carta, de la cual resulta la cosa en sí como concepto límite. Esto se desprende de las concordancias entre las paráfrasis antes citadas y las siguientes líneas de la obra de Lange en las que el filósofo reflexiona sobre la amplitud del concepto ‘cosa en sí’:

...todos esos modos de concebir seres diferentemente organizados deben tener un origen común, aunque desconocido, *la cosa en sí*, por oposición a las cosas de los fenómenos; entonces podremos abandonarnos tranquilamente a esta concepción mientras sea una consecuencia necesaria del empleo de nuestro entendimiento, aunque ese mismo entendimiento, si continuamos tales investigaciones, se vea obligado a confesaros que él mismo ha creado esta oposición. (HM II pp. 63)

Influenciado por Lange, Nietzsche reconoce que, si la oposición surge del empleo de nuestro entendimiento, entonces tanto los predicados cognoscibles del mundo fenoménico como los predicados pensables de la cosa en sí deben fundamentarse en nuestro entendimiento. Ahora bien, Nietzsche no parecería estar diciendo nada más que lo cognoscible y lo pensable, a pesar de sus diferencias con los parámetros de la experiencia, comparten un lugar común en la estructura *a priori* del entendimiento. No obstante, a pesar de que lo anterior parezca obvio, la realidad es que sus implicaciones son más profundas de lo que parecen. En efecto, la estructura *a priori* del conocer y del pensar son las categorías del entendimiento y la apercepción trascendental o unidad de la consciencia.

Sin embargo, Nietzsche, al identificar la antítesis fenómeno-cosa en sí como perteneciente al ámbito de lo pensable, no está considerando específicamente a las categorías como ese lugar común porque tanto ‘fenómeno’ como ‘cosa en sí’ son conceptos derivados con los que solo se precisa una oposición intrínseca a nuestro entendimiento, no un objeto en general. Si esto así, entonces al ser la antítesis un producto del entendimiento sin un objeto determinado, su fundamento debe residir en la conexión del *Ich denke* que —como toda categoría, juicio, representación y pensamiento— enlaza al fenómeno y a la cosa en sí como conceptos correlativos. Por lo tanto, es plausible concluir que Nietzsche, tomando la noción langiana de entendimiento como instrumento de contraste con la filosofía de Schopenhauer, está pensando en la unidad de la consciencia que, al ser el lugar común de lo cognoscible y de lo pensable, es el fundamento de la antítesis fenómeno-cosa en sí¹⁸.

Este planteamiento es de suma importancia, ya que la primera problematización gnoseológica de la consciencia en Nietzsche surge de las contradicciones en el uso de este concepto por parte

18 La sinonimia entre ‘entendimiento’, ‘síntesis del pensamiento’ y ‘unidad de la consciencia’ es evidente en las secciones sobre Kant y sobre fisiología en la obra de Lange. Es precisamente en este filósofo que Nietzsche posiblemente encontró un abordaje crítico a la unidad de la consciencia como la pensó Kant. Véase HM II pp. 13, 69, 277 y 452.

de Schopenhauer, especialmente al abordar la ambigua relación entre la voluntad y nuestro acceso a ella. Con estas contradicciones en mente, Nietzsche criticará en sus notas la afirmación de Schopenhauer de que es la unidad de la voluntad lo que define su carácter esencial y la distingue de todo el mundo fenoménico. No obstante, el objetivo de Nietzsche no se limita a señalar el origen fenoménico de los predicados de la voluntad, sino a demostrar que el contenido de esos supuestos predicados —y en particular, el de su unidad— provienen de los aspectos fundamentales de la consciencia.

2.1 Unidad de la voluntad y unidad de la consciencia

De manera similar a como Schopenhauer desarrolla su pensamiento partiendo de los ‘errores’ de Kant, Nietzsche llevará hasta las últimas consecuencias la doctrina de su maestro, según la cual: “en ningún momento se puede abordar desde fuera la esencia de las cosas; por mucho que se busque no se llegará más que a imágenes y nombres” (SC 57[55], OC I, p. 297)¹⁹. La diferencia crucial entre ambos radica en qué significa ese abordaje del ser *desde dentro*.

Al momento de redactar estas notas, entre 1867 y 1868, Nietzsche ya estaba familiarizado con el neokantismo naturalista de Lange, así como con su redefinición de lo *a priori*, entendiendo este como los factores de la constitución físico-psíquica humana que determinan nuestra apercepción del mundo (HM II p. 37-44). Este enfoque le sirvió como un filtro crítico en su asimilación de la gnoseología kantiana y schopenhaueriana, ya que dicho abordaje interno del mundo no se define por un ‘sujeto en sí’ suprasensible.

Desde la perspectiva de Nietzsche, como lector de Lange, nuestro conocimiento del mundo no solo proviene de la síntesis de lo sensible y lo cognitivo por medio de la unidad de la consciencia, sino que esas condiciones dependen también de una constitución orgánica que las fundamenta. De esta manera, se escapa de la nece-

19 Paráfrasis de Nietzsche extraída de WWV I p. 118.

sidad trascendente, aún presente, en el idealismo trascendental²⁰. Esta postura se puede apreciar de forma clara en la obra de Lange, especialmente en las secciones que más influyeron a Nietzsche:

...si concebimos toda unidad como relativa, si no vemos en la unidad más que la síntesis que hace nuestro pensamiento, no alcanzaremos sin duda la esencia suprema de las cosas, pero se hace posible una marcha consecuente en la investigación científica. La unidad absoluta de la consciencia del yo no encuentra en ello ventaja alguna, es cierto, pero no hay inconveniente en eliminar una idea por consideración a sus muchos años. (HM II p. 277)

Nietzsche llevará aún más lejos que Lange y Kant las condiciones del conocer, al punto de que, en su madurez intelectual, reducirá funcionalmente el entendimiento y la consciencia al dinamismo orgánico del cuerpo. Esto implica que toda pregunta sobre el ser en sí del fenómeno, aunque pensable, no es más que un ejercicio 'poético' sobre el carácter indescifrable del mundo (SC 57[55], OC I, p. 295)²¹.

Sin embargo, el que la cosa en sí sea indemostrable no implica que no se pueda determinar el origen de los predicados que tradicionalmente se le adjudican. En esto, Schopenhauer incluso admite que, al hablar de la voluntad, no tiene otro remedio que recurrir al mundo fenoménico: "esa cosa en sí... para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto... por lo tanto, de uno de sus fenómenos" (WWV I p. 131-

20 En la siguiente nota de Lange vemos cómo su definición de 'organización físico-psíquica' busca precisamente responder a la cuestión de origen por medio de la indiscernibilidad de lo físico y lo psíquico cuya posibilidad reside precisamente en la integración de la consciencia: "El término «organización físico-psíquica», no está quizá felizmente escogido; pero tiende a expresar el pensamiento de que la organización física, como fenómeno, es al mismo tiempo organización psíquica; esto es ir más allá que Kant; pero semejante transformación encierra un concepto más fácil de comprender, do a la intuición, que la representación kantiana de suposiciones trascendentes tomadas de la experiencia" (HM II, p. 616-617n.).

21 La interpretación poética de la metafísica es también influencia de Lange, HM II, pp. 577-606.

132). Esto para Nietzsche resulta imposible si seguimos la misma oposición impuesta por el filósofo de Danzig:

Schopenhauer pretende que algo que no puede ser nunca objeto sea, no obstante, pensado objetivamente: vía por la cual llegamos sólo a una objetividad aparente en cuanto que a una x inaprensible y totalmente opaca le son atribuidos predicados como ropajes variopintos, tomados de un mundo que le es extraño, el mundo fenoménico. (SC 57[55], OC I, p. 296)

Además, de los diversos predicados asignados por Schopenhauer, el de unidad será el que Nietzsche vinculará con las contradicciones relativas al estatus ambiguo de la consciencia respecto de la voluntad. Según nuestro pensador, el problema que engloba esta ambigüedad reside en que su metafísica oscila entre el uso trascendente y el uso trascendental de la unidad de la voluntad:

...todo el sistema de Schopenhauer y, en particular, su primera exposición en el primer libro de *El Mundo como Voluntad*, nos persuade de que su autor, cuando le conviene, se permite el uso humano y no trascendente de la unidad de la voluntad, y, a fin de cuentas, no recurre a dicha transcendencia más que cuando las lagunas del sistema se le muestran demasiado evidentes. (ibid., p. 297)

Una de esas instancias a las que Nietzsche hace referencia en el primer libro de la obra schopenhaueriana consiste en la definición de esta unidad “como aquello que se encuentra fuera del espacio y del tiempo”, es decir, como aquello que se contrapone a la unidad misma, la multiplicidad (WWV I p. 134). Ahora bien, el uso humano y no trascendente de la unidad de la voluntad aparece en aquellos textos en los que el objetivo consiste en afirmar que la unidad de la consciencia de hecho proviene de la unidad de la voluntad. Así lo explica Schopenhauer señalando que el *Ich denke* es insuficiente para dar cuenta de la unidad de la consciencia:

Lo que otorga unidad y cohesión, a la conciencia constituyendo su base y su soporte permanente a través de todas sus representaciones, no

puede estar condicionado por la propia consciencia ni ser por ello una representación: antes bien, tiene que ser el *príus* de la consciencia y la raíz del árbol del que aquella es el fruto. Eso, afirmo yo, es la *voluntad*. (WWV II p. 153)

Para Schopenhauer, la unidad de la voluntad es, en realidad, el origen de toda unidad categórica, cuantitativa o cualitativa de la consciencia. Sin embargo, resulta que tanto los objetos de los sentidos como los conceptos dependen, para su posibilidad, de la unidad de la consciencia; unidad cuyo origen, según la cita anterior, se afirma estar en la unidad de la voluntad. Según Nietzsche, esta contradicción no reside solo en el predicado de la unidad, sino en todos:

Para los tres predicados de unidad, eternidad (o sea, atemporalidad) y libertad (o sea, la no causalidad) vale lo mismo que para la cosa en sí: están, sin excepción, indisolublemente ligados a nuestra organización, de modo que es sumamente dudoso que puedan tener la menor importancia fuera de la esfera del conocimiento. (SC 57[55], OC I, p. 297).

Ahora bien, que el sentido de esta unidad tenga su fundamento no en lo trascendente, sino en nuestro modo de ser afectados y de sintetizar estas afecciones, tiene implicaciones que van más allá de los propósitos de Schopenhauer. Si consideramos que, para Nietzsche, los límites del conocimiento se enraízan en nuestra organización físico-psíquica, entonces el origen mismo de la antítesis fenómeno-cosa en sí radica en que Schopenhauer ‘inconscientemente’ abstracta la unidad de la voluntad de nuestra organización físico-psíquica, hipostasiando así la unidad de la consciencia. Incluso ‘corrige’ la ‘imprecisión’ kantiana en identificar esta unidad con el “yo lógico” afirmando que es en realidad la voluntad “el verdadero punto último de unión de la consciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma” (WWV II p. 153). Hasta cierto punto, es plausible considerar que los problemas de Nietzsche con la noción de voluntad tienen su origen en la sospecha de que las cualidades adjudicables a esta voluntad (unidad, eternidad, libertad), así como la forma de acceder a ella, provienen de la hipóstasis de las cualidades

estructurales y funcionales del entendimiento consciente. Esto es lo que, al menos, sugieren las siguientes palabras de Schopenhauer:

...se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea... — *La cosa en sí*, en cuanto tal, solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consciente de sí*: querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio. (WWV II p. 219).

Nietzsche concluye su crítica aludiendo a otra distinción kantiana, en la que podemos nuevamente podemos corroborar la relación de la consciencia y la gnoseología en su pensamiento temprano: “Schopenhauer quería encontrar la x desconocida de una ecuación; pero el resultado de su cálculo es la misma x desconocida, es decir, no lo ha encontrado.” (SC 57[55], OC I, p. 298). El resultado evidente es precisamente no haber encontrado el fundamento trascendente del fenómeno. Ahora bien, el resultado menos evidente, pero de mayor importancia, radica en que el resultado del cálculo schopenhaueriano es la misma x incognoscible y , siguiendo a Kant, ello implica que en tanto tal x ‘no es nada para nosotros’ — en el sentido de que fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada confrontable con ésta x — “queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la consciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones.” (CRP A 104-106). El joven Nietzsche cierra así su principal crítica gnoseológica a su maestro, ejemplificando claramente que, para comprender el origen de su concepción de la consciencia se encuentra en la teoría del conocimiento, es necesario sumergirse crítica e inter-textualmente en SC y , como se hará en lo que sigue, en sus reflexiones sobre lo orgánico en Kant.

2.2 El *quid originis* del conocimiento y la consciencia

En continuidad con sus reflexiones sobre la ambigüedad de la consciencia en la antítesis fenómeno-cosa en sí, el proyecto doctoral de Nietzsche ejemplifica el ulterior desarrollo de un único

problema enmarcado en la teoría del conocimiento. Este problema de la consciencia se complejiza con la indagación sobre el origen de lo consciente en la historia natural gracias a la influencia del ambiente científico e intelectual de la segunda mitad del siglo XIX²². Su primer contacto con la teoría de Darwin, publicada menos de diez años antes (1859), junto con su interés por el trabajo de Herman von Helmholtz sobre las inferencias inconscientes en la percepción y el principio de diferenciación sensorial propuesto por Johannes Müller, matizaron la formalidad cerrada de su neokantismo trascendental en una suerte de gnoseología naturalista (Emden 2005, pp. 88-90)²³.

Pero más allá de esta incipiente actitud naturalista y escéptica, lo cierto es que el joven Nietzsche seguía considerando sus nuevos recursos científicos desde la filosofía entendida no tanto como el origen de todo saber, sino como la indagación sobre el origen de todo lo que condiciona al saber. Esto inaugura en el pensamiento nietzscheano —previo a toda conceptualización genealógica y moral— lo que podemos llamar el *quid originis* del conocimiento o, en forma interrogativa: ¿cómo surge, de la uniformidad inconsciente de lo inorgánico, todo el dinamismo orgánico del que resulta, entre otras propiedades animales, el entendimiento consciente?

En TK, Nietzsche se concentrará en la relación entre la interpretación finalista de lo orgánico y el rol de la consciencia humana en la determinación de dicha interpretación. Esta serie de notas es en sí mismo un esfuerzo por demostrar que —en contraposición a Kant— no estamos constreñidos por nuestras capacidades cognoscitivas a entender lo orgánico únicamente como conforme a fines. La ilusión de tal constricción teleológica reside precisamente en que, desde Kant, el aspecto ‘deliberado’ o ‘intencional’ de lo orgánico fue entendido como resultado de nuestras disposiciones cognoscitivas. Pero esta comprensión, como se refleja en las últimas notas de TK, se enraíza precisamente en una

22 Sobre esto, véase a Emden 2005, pp. 88-163.

23 Para la relación entre la teoría evolutiva y Nietzsche, véase a Stack 2005, pp. 146-161., y Moore 2006, pp. 517-531.

noción de lo intencional y de lo cognitivo intrínseca al concepto kantiano de consciencia.

2.3 Lo inconsciente en el origen de los organismos

El punto inicial de confrontación con Kant gira en torno al ‘excepcionismo’ orgánico inspirado por el naturalismo de Lange, es decir, a considerar los seres organizados —formal y genéticamente— como la excepción dentro de la infinita serie de procesos a-teleológicos en la naturaleza. Ahora bien, este elemento naturalista-evolutivo de su crítica a la teleología se nutrirá en gran medida con otro elemento conceptual fundamentado en la filosofía de la naturaleza de Schopenhauer. La inversión axiológica que el filósofo de Danzig realizó entre el intelecto y la voluntad —otorgándole primacía al segundo— tuvo como consecuencia directa el que la esencia interna del mundo, la voluntad, actúe o se objective en la naturaleza sin la intervención de ninguna inteligencia que guíe los procesos naturales. El recurso que utilizará Schopenhauer para demostrar la acción no dirigida por conocimiento será el instinto animal. En la actividad instintiva de los animales, nos dice:

...no entra para nada en consideración el que tengan representaciones y conocimiento, ya que el fin que intentan conseguir tan directamente como si fuera un motivo conocido permanece desconocido para ellos; por eso su obrar se produce aquí sin motivo, no está guiado por la representación, mostrándonos primariamente y con la mayor claridad cómo la voluntad también actúa sin conocimiento alguno. (WWV I p. 136).

Kant ya había establecido una relación analógica entre los efectos ‘artísticos’ del instinto animal y los efectos artísticos de los seres humanos, donde el instinto queda como análogo de la razón, al menos en sus efectos (Ak. V 464, CJ p. 456-457). Sin embargo, Kant, a diferencia de Schopenhauer y de Nietzsche, afirmaba que las operaciones del instinto animal sugieren un obrar intencional, es decir, guiado por una representación consciente. El giro copernicano de Kant lo obliga a considerar la naturaleza desde el alcance y los límites de nuestra receptividad espaciotemporal y espontaneidad

sintética consciente para formar representaciones, lo que lleva a la imposibilidad de pensar lo orgánico fuera de una matriz conceptual finalista. Pero, si se parte del primado de la voluntad inconsciente sobre el entendimiento consciente, entonces surgen otras posibilidades para pensar lo orgánico.

Es precisamente desde esta inversión axiológica que surge el esfuerzo de Nietzsche por ensayar una alternativa a la teleología, con la cual sea plausible concluir que el orden y regulación de los organismos se determina por procesos naturales—orgánicos e inorgánicos— cuya estructura carece de elementos análogos a la deliberación e intencionalidad humanas. Sin embargo, el hecho de que Nietzsche explore una posibilidad que no admita relaciones análogas entre lo orgánico y los aspectos finalistas del entendimiento consciente no implica la imposibilidad de relacionar lo orgánico con lo cognitivo. Para ello, es necesario partir de una concepción de la cognición que no esté determinada por sus aspectos conscientes, como la previsión o la reflexión. Una alternativa de este tipo será la que Nietzsche llamará ‘inteligencia creadora’²⁴:

Semejante inteligencia se admite por analogía con el hombre: ¿por qué no puede haber una fuerza creadora, o sea, una naturaleza que cree de forma inconsciente lo que responde a un fin? Piénsese en el instinto de los animales. Éste es el enfoque de la filosofía de la naturaleza. (TK 62 [4], OC I, p. 304)

Esta inteligencia creadora no es una reinterpretación de la voluntad ciega de Schopenhauer. De hecho, en este aspecto Nietzsche se separa del idealismo schopenhaueriano, donde lo inconsciente en

24 Un pensador influyente en la elaboración de este concepto fue Eduard von Hartmann, cuya obra *Philosophie des Unbewussten* Nietzsche leyó en 1869 y a la cual regresó posteriormente. Ahora bien, aunque esta influencia fue importante, de ello no puede concluirse que haya sido medular en el desarrollo de la crítica nietzscheana a la consciencia. Tal conclusión es implausible si consideramos, por un lado, que la interpretación sobre lo orgánico de Hartmann era teleológica, y por el otro, que Nietzsche fue severamente crítico con la postura de este pensador. Como ejemplo de lo anterior véase NF 1873, 29 [52], FP I, pp. 504-505.

la naturaleza —como las plantas— no se diferencia mucho de lo no existente, en tanto que se limita a ser representación de una consciencia ajena (WN, p. 136). Por otro lado, no debe asumirse que ‘inconsciente’ es para Nietzsche sinónimo de no-conocer o agnosis. Si fuera así, la naturaleza configuraría los organismos necesariamente siguiendo un propósito que —por paradójico que parezca— no conoce. Nietzsche era consciente de que la teleología en Schopenhauer se diferenciaba de la kantiana solo en la unidad de una voluntad inconsciente como explicación del finalismo orgánico:

...Todas las partes de la naturaleza convergen unas con otras porque la voluntad es una sola. Pero lo opuesto a toda esta teoría lo conforma esa terrible lucha entre los individuos (que manifiestan también una idea) y las especies. La explicación presupone, pues, una teleología constante: la cual no existe. Lo difícil es, precisamente, la conciliación del mundo teleológico con el no teleológico. (TK 62[7], OC I, p. 305).

El problema con Kant y Schopenhauer estriba en que consideraron innegable la teleología en la naturaleza y rechazaron la posibilidad de que el orden y regulación de los organismos tuvieran un origen simultáneamente inconsciente y no-teleológico. La inteligencia creadora que propone Nietzsche no opera por motivos ignotos para sí misma, como la ciega voluntad schopenhaueriana. Esta inteligencia es, más bien, creadora en el sentido de que, en la ‘producción exuberante y destrucción dolorosa’ de la selección natural, los organismos son las excepciones susceptibles de organizarse y regularse a sí mismos. Pero este carácter poiético no requiere de previsión o deliberación consciente, sino de la capacidad de configurar “partes correlativas que trabajan conjuntamente” (TK 62[15], OC I, p. 307).

Por otro lado, esta inteligencia no requiere de un motivo o ‘plan’ para su actividad, sino de la ‘lucha de los individuos’ como catalítico de la auto-organización y auto-regulación en pro de la conservación. Por ello, a diferencia del esfuerzo kantiano por ‘justificar’ la finalidad de lo orgánico con las constricciones de nuestra capacidad reflexiva, Nietzsche determinará el origen, tanto de lo orgánico como de nuestra capacidad cognoscitiva en los procesos

naturales a-teleológicos, de los cuales surge lo cognitivo y lo consciente. Con esto, Nietzsche está proponiendo, por un lado, que sea distingua la cognición de la consciencia, y por el otro, que en el orden evolutivo de procesos naturales, lo cognitivo preceda a lo consciente. Lo que aún resulta ambiguo es precisamente en qué sentido es análoga esta inteligencia creadora con el ser humano. Es necesario, entonces, comprender qué tipo de analogía propone Nietzsche y como ésta no implica a la consciencia.

Nuevamente, es Lange la piedra de toque que nos ayuda a comprender esta analogía. Aunque es innegable la influencia de Schopenhauer en relación con la noción del instinto animal y sus similitudes con la creación artística humana, lo cierto es que el filósofo de Danzig nunca se habría referido a una fuerza creadora como 'inteligencia' precisamente porque, al igual que su maestro Kant, no les era concebible desligar lo cognitivo de lo consciente. Pero Lange, armado con las investigaciones en fisiología y psicología de su tiempo, fue uno de los primeros en dar el paso hacia esa desvinculación. Ello es manifiesto en sus reflexiones sobre las investigaciones de Helmholtz donde concluye que:

...si la abstracción que efectúan los aparatos de nuestros sentidos con sus filamentos nerviosos (bastoncillos, conos, fibras de Corti, etc.), está demostrado que es una actividad que, por la eliminación de la gran masa de todas las influencias, crea una imagen del universo completamente exclusiva y determinada por la estructura de los órganos, probablemente ocurrirá lo mismo con la abstracción en el pensamiento. (HM II, p. 457)

En Lange, Nietzsche encuentra algo que para Kant no era posible: por un lado, que el proceso de formación perceptual no requiere de la actividad consciente, y por otro, que tal proceso es cognitivo –inferencial– y creativo²⁵. Nietzsche transformará la analogía langiana

25 Si bien Kant reconoce la existencia de representaciones que no son inmediatamente conscientes (oscuras), en su pensamiento no existe una propuesta sobre lo inconsciente como la de Nietzsche que presupone la posibilidad de que lo cognitivo esté presente en ausencia de lo consciente. Véase AH §5, pp. 45-49

en una comparación entre los procesos naturales de los que surge lo orgánico y los procesos cognoscitivos inconscientes. Nietzsche parece seguir el siguiente razonamiento: si los procesos cognoscitivos inconscientes están determinados por nuestra particular constitución físico-psíquica, entonces es plausible concebir que existan procesos naturales similares a los de esta cognición inconsciente, de los cuales lo orgánico en la naturaleza surge sin la mediación de una causa final:

Así se prueba que la razón suprema sólo ha actuado esporádicamente, que hay también un ámbito para las razones menores. No hay, pues, un mundo teleológico unitario, sino una inteligencia creadora... Por tanto, el elemento cognoscitivo no se sitúa ya fuera del mundo. Pero quedamos enredados en la metafísica, y nos es necesario recurrir a una cosa en sí... (TK 62 [4], OC I, pp. 304-305).

Lo que Nietzsche busca lograr con esto, más allá de ofrecer una alternativa no finalista, es cortar con la dependencia del elemento reflexivo y deliberativo de la consciencia en las explicaciones sobre lo orgánico en general, y sobre las condiciones de las capacidades cognoscitivas humanas en particular. Es precisamente en este que el problema del organismo y el problema de la consciencia convergen en el debate sobre la explicación de los seres organizados:

La estricta necesidad de la causa y la consecuencia excluye los fines en la naturaleza inconsciente. Pues dado que las representaciones de un fin no se originan en la naturaleza, hay que considerarlas como motivos interpolados aquí y allá, externos a la causalidad; en lo que constantemente se interrumpe la estricta necesidad. La existencia está sembrada de milagros. (TK 62 [18], OC I, p. 307).

Ahora bien, el énfasis de nuestro autor en el surgimiento de lo orgánico choca con lo propuesto por Kant en el sentido de que el propósito del pensamiento teleológico consiste solo en servir de hilo conductor a la investigación sobre los seres organizados. Para Kant, lo orgánico no implica la posibilidad de conocer la naturaleza intrínseca de estos seres o su fundamento originario, como parece

ser el interés de Nietzsche. Debemos recordar que nuestro autor está pensando desde el naturalismo de Schopenhauer y de Lange, especialmente en el enfoque trascendental de este último. Lange quiso superar las limitaciones impuestas por Kant a la investigación científica sobre las cuestiones de origen al considerar lo *a priori* como enraizado en lo fisiológico²⁶. Por ello, Nietzsche insiste en que, por un lado, se admita la posibilidad del origen inconsciente de los seres organizados, y por otro lado, se subraye que tanto una explicación finalista como una no finalista están, en última instancia, condicionadas por nuestra organización:

Lo que está más allá de nuestros conceptos nos es completamente incognoscible. La génesis de lo orgánico es, en ese sentido, algo hipotético; cuando nos la representamos, un entendimiento humano está haciendo acto de presencia. Pero el concepto de lo orgánico es también únicamente humano; hay que remitirse a lo análogo: lo susceptible de vida surge en una infinidad de cosas no susceptibles de vida. Nos acercamos así a la solución del problema del organismo. (TK 62 [27], OC I, p. 310).

La diferencia fundamental entre ambas aproximaciones radica en que, mientras la de Nietzsche explica la unidad de lo orgánico como uno de los posibles resultados dentro de la infinidad de procesos carentes de unidad, —es decir, como algo devenido—, la de Kant parte de la unidad de la razón, que presupone la unidad formal de la consciencia²⁷. Esto quiere decir que la diferencia reside en si, como en Kant, la unidad de la consciencia se toma como el punto de origen necesario para concebir lo orgánico; o si, por el contrario, se considera, como en Nietzsche, que los límites cognoscitivos condicionantes de la unidad de la consciencia han devenido de procesos que, en analogía con nuestros procesos cognoscitivos inconscientes, han configurado y organizado lo que consideramos como seres organizados sin la necesidad de la consciencia. Con esto, Nietzsche

26 Véase a Beiser 2014, p. 426.

27 Sobre esto véase AK. V 401-405, CJ, pp. 580-586. Asimismo, véase CRP A 644, B 672.

enarbola por primera vez su propia inversión axiológica en temas gnoseológicos: el conocimiento y particularmente la consciencia son “el desarrollo último y más tardío de lo orgánico” (FW 11, OC III, p.746).

2.4 La pregunta por el organismo

Si regresamos a la interrogante inicial de Nietzsche, podríamos parafrasearla de la siguiente manera: ¿por qué no puede haber una inteligencia o fuerza que configure, y organice inconscientemente aquello que, según nuestro entendimiento consciente, responde a un fin? Hay que reparar en que el problema consiste en el primado de la consciencia para el pensamiento teleológico; es decir, en la creencia de que tales seres solo son comprensibles según una causalidad “cuya capacidad para obrar se ve determinada por conceptos” (Ak. V 370, CJ, p. 528). Para Nietzsche, la raíz del problema reside en lo que Kant define como ‘análogo al hombre’ en la naturaleza: su capacidad para tener representaciones conscientes y actuar conforme a ellas. Es por esto que Nietzsche vincula el problema de lo orgánico y el problema de la consciencia en la interrogante por el origen de la semejanza entre ambos:

¿No respondería una cosa a un fin por haber surgido mecánicamente? Kant lo afirma. ¿Por qué no puede producir el azar nada que responda a un fin?: Tiene razón: lo que responde a un fin no se sitúa más que en nuestra idea. . . La pregunta por el organismo es la de: ¿de dónde viene en la naturaleza lo semejante al hombre? ¿De la falta de autoconsciencia? (TK 62 [52], OC I, p. 319).

Para Kant, el mecanicismo no puede dar cuenta del origen de lo orgánico, pues carece de una causalidad bidireccional como la de los seres organizados: descendente y ascendente. Esto implica que los procesos causales involucrados en las leyes naturales, “leyes que nosotros podemos conocer gracias únicamente al entendimiento aplicado a objetos de los sentidos”, no pueden ofrecernos “la causalidad de su origen” (Ak. V 369-70, CJ, pp. 526-528). La única

causalidad con la cual la comprensión de los organismos es aquella que funciona de manera regulativamente, según la analogía entre la capacidad productiva y regulativa de los organismos y la causalidad de nuestro entendimiento consciente (Ak. V 398, CJ, p. 379). Sin embargo, esto deja sin resolver para Nietzsche el problema del origen de la analogía misma.

Sobre esto, nuestro pensador tiene la ventaja que no tuvo Kant, de conocer la teoría evolutiva. Nietzsche está convencido de que preguntarse por el origen de lo orgánico es, necesariamente, preguntarse por el origen del entendimiento consciente, en tanto que facultad o función del organismo humano. Por lo tanto, la cuestión de la semejanza es, en realidad, un problema para Nietzsche y no para Kant. Es decir, el pensar que los procesos naturales constituyentes de lo orgánico son semejantes a los procesos cognitivos inconscientes no implica, en tanto que cognitivos, cierto grado de intencionalidad. En sus notas, Nietzsche parece percatarse de este problema y, por ello, responde con una importante distinción entre lo que es algo como fin y lo que es algo como vivo:

Admitimos que la fuerza que produce un cierto género de organismos es unitaria. Hay que considerar entonces según qué método esta fuerza crea y conserva los organismos. Se demuestra aquí que llamamos conforme a un fin a lo que se muestra susceptible de vida. El misterio es únicamente «la vida». ¿y si incluso ella no fuera más que una idea condicionada por la organización? (TK 62[29], OC I, p. 310).

Con esta distinción, Nietzsche quiere reafirmar que ‘crear’ y ‘conservar’ no tienen por qué implicar intencionalidad alguna, es decir, preexistencia conceptual; de manera similar a como, en los procesos cognoscitivos inconscientes, no se requiere del aparato conceptual consciente. Por esta razón, Nietzsche afirma que lo que llamamos conforme a un fin es en realidad *conditio sine qua non*, es decir, los procesos poiéticos y regulativos sin los cuales lo orgánico no podría existir. Pero estas condiciones de existencia son precisamente lo que separa a lo inorgánico de lo orgánico, esto es, a lo muerto de lo vivo. El asombro surge de que existan cosas sus-

ceptibles de vida capaces de organizarse y regularse a sí mismas sin previsión consciente: “Lo que realmente nos maravilla es la vida orgánica, y calificamos de conformes a un fin a todos los medios de conservarla” (TK 62 [15], OC I, p. 307). La falta de consciencia en las condiciones de existencia le permite a Nietzsche cimentar la semejanza entre lo cognitivo inconsciente y lo orgánico, en el sentido de que ambos polos de la analogía coexisten en el ámbito de lo vivo. Lo misterioso del asunto no radica en que lo orgánico no se pueda comprender de otra manera que como conforme a fines, sino en la auto-organización y auto-regulación inconsciente de lo orgánico, es decir, la vida misma: “Vemos que mucho de lo que es susceptible de vida nace y se conserva, y vemos el método. Supongamos que la fuerza que actúa en lo que es susceptible de vida y en lo que la produce y conserva sea la misma: esta fuerza sería entonces muy irracional.” (TK 62 [27], OC I, p. 310).

No es el fin, sino la ‘vida’ lo verdaderamente enigmático. Para Nietzsche, cuando nos preguntamos por los organismos, en realidad estamos preguntando por sus condiciones de existencia. El hecho de que los pensemos teleológicamente responde a que, como seres vivos, tenemos como condición de existencia el guiar nuestra conducta por medio de la consciencia de efectos deseados. El giro que da Nietzsche a la cuestión sobre el origen de la semejanza es en que el fundamento de ésta reside en el misterio común de la vida; en que lo orgánico posee ciertas condiciones de existencia que lo diferencian de la naturaleza inorgánica. Pero con ‘vida’, Nietzsche no pretende hipostasiar metafísicamente las condiciones de existencia de lo orgánico. Al contrario, su propósito al usar este término es hipotetizar sobre dichas condiciones para pensarlas fuera de la dependencia antropomórfica de la consciencia. De ahí que Nietzsche defina la vida como “principio de ordenación y configuración” pero sólo como un ensayo especulativo sobre “algo completamente oscuro, que no podemos esclarecer ni siquiera mediante causas finales” (TK 62 [47], OC I, p. 316). Precisamente por ello se pregunta si ‘vida’, al igual que ‘la cosa en sí’, no es un concepto que emerge de nuestras disposiciones cognoscitivas. Es en el

contexto de esta pregunta que Nietzsche ve en todo esfuerzo por comprender lo orgánico un encuentro ineludible con el problema del sentido último del entendimiento consciente:

El finalismo de la cosa tiene validez tan sólo respecto a una inteligencia con cuya intención la cosa concuerda. Y esta inteligencia que está en el fundamento de la cosa misma es, o bien la nuestra, o bien una inteligencia extraña. En este último caso, la intención que se revela en el fenómeno es la existencia de la cosa. En el otro caso, sólo nuestra representación de la cosa es juzgada como respondiendo a un fin. Este último género de finalismo se refiere sólo a la forma. (TK 62 [24], OC I, p. 309).

La forma como nos dice Nietzsche es, “lo que en la superficie se hace visible de la ‘vida’” (TK 62 [24], OC I, p. 309). Teniendo en cuenta el carácter que ‘vida’ tiene de principio hipotético de ordenación y configuración, cada organismo alude a una posible instancia de ordenación y configuración de lo vivo dependiente de dos esferas: el de la ‘vida’ como el continuo devenir de procesos de ordenamiento y configuración; y de la forma o representación consciente en la que aparece. ‘Vida’ y ‘forma’ originan toda comprensión de lo orgánico, así como toda comprensión de lo orgánico se origina de vida y forma, pues “la vida bajo una forma es justamente organismo. ¿qué otra cosa es el organismo sino una forma, una vida formada” (TK 62 [46], OC I, p. 315). Por tanto, para Nietzsche la posibilidad de la semejanza consistirá en la ‘vida’ como vínculo entre lo inconsciente orgánico y lo consciente orgánico en tanto que, como humanos, somos parte de ambos:

... «Vivir» es existir «conscientemente», o sea, de modo semejante al hombre... No podemos representarnos la vida, o sea, la existencia que siente y crece, más que por analogía con la vida humana. El hombre reconoce lo semejante y lo extraño al hombre en la naturaleza, y busca su explicación. (TK 62 [52, 54], OC I, p. 319).

Con los conceptos de ‘organización físico-psíquica’ e ‘inteligencia creadora’ el pensamiento de Nietzsche supera los problemas concep-

tuales relativos al sentido de la consciencia inherentes a su formación gnoseológica kantiana y schopenhaueriana. La crítica al dogmatismo metafísico realizada por Kant, y la crítica al primado de la consciencia en Schopenhauer, lo llevaron a buscar una alternativa que reinterpretara la metafísica como resultado de procesos enraizados en nuestra constitución, así como una reinterpretación del rol de la consciencia como resultado de procesos cognitivos inconscientes.

Por otro lado, Nietzsche se libera de la hegemonía conceptual de la consciencia de sus maestros gracias a la comprensión de que es posible pensar el origen de lo cognitivo y el origen de lo orgánico sin depender de la consciencia como condición de necesidad. Influenciado por Lange, Nietzsche consideró, en contra de la tradición filosófica, que la actividad sensorial y la configuración representacional pueden pensarse independientemente de la consciencia. Así, Nietzsche creyó haber eliminado el requisito principal de la teleología en la naturaleza, y como corolario, la consciencia como fundamento del conocimiento pasó a ser entendida como una creencia metafísica más.

Sin embargo, la ‘superación’ de estos problemas gnoseológico no significó la superación de la gnoseología como disciplina filosófica. Nietzsche continuó reflexionando sobre problemas relativos al conocimiento en mayor medida y sobre la consciencia en menor grado durante toda su vida lúcida. Incluso sus afirmaciones sobre el origen moral de toda “dogmática gnoseológica” en sus años posteriores requieren, al menos, de un modo radical de filosofar sobre el conocimiento, dado que la crítica de los valores morales implica un marco de inteligibilidad centrado en el error y la apariencia como condición de vida²⁸.

28 El problema de la relación entre gnoseología y moral en Nietzsche requiere de un análisis histórico y conceptual que excede el propósito del presente escrito. Para aproximarse a este problema, véase NF 1885-1886, 2[161], FP IV 2[161], y FW 344, OC III, pp. 859-860.

3. Del *Ich denke* al *Es denkt*

Dada la relativa carencia de notas y aforismos relacionados con la consciencia durante los diez años de docencia en Basilea (1869-1879), así como el trato marginal del tema en los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano*, es comprensible concluir que la reflexión nietzscheana sobre la consciencia se desarrolló durante la década de 1880. A partir de esto, podemos concluir que el interés de Nietzsche por la consciencia surgió durante la preparación de M (1879-1880). Por tanto, con el respaldo de la obra publicada y póstuma, no sería implausible concluir que el interés de Nietzsche por la consciencia estuvo supeditado al problema psicológico y moral del obrar humano, es decir, hasta qué punto los seres humanos están determinados a sentir, pensar y actuar según ciertos valores arraigados en condiciones de vida específicas.

Por otro lado, si bien es innegable que estas reflexiones sobre la consciencia contienen, no solo las afirmaciones de mayor relevancia sobre el tema en la obra de Nietzsche, también es incuestionable que estos textos contienen una serie más o menos homogénea de aseveraciones críticas de corte gnoseológico. Lo curioso de estas aseveraciones reside en que son conclusiones de una reflexión sobre el conocimiento cuyo desarrollo analítico y argumentativo no se encuentra ni en la obra en la que aparecen, ni en sus borradores. En otras palabras, parecen ser más bien el resultado de reflexiones previas de Nietzsche, en las que la consciencia se consideraba un problema gnoseológico. En M 116, por ejemplo, Nietzsche rivaliza con la concepción moderna de la consciencia como instancia privilegiada de autoconocimiento y señala que “hemos puesto tanto empeño en aprender que las cosas de fuera no son tal como se nos presentan, — ¡pues bien, con el mundo interior sucede exactamente lo mismo!”.

En la segunda parte se expuso cómo Nietzsche abordó la tarea de comprender fenoméricamente el mundo ‘desde dentro’, partiendo de la influencia de su primer maestro filosófico. Otra instancia de este enfoque se encuentra en M 119, donde Nietzsche afirma que toda vivencia no es otra cosa que las interpretaciones

de los estímulos nerviosos realizadas por una suerte de razón poética (*dichtende Vernunft*) instintiva y pulsional; con lo que la consciencia queda definida como “el comentario más o menos fantástico a un texto desconocido, tal vez imposible de conocer, pero que ha sido sentido”. Como se demostró en la segunda parte, el énfasis en la determinación pulsional de la consciencia en el pensamiento de Nietzsche no surgió durante la década de 1880; su origen se encuentra en los esfuerzos por encontrar una explicación no finalista del origen de los organismos y del entendimiento humano en sus notas de TK.

Algo similar ocurre en FW 354, que, si bien aborda el problema del volverse consciente tanto en humanos como en animales, la última sección de éste se adentra en un rechazo de la gnoseología tradicional sobre la consciencia. Como nos dice Nietzsche al inicio del aforismo, el hecho de que nuestra vida pensante, sintiente y volente sea posible sin que se viera en el espejo de la consciencia, es una conclusión que resulta no solo de sus estudios de fisiología e historia evolutiva de la década de 1880, sino de todo un itinerario filosófico-naturalista que surgió más de diez años atrás. En efecto, el interés de Nietzsche en una concepción gnoseológica de la consciencia, nutrida por las investigaciones fisiológicas y psicológicas de su tiempo inició en 1865 con la lectura del *Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, donde encontró los problemas relativos al origen del entendimiento y de la consciencia. Este interés continuó de forma intermitente hasta las notas del cuaderno 19 de 1873 en las que exploró la posibilidad de entender los procesos cognoscitivos inconscientes como configuraciones poéticas similares a la metáfora.

De lo anterior se concluye que toda aproximación al sentido de la consciencia en la obra de Nietzsche debe, en primer lugar, no recurrir únicamente a los textos relevantes de 1880, sino desvelar el proceso filosófico y científico pre-formativo de Nietzsche, desde el cual surgió su interés por los problemas relativos a la consciencia. En segundo lugar, debe tenerse presente que, para Nietzsche, la consciencia no ostentaba principalmente un sentido psicológico

o moral, como comúnmente se piensa²⁹. Esto quiere decir que la perspectiva gnoseológica en la concepción nietzscheana de la consciencia antecede cronológica y conceptualmente a otras perspectivas importantes durante el periodo intermedio y maduro, como la morfología evolutiva y la historia natural³⁰.

Todo lo anterior nos lleva a concluir que, para el joven Nietzsche, la naturaleza de la consciencia representó un problema inherente a la teoría del conocimiento. Pero ello principalmente porque Nietzsche será uno de los primeros pensadores que verá en la concepción moderna de la consciencia un problema para la teoría del conocimiento en general, es decir, el de la sobrevaloración del *Ich denke* y la subestimación del *Es denkt*.

Abreviaturas y signos

Obras de Nietzsche

- **SC** = *Sobre Schopenhauer*
- **TK** = *La teleología a partir de Kant*
- **MA** = *Humano, demasiado humano*
- **M** = *Aurora*
- **FW** = *La gaya ciencia*
- **OC** = *Obras completas*
- **FP** = *Fragmentos póstumos*
- **NF** = *Nachgelassene Fragmente*

Obras de Schopenhauer

- **WWV** = *El mundo como voluntad y representación*
- **WN** = *Sobre la voluntad en la naturaleza*

29 Véase a Riccardi 2015, pp. 18-21.

30 Véase el trabajo de Müller-Lauter 1979, pp. 161-182.

Obras de Kant

- **CRP** = *Crítica de la razón pura*
- **Ak/CJ** = *Crítica del discernimiento*
- **AH** = *Antropología en sentido pragmático*
- **PM** = *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*

Obra de Lange

- **HM** = *Historia del materialismo*

Bibliografía

- Beiser, F. (2002). *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781-1801*. Harvard university press.
- _____. (2014). *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford university press.
- Brobjer, T. (2008). *Nietzsche's philosophical context: An intellectual biography*. University of Illinois press.
- Emden, Ch. (2005). *Nietzsche on language, consciousness and the body*. University of Illinois press.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza.
- _____. (1997). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- _____. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Istmo.
- _____. (2001). *Crítica del discernimiento*. Alianza.
- _____. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de cultura económica.
- Lange, F. (1903). *Historia del materialismo I&II*. Madrid. <https://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>
- Lupo, L. (2007). *Le colombe dello scettico: Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*. Edizioni ETS.
- Marton, S. (2017). Conscience (Bewusstsein). En D. Astor (Ed.), *Dictionnaire Nietzsche*. Robert Laffont.
- Moore, G. (2006). Nietzsche and evolutionary theory. En Pearson (Ed.), *A companion to Nietzsche*. Blackwell Publishing.

- Müller-Lauter, W. (1999). Nietzsche: His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy. University of Illinois press.
- Müller, E. (2020). Nietzsche-lexikon. Wilhelm Fink.
- Nietzsche, F. (1967). Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. de Gruyter.
- _____. (2008a). *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*. Tecnos.
- _____. (2008b). *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Tecnos.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. Tecnos.
- _____. (2011). *Obras completas I*. Tecnos.
- _____. (2014). *Obras completas III. Obras de madurez I*. Tecnos.
- _____. (2016). *Obras completas IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos.
- Reboul, O. (1993). Nietzsche, crítico de Kant. Anthropos.
- Riccardi, M. (2015). Nietzsche's pluralism about consciousness. *British Journal for the History of Philosophy*.
<http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2015.1092945>
- Schlimgen, E. (2011). Bewusstsein. En H. Ottmann (Ed.), Nietzsche Handbuch: Leben, Werk, Wirkung. J.B. Metzler.
- Simón, J. (2012). Conciencia (Bewusstsein). En Ch. Niemeier (Ed.), *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias, lugares*. Biblioteca Nueva.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta.
- _____. (2006). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza.
- _____. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Stack, G. (2005). Nietzsche's anthropic circle: Man, science and myth. University of Rochester press.

CAPÍTULO VII

LA ANTROPOLOGÍA DESMETAFISIZADA DE NIETZSCHE: UNA ACTUALIZACIÓN DEL CONCEPTO DE *ÜBERMENSCH*

*José Ignacio Galparsoro*¹

RESUMEN:

La figura del superhombre (*Übermensch*) es la forma en que Nietzsche desarrolla su antropología desmetafisizada (i.e., naturalizada).

1 Doctor en Filosofía por la Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) y Profesor Catedrático en el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), en España. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2340-6540>. Ha sido reconocido con cuatro sexenios de investigación por la CENAI. Actualmente, es responsable del Máster Oficial “Filosofía en un mundo global” de la misma universidad. A lo largo de su carrera, ha dirigido 17 tesis doctorales y ha realizado investigaciones sobre filósofos contemporáneos, con especial atención a Friedrich Nietzsche. Sus trabajos también abordan cuestiones de actualidad, como la antropología filosófica, las implicaciones filosóficas de la biología evolutiva y las ciencias cognitivas, el posthumanismo y las antropotécnicas. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran *Reflections on Naturalism* (Rotterdam/Boston/Taipei: Sense Publishers, 2013), editado en colaboración con el profesor Alberto Cordero de la City University of New York, y *Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital* (Granada: Comares, 2019). Ha escrito numerosos artículos, capítulos de libros y libros en el ámbito de la filosofía.

En ella, el ser humano desarrollará sus potencialidades en un contexto lleno de obstáculos y dificultades. Términos como “riesgo”, “juego” y “quizás” son usados por Nietzsche para describir la situación en la que se encuentra ese hombre que debe limitarse a actuar en el mundo natural para alcanzar sus fines. Hay, pues, una gran diferencia con aquellas concepciones que le prometían seguridad, gravedad y certeza, en el caso de que sacrificara su vida en función de la consecución de una finalidad trascendente. El objetivo de Nietzsche es que el ser humano recupere esa savia vital que le había sido arrebatada, proponiendo que acepte jovialmente vivir en ese mundo natural en constante devenir —a pesar de (o quizá precisamente gracias a) la inseguridad e incertidumbre. Así, interpretando el concepto de “*Übermensch*” desde una óptica actual, cada individuo —entendido como un ser completamente integrado en este mundo y, en consecuencia, desmetafisizado o naturalizado— podrá recuperar el derecho a ser diferente y a forjar su vida conforme de sus propias aspiraciones.

Palabras clave: Nietzsche, superhombre, nihilismo, Dios, antropología.

ABSTRACT:

The figure of the *Übermensch* is the form in which Nietzsche develops his demetaphysical (i.e., naturalized) anthropology. In this framework, the human being will develop his potentialities within a context full of obstacles and difficulties. Terms such as “risk,” “play,” and “perhaps” are used by Nietzsche to describe the situation of the individual who is constrained to act within the natural world in order to achieve his ends. There is, therefore, a significant difference compared to those conceptions that promised security, gravity, and certainty, should one sacrifice their life for the pursuit of a transcendent purpose. Nietzsche’s aim is for the human being to reclaim the vital force that had been taken from them, urging them to accept with joy the life in this ever-evolving natural world—despite (or perhaps precisely because of) the insecurity and uncertainty.

Thus, when interpreting the concept of the “*Übermensch*” from a contemporary perspective, each individual—understood as a being fully integrated into this world and, consequently, demetaphysical or naturalized—will be able to regain the right to be different from others and to shape their life according to their own aspirations.

Keywords: Nietzsche, overman, nihilism, God, anthropology.

1. Introducción: el *Übermensch* en el marco del actual debate antropológico

Actualmente, se observa una fuerte tendencia antihumanista, entendiendo por “antihumanistas” aquellas posturas que conducen a la devaluación e incluso el repudio de lo humano. El filósofo francés Francis Wolff aborda claramente esta cuestión en *Trois utopies contemporaines* (Wolff, 2017) donde identifica dos tipos de antihumanismo presentes en el mundo contemporáneo: En primer lugar, el antihumanismo derivado del animalismo —este deshace las barreras entre el ser humano y el resto de los animales. Como resultado se equipara al ser humano con los animales, destacando su animalidad—. En segundo lugar, se encuentra el antihumanismo derivado del posthumanismo, cuyo horizonte es la mejora humana para superar el envejecimiento y la muerte, enfatizando la necesidad de que el ser humano se libere de su condición biológica. El objetivo de esta corriente es trascender al ser humano para alcanzar una condición posthumana (Galparsoro, 2019).

Se puede aplicar la metáfora del péndulo a la diferente valoración de lo humano. En un extremo, encontramos la tendencia antihumanista que repudia lo humano, mientras que, en el otro extremo, se sitúa un período dominado por una corriente de pensamiento que habría reivindicado un tipo de humanismo peculiar, un antropocentrismo radical: el ser humano es colocado en el centro del mundo, una situación privilegiada que posibilita su valoración positiva frente al resto de entidades naturales.

Esta concepción antropocéntrica ha sido criticada por un pensador como Nietzsche. Sin embargo, es importante matizar que la crítica al antropocentrismo no implica necesariamente negar aquellos elementos que permiten afirmar la singularidad del ser humano, no acarreado un repudio de lo humano ni un deseo de dejar atrás a la humanidad.

Hay que puntualizar que “singularidad” no tiene por qué ser sinónimo de excepcionalidad (Schaeffer 2007). De hecho, la teoría de la evolución muestra con claridad que la especie *Homo sapiens* no es excepcional. Esta afirmación merece ser precisa: *atendiendo a su origen*, esta especie no es excepcional porque no difiere en lo sustancial del origen de las demás especies. Su aparición no responde a ninguna intencionalidad, ni natural ni divina. En este sentido, podemos decir que el hombre no es una criatura excepcional dentro del conjunto de la naturaleza. No obstante, ello no autoriza a diluir las características específicamente humanas hasta su desaparición en el océano de la naturaleza. El hombre, en efecto, posee una serie de características que lo distinguen del resto de los seres naturales. Por esta razón, podemos hablar de “especie humana” del mismo modo que hablamos de “especies” a propósito de otras entidades animales. En el ámbito de la naturaleza —de los seres vivos en general, y de la zoología en particular— el hombre tiene características que le otorgan una singularidad, o una serie de singularidades, que lo distingue de otras especies.

Cabe señalar que esas características que evidencian la singularidad humana —como, por ejemplo, su racionalidad— no se encuentran fuera, en el margen, o más allá de la naturaleza. Estas características son el resultado de un proceso que se inscribe en el seno de la naturaleza. Por muy cruciales que sean para la supervivencia y el desarrollo de los humanos, no hay que caer en la trampa de ubicarlas en un mundo meta-físico, es decir, situado más allá de o en ruptura con el mundo de la *physis* (la naturaleza).

Tratar de escapar de esta vinculación con el mundo natural es una tentación y un síntoma de antropocentrismo, pues implica la pretensión de que el hombre sea la única excepción en el mun-

do natural. La defensa de un antropocentrismo de este tipo podrá considerarse "humanismo", pero, en realidad, hacer del hombre la cúspide de la jerarquía de la naturaleza por su carácter excepcional debido a determinadas cualidades que un análisis objetivo muestra con claridad que es un procedimiento que carece de todo fundamento al sustentarse únicamente en ficciones. Por lo tanto, sostener que este antropocentrismo es un humanismo, es algo que merece ser revisado. También es pertinente replantear la noción de que toda crítica al antropocentrismo sea un antihumanismo.

Nietzsche se empeña en denunciar y dismantelar las ficciones a las que se aludieron hace un momento. de esta manera, sostiene de forma clara que no somos la corona de la creación (AC, § 14), es decir, que no somos el *télos* hacia el que necesariamente conduce la creación o, más bien, el proceso evolutivo. En este sentido, los humanos no somos excepcionales, sino una especie con sus singularidades, como todas las especies. Todas las especies tienen sus participaciones y el hombre no representa una excepción. Es normal —es decir, es completamente natural— que apreciemos y que tratemos de conservar nuestras singularidades, ya que son las que nos hacen humanos y nos permiten reconocernos como tales.

Sin embargo, el hecho de que no pongamos nuestras singularidades en la cima de la jerarquía de todas las singularidades, criticando así a las posiciones antropocentristas, no implica que debamos situarlas (y colocarnos a nosotros mismos) en la parte más baja y abyecta de la jerarquía de los seres naturales. Esta parece ser la dirección a la que nos dirigimos, y que es denunciada por autores como Francis Wolff. Retomando la metáfora previamente mencionada, en lo que respecta a la valoración de lo humano, el péndulo parece haberse desplazado al extremo opuesto al de la concepción antropocéntrica, generándose un cierto aroma a misantropía.

La crítica al antropocentrismo no debe, por lo tanto, conducir necesariamente a un antihumanismo (entendido como repudio de lo humano), tan extendido en la actualidad. Es legítimo defender un humanismo no antropocéntrico, que reconozca nuestras singularidades y que se base en una concepción antropológica que,

al menos, defienda la preservación de esas singularidades. Pues, si esas singularidades desaparecieran, se estaría socavando la propia naturaleza humana.

Finalmente, es necesario hacer una precisión historiográfica. Se asocia la posición antihumanista, entendida como repudio de lo humano, con la «muerte del hombre», anunciada por Foucault (1966) en *Las palabras y las cosas*. En efecto, Foucault adopta una posición nominalmente antihumanista, pero es preciso aclarar que esta surge para criticar (sin entrar aquí en una valoración de la crítica, si es justa o no) la postura “humanista” de Sartre, que coloca al ser humano en el centro. Foucault, siguiendo la estela de Nietzsche, sostiene que el hombre que muere es el que está bajo la tutela de Dios o por otras instancias. En términos kantianos, es el hombre menor edad (Kant 2013 [1784]). Sobre este cadáver surge otro hombre, al que Nietzsche denomina “*Übermensch*” (“superhombre”), quien no es más que aquel hombre que aspira a alcanzar la mayoría de edad, liberado de las cadenas de las diferentes tutelas.

Es en este contexto que adquiere pleno sentido retomar hoy el análisis de la cuestión del *Übermensch* en Nietzsche. Pero antes de abordar este tema directamente, por razones metodológicas, es necesario referirse a la crítica realizada por Nietzsche a los conceptos fundamentales de la concepción metafísica.

2. La crítica nietzscheana al Dios trascendente de la metafísica

En los textos de Nietzsche no aparece nunca el término “inmanencia” en esta forma sustantivada, y en muy pocas ocasiones lo hace en la forma adjetivada “inmanente”. No obstante, no plantea mucha dificultad afirmar que en este autor términos como “devenir” o “naturaleza” pueden ser caracterizados como inmanentes, en oposición a conceptos trascendentes como “ser”, “mundo verdadero” o “Dios”. Lo trascendente es, pues, en Nietzsche sinónimo de “metafísico”. Y un capítulo especialmente importante de la crítica nietzscheana a la metafísica consiste en la crítica al concepto de Dios, que constituye la piedra angular de esta última. La relación existente entre

ese concepto de Dios y el “mundo verdadero” —expresión con la que Nietzsche designa de manera crítica al mundo metafísico (i.e., trascendente) que supuestamente se sitúa más allá del mundo natural (i.e., inmanente)— erigido por el platonismo es, según este autor, muy estrecha: Dios es el habitante privilegiado del “mundo verdadero”, como lo demuestra el hecho de que el hombre ha inventado este último para él². El concepto de “mundo verdadero” está tan cercano al de “Dios” que Nietzsche no ve ninguna objeción que impida la identificación de ambos términos:

La idea del “mundo verdadero” o de “Dios” concebido como absolutamente inmaterial, espiritual, benigno, es una *medida de urgencia* para el caso en que los instintos *contrarios* todavía sean omnipotentes (FP 1888, 15[59]).

“Mundo verdadero” y “Dios” son, pues, dos términos que Nietzsche utiliza para expresar lo que la metafísica occidental, a partir de Platón, construyó por encima del devenir inmanente y erigió como verdad absoluta. Ahora bien, Nietzsche está firmemente convencido de que la afinidad existente entre Dios y la verdad no es más que una creencia metafísica: es, según sus palabras, «la creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina» (GC, § 344; GM, III, § 24).

Sin la verdad, y sin su correspondiente hipostatización en una instancia suprema (i.e., en Dios), el mundo trascendente que proporciona seguridad al metafísico se derrumbaría, pues éste se vería obligado a actuar en el azaroso y, en esta medida, peligroso mundo del devenir, no quedándole otro remedio que poner su vida en juego. En efecto, una de las características propias al metafísico que

2 Cf. FP 1886, 2[153]: «Os aferráis a vuestro Dios e inventáis para él un mundo que *no nos es conocido*». Cuando se cite un Fragmento Póstumo de Nietzsche, tras “FP” se indicará la fecha y la numeración del Fragmento según lo establecido por la edición de Colli-Montinari. Se ha seguido la traducción de los Fragmentos Póstumos de la excelente edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, publicada en la editorial Tecnos (4 volúmenes). Cuando se trate de una obra de Nietzsche, se indicará el título abreviado, seguido del número o denominación del párrafo correspondiente.

sigue la moral decadente es que coloca como instinto fundamental al instinto de conservación. Por ello, no quiere que el mundo en que se asienta la verdad-Dios, el cual contribuye decisivamente a su conservación, sea puesto en cuestión. Según Nietzsche, la metafísica no ha querido justificar su fe en la verdad «por el hecho de que la verdad era considerada como Ser, como Dios, como instancia suprema, por el hecho de que la verdad no debía en modo alguno ser un problema» (GM, III, § 24). En cambio, Nietzsche cree tener buenas razones para poner en tela de juicio la verdad o Dios, en definitiva, la instancia que fue colocada por la metafísica en la cúspide del mundo trascendente del “ser”.

Nietzsche afirma que sobre el mundo del devenir (es decir, sobre el «reino del azar») la metafísica erige el «mundo verdadero» (es decir, el «reino de las finalidades» donde se asienta Dios). La metafísica valoriza este último reino en detrimento del primero. Frente a esta situación, Nietzsche afirma: «*Hybris* es nuestra actitud para con Dios, quiero decir, para con cualquier presunta araña de los fines y la moralidad» (GM, III, § 9). Por tanto, en Nietzsche la crítica al Dios de la metafísica está emparentada con la crítica a las concepciones finalistas. Las doctrinas finalistas y morales son consideradas por Nietzsche como las «sombras de Dios» en la medida en que oscurecen la doctrina del eterno retorno que, precisamente, niega todo finalismo trascendente (GC, § 109). Contra este finalismo, Nietzsche propone una recuperación de la immanencia:

Me parece importante desprenderse *del todo*, de la unidad, de una fuerza cualquiera, de un incondicionado; no se podría evitar tomarlo como instancia suprema y bautizarlo Dios. Hay que hacer pedazos el todo: desaprender el respeto por el todo; recuperar para lo próximo, para lo nuestro, lo que hemos entregado a lo desconocido y a la totalidad (FP 1886-1887, 7[62]).

Nos encontramos aquí ante el núcleo de la crítica nietzscheana a eso que años más tarde Heidegger denominará “ontoteología”, es decir, de la crítica de la concepción que propone un ser primero cuya eminencia está salvaguardada por el hecho de que es causa

de sí mismo. El siguiente texto expresa esta crítica de manera especialmente clara:

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final —¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir! —los "conceptos más elevados", es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se volatiliza. Esto es, de nuevo, tan solo la expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* brotar de lo inferior, no le es lícito haber brotado absolutamente de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. La procedencia desde algo distinto se considera como una objeción, como un cuestionamiento del valor. Todos los valores supremos son de primer rango, todos los conceptos más elevados, el ente [*das Seiende*], lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto —todo ello no puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Pero todo ello tampoco puede ser desigual si relacionamos entre sí a tales conceptos, todo ello no puede estar en contradicción consigo mismo... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto "Dios"... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! —¡Y lo ha pagado caro!... (CI, «La "razón" en la filosofía», § 4).

El concepto "Dios" es, pues, el más general, el que engloba todos los conceptos supremos de la metafísica, dándoles unidad y cohesión. Es, en definitiva, el término que se vincula con la trascendencia. Nietzsche se esfuerza en presentar esas categorías y conceptos metafísicos, que los metafísicos consideran verdades en sí, como metáforas escleróticas. Con el concepto "Dios", así como con los demás conceptos supremos de la metafísica, el metafísico hace un uso ilegítimo del lenguaje, en la medida en que pretende acceder al en sí de las cosas. Pero, para Nietzsche, la gramática, a pesar de que las posiciones de corte metafísico caigan en la tentación de proponer lo contrario, no nos permite aprehender lo que son las cosas en sí mismas porque es incapaz de superar la barrera que separa el

lenguaje de la realidad. “Dios” no es una excepción porque también es un concepto garantizado por la gramática. Como dice Nietzsche en un texto célebre: «Temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática» (CI, «La “razón” en la filosofía», § 5).

En efecto, la gramática propone un sujeto y un predicado. Sin embargo, la metafísica interpreta el predicado como acción que debe ser producida por un sujeto. En el caso del predicado “mundo”, se requiere un sujeto con suficiente poder para ser capaz de crearlo: ese sujeto es, precisamente, Dios. Según Nietzsche, esto no es más que «la antiquísima falacia de una causa primera, de un Dios en cuanto causa del mundo» (FP 1884, 26[209])³.

Ahora bien, el concepto de Dios (según la metafísica, la “primera” causa) no es en realidad, más que «lo último», como Nietzsche afirma en el texto de *Crepúsculo de los ídolos*. Aquí el término “último” debe entenderse en dos sentidos: en primer lugar, el concepto de “Dios” es una creación humana⁴, el *resultado final* de un razonamiento, no algo presente desde el principio; de hecho, el sufrimiento provocado por la naturaleza inalcanzable del devenir obliga a los metafísicos a crear un concepto que tenga las características de un “ser” puro, una inmovilidad pura, algo completamente libre del devenir. En segundo lugar, Dios es “último” porque es el concepto más alejado del mundo natural, situándose en la cúspide del andamiaje construido sobre el río del devenir. “Dios”, entonces, es la ficción suprema, pues se encuentra en el punto más alejado con respecto al devenir. Por ello, “Dios” no es más que una

3 Trad. ligeramente modificada. Cf. FP 1886-1887, 6[13], donde se afirma que el elemento más antiguo de la metafísica se ha incorporado al lenguaje y a las categorías gramaticales. Nietzsche nos alerta de las dificultades de desprenderse de él porque parece que dejaríamos de pensar si «renunciáramos a esa metafísica». Por ello, continúa, «precisamente, los filósofos tienen las mayores dificultades para liberarse de la creencia de que los conceptos fundamentales y las categorías de la razón ya forman parte sin más del reino de las certezas metafísicas: desde antiguo creen precisamente en la razón como una parte del mundo metafísico mismo, —en ellos ésta, la más antigua creencia, vuelve siempre a irrumpir como una poderosa recaída».

4 Cf. CI, «Sentencias y flechas», § 7: «¿Cómo?, ¿el ser humano no es sino un error de Dios? ¿O Dios no es sino un error del ser humano?—»

pretensión vacía o, según Nietzsche, la manifestación del delirio de quienes lo han creado: «para la araña, la araña es el ser más perfecto: para el metafísico, Dios es un metafísico: eso quiere decir que fabrica enloquecidas telarañas» (FP 1888, 16[58]).

Frente a la pretensión metafísica de plantear un ser perfecto considerado como *causa sui*, Nietzsche propone lo siguiente:

¿Qué es lo único que puede ser nuestra doctrina? — Que nadie le da al ser humano sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antecesores, ni él mismo (— el sinsentido de la representación que aquí acaba de ser rechazada ha sido enseñado como "libertad inteligible" por Kant, quizá también ya por Platón). Nadie es responsable de existir, de estar constituido de tal y tal manera, de existir en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no se ha de eliminar de la fatalidad de todo lo que fue y lo que será. Él no es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se ha hecho el ensayo de lograr un "ideal de ser humano" o un "ideal de felicidad" o un "ideal de moralidad", — es absurdo querer subordinar su ser a cualquier finalidad. No \neg nosotros hemos inventado el concepto de "finalidad": en la realidad falta la finalidad... Uno es necesario, uno es un fragmento de destino, uno pertenece al todo, uno es en el todo, — no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues eso significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo! — Que a nadie se le haga ya responsable, que no sea lícito reconducir la manera de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como sensorium [sensorio], ni como "espíritu", solo esto es la gran liberación, — solo así se ha vuelto a establecer la inocencia del devenir... El concepto "Dios" ha sido hasta ahora la mayor objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: solo así redimimos el mundo. — (CI, «Los cuatro grandes errores», § 8)

De este pasaje se extrae el paralelismo Nietzsche establece entre la crítica a las doctrinas finalistas y la crítica a Dios como ser supremo de la metafísica. Al igual que el finalismo, el concepto "Dios" se presenta como la gran objeción contra la existencia, pues impide la expansión de la voluntad de poder (Galparsoro 1995). En ambos

casos, según Nietzsche, se busca restaurar la inocencia del devenir y de redimir al hombre de todo lo que le había condenado. La liberación de las doctrinas finalistas ocurre a través de una moral propia de una voluntad que acepta jovialmente que todas sus acciones se repitan eternamente. Esta moral busca redimir al hombre del pasado inamovible (concebido por la doctrina lineal-finalista del tiempo) y del espíritu de venganza, consecuencia de la impotencia de la voluntad de actuar sobre ese pasado. Esta moral sustituye el «fue» por un «así yo lo quise» creador, es decir, por un «sí» dionisiaco al mundo o lo que Nietzsche denomina *«amor fati»* (Cf. AHZ, «De la redención»). Sin embargo, el concepto “Dios” se opone precisamente a esta voluntad de crear, voluntad que es «la gran redención del sufrimiento» (AHZ, «En las islas afortunadas»). En efecto, Nietzsche afirma: «Se ha *querido* tener un Dios o una conciencia moral para sustraerse a la tarea que exige del hombre el *crear*» (FP 1884, 26[347]).

Dios es, entonces, un concepto que adormece la voluntad, impidiéndole así crear y, en esta medida, autosuperarse. Por ello, se puede afirmar que el Dios de la metafísica es, para Nietzsche, un concepto vinculado a la moral decadente e incluso una que representa la cúspide de las cualidades morales:

Lo funesto de la creencia en la *realidad de las supremas cualidades morales como DIOS*: con ella resultaban negados todos los valores reales y captados por principio como *no valores*. Así, subió al trono lo *antinatural*. Con una lógica inexorable se llegó a la exigencia absoluta de la *negación de la naturaleza* (FP 1887, 10[152]).

Según la metafísica, Dios es el valor más alto, plasmado en una instancia suprema la una concepción que niega el mundo y la vida. En este sentido, Nietzsche insiste en que la moral, como contranaturaleza, sitúa a «Dios como contraconcepto y como condena de la vida» (CI, «La moral, una contranaturaleza», § 5). Dado que Dios y la moral decadente están estrechamente vinculados, Nietzsche sostiene que «con “Dios” también ha caducado la moral existente hasta ahora: ambas se mantenían mutuamente» (FP 1885, 39[15]).

Si pudieran existir dudas acerca del carácter decadente del Dios platónico-cristiano, bastaría con leer el texto siguiente para disiparlas:

Que las razas fuertes de la Europa nórdica no hayan rechazado de sí el Dios cristiano, eso no hace en verdad ningún honor a su aptitud religiosa, para no hablar del gusto. *Tendrían que haber acabado con un engendro semejante, enfermizo y decrepito. Pero por ello cargan con una maldición, ya que no han acabado con él: han asimilado en todos sus instintos la enfermedad, la vejez, la contradicción, — ¡ya no han creado desde entonces a ningún Dios! ¡Dos milenios casi y ni un solo Dios nuevo! ¡Por el contrario, todavía ahora y como existiendo según dicta la ley, como un *ultimátum* y un *máximum* de la fuerza formadora de dioses, del *creator spiritus* en el ser humano, ese Dios digno de lástima del monótono-teísmo cristiano!, ¡ese híbrido producto de la decadencia, compuesto de nulidad, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y fatigas del alma! — — (AC, § 19).*

En otro texto, Nietzsche propone una concepción de "Dios" como el estado máximo de las fuerzas que componen el mundo en que se desarrolla la voluntad de poder (Cf. FP 1887, 10[138]). Así, la única posibilidad de mantener un sentido para el concepto "Dios" en Nietzsche está estrechamente vinculada al estado del conjunto de fuerzas que conforman el devenir. En este contexto, Nietzsche utiliza la expresión «divinización del devenir» (HDM, I, § 238)⁵. Se trata, por lo tanto, de devolver al devenir la inocencia que la metafísica le había arrancado.

La moral metafísica, efectivamente, había condenado al devenir, depositando el valor en el mundo trascendente que ella misma había creado y, más concretamente, en la instancia suprema lo gobernaba. Para Nietzsche, la crítica se centra en la desvalorización del mundo del devenir y en la afirmación de los valores naturales que contribuyen a fortalecer la voluntad de po-

5 En este mismo texto de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche habla las virtudes de un «Dios que deviene», al que pone en relación con la evolución.

der. Este proceso implica naturalizar o desmetafisizar los valores. Vemos así como la operación que busca «deificar el devenir» está vinculada a otra operación, que consiste en «imprimir al devenir el carácter del ser» y que para Nietzsche representa la «suprema voluntad de poder» (FP 1886-1887, 7[54]). Por tanto, ambas operaciones tienden a redimir al devenir de la condena dictada por la moral decadente. El devenir provoca sufrimiento en el metafísico, quien lo califica (como lo opuesto al “mundo verdadero” sobre el que se asienta el Dios bueno) de “malvado”. Así, el metafísico diaboliza el mundo del devenir. Frente a esto, Nietzsche toma partido y declara: «Yo soy el *advocatus diaboli* y el fiscal de Dios» (FP 1882, 1[65]).

Nietzsche invierte la situación para devolver al devenir el estatus que tenía antes de que la metafísica lo desvalorizara. En este sentido, afirma: «Meta: la santificación de las fuerzas más poderosas, más temibles y más caídas en descrédito, dicho con la vieja imagen: la divinización del diablo» (FP 1885-1886, 1[4]). «Divinizar el diablo» es otra manera de expresar la noción de «transvaloración de todos los valores» (lo que, en términos más actuales, podríamos denominar “naturalización” o “desmetafisización”), en la medida en que divinizar el diablo equivale a proponer una moral que afirma los valores de la vida, que habían sido desvalorizados por la moral decadente. Esta idea se encuentra expresada en un texto titulado precisamente *Advocatus diaboli*:

Advocatus diaboli: Nuevas representaciones de Dios y el demonio. El conocimiento incondicionado es una locura del período de la virtud; en él la vida iría hacia su perdición. Debemos *santificar* la mentira, la locura, y la fe, la injusticia. Debemos librarnos de la moral *para poder vivir moralmente*. Mi libre ARBITRIO, MI IDEAL POR MÍ CREADO, me exige una cierta virtud, o sea, *perecer en la consecución de la virtud* (FP 1882, 1 [32])⁶.

6 Traducción ligeramente modificada.

En este texto, el término “virtud” adquiere dos significados diferentes. Primero, cuando Nietzsche habla del «período de la virtud» como aquél que pone en peligro de muerte los valores afirmativos de la vida, no se refiere a la *virtù* del Renacimiento, sino a la *areté* platónica, una virtud que envenena la vida. En cambio, cuando menciona al final del texto «perecer en la consecución de la virtud», Nietzsche se refiere a la voluntad de poder que afirma la vida, una voluntad que no quiere conservarse, sino que quiere-ser-más-fuerte, incluso se para lograrlo es necesario poner en juego la vida. Para Nietzsche, mientras no nos liberemos de la moral decadente predicada por la virtud platónica —es decir, de la «moralina» que paraliza la voluntad e impide ser más fuerte⁷—, no podremos vivir conforme a la moral que acepta jovialmente el eterno retorno de todas las cosas. Por ello, la crítica a la moral debe concentrar sus fuerzas y criticar especialmente el ser supremo hacia el que tiende la virtud decadente: el Dios que reina en la cima del trascendente “mundo verdadero”.

3. Nihilismo y muerte de Dios

Nietzsche plantea con claridad el problema y su solución:

Es una historia *lamentable*: el hombre busca un principio desde el cual pueda despreciar al ser humano, —inventa un mundo para poder calumniar y ensuciar este mundo: de hecho cada vez extiende las manos para agarrar la nada, y erige esta nada en “Dios”, en “verdad”, y, en todo caso, en juez y acusador de *este* ser [...]. El mundo de las apariencias y el mundo *inventado por la mentira*: es la antítesis: al último se le ha llamado hasta ahora el “mundo verdadero”, la “verdad”, “Dios”. Es *éste* el que debemos eliminar (FP 1888, 14[134])⁸.

El texto no solo confirma la afinidad existente entre las nociones de “Dios” y de “mundo verdadero”, sino que también muestra claramente cómo la abolición de la metafísica más allá del mundo inma-

7 Cf. AC, § 2: «[...] virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina».

8 Traducción ligeramente modificada.

nente se relaciona estrechamente con la abolición del representante más alto de ese “mundo verdadero”. Nietzsche desenmascara al “mundo verdadero” y a “Dios”, denunciando que en realidad no son más que una pura nada: «no se dice “nada”: en su lugar se dice “más allá”; o “Dios”; o “la vida verdadera”» (AC, § 7).

La desesperación y el miedo a las consecuencias de participar en el juego que se desarrolla en el inmanente mundo finito de las fuerzas conduce a los metafísicos a construir un “mundo” presuntamente situado fuera de él. Sin embargo, según Nietzsche, fuera del mundo del devenir no hay nada; por lo tanto, cualquier aspiración a alcanzar algo que se encuentre fuera de estos límites es una aspiración vacía, que no es más que un intento de alcanzar la nada. Además, una aspiración que atenta contra lo más sagrado: la vida.

El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu —es uno de los conceptos de Dios más corruptos de Dios que se hayan alcanzado en la tierra; representa quizá incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a convertirse en la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*! ¡En Dios, anunciada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios, la fórmula de toda calumnia del “más acá”, de toda mentira del “más allá”! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!.. (AC, § 18).

Así, para Nietzsche, tanto el Dios cristiano como el Dios filosófico son una pura nada. Esto nos lleva a considerar el tema del nihilismo en Nietzsche. Para él, la voluntad humana se caracteriza por su «*horror vacui: esa voluntad necesita una meta*, —y prefiere querer la *nada*, a *no querer*» (GM, III, § 1). Sin embargo, esta voluntad que quiere la nada es la voluntad propia de una concepción que niega toda lucha, y no es más que un síntoma de fatiga, un camino erróneo que conduce hacia la nada⁹.

9 Cf. GM, III, § 28: «Ese ansia de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo y del ansia misma —¡todo eso, intentemos comprenderlo, supone *voluntad de nada*, una voluntad contraria a la vida».

El nihilismo surge cuando sale a la luz que la meta hacia la que tienden las doctrinas finalistas no existe: «*Nihilismo: falta la meta, falta la respuesta al "¿por qué?": ¿qué significa nihilismo? —que los valores supremos se desvalorizan*» (FP 1887, 9[35]). Nietzsche mismo acepta que el término "nihilismo" es «ambiguo» (FP 1887, 9[35]), pues puede ser comprendido de dos maneras:

- A) Nihilismo como signo del *acrecentado poder del espíritu*: como NIHILISMO ACTIVO. Puede ser un signo de *fuerza*: la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que tenía *hasta el momento* ("convicciones", artículos de fe) le son inadecuadas [...]. Su MAXIMO de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de la DESTRUCCIÓN: *como nihilismo activo*. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no *ataca*: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo *pasivo*. El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no sean aún lo suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y todavía no ha inventado sus remedios.
- B) Nihilismo como *descenso y retroceso del poder del espíritu*: el NIHILISMO PASIVO: como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, *agotada* de manera tal que las metas y los valores existentes *hasta el momento* son inadecuados y no encuentran ya crédito (FP 1887, 9[35]).

En primer lugar, examinemos cómo Nietzsche aborda el nihilismo pasivo, cuyas características son muy similares a las de la moral decadente:

El instinto nihilista dice no; su afirmación más suave es que no-ser es mejor que ser, que la voluntad de nada tiene más valor que la voluntad de vida; su afirmación más rigurosa, que, si la nada es lo máximo que se puede desear, esta vida, en cuanto antítesis de la nada, es una vida absolutamente sin valor —se vuelve abyecta (FP 1888, 17[7]).

Al igual que el instinto del rebaño, el instinto nihilista condena la existencia, buscando refugio en un más allá que considera como

divino. En efecto: «La pregunta del nihilismo “¿para qué?” parte del hábito tenido hasta el momento en virtud del cual la meta parecía puesta, dada, exigida desde fuera — por alguna *autoridad sobrehumana*» (FP 1887, 9[43]). El nihilismo pasivo huye del mundo natural. Prefiere negar la vida que se desarrolla en el mundo del devenir antes que negar el mundo hacia el cual aspira y al que venera: «alborea la antítesis del mundo que veneramos y del mundo que vivimos, que — somos. Sólo queda, o bien eliminar nuestra veneración, o bien eliminarnos a nosotros mismos. Esto último es el nihilismo» (FP 1886, 2[131]). El nihilismo pasivo se obstina en alcanzar un ideal que despoja de inocencia al devenir: «el ideal *ha sido* hasta ahora la fuerza propiamente calumniadora del mundo y del ser humano, el soplo tóxico sobre la realidad, la *gran seducción que conduce a la nada*» (FP 1887-1888, 11[118]). Pero cuando el idealismo se da cuenta de que lo que busca no es más que una nada, entonces se convierte «en la creencia en la absoluta falta de *valor*, es decir, falta de *sentido*» (FP 1886-1887, 7[54]). Esto es el resultado de un error de perspectiva: la moral decadente (que aspira encontrar en el mundo trascendente lo que el mundo inmanente le niega) pretende ser la única moral válida para todos. Y esto trae la más terrible de las consecuencias:

El nihilismo aparece ahora *no* porque el displacer de la existencia sea mayor que antes, sino porque se desconfía en general de un “sentido” del mal, e incluso de la existencia. Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano* (FP 1886-1887, 5[71], § 4)¹⁰.

El colapso de la interpretación moral lleva consigo el derrumbamiento de quien había puesto su voluntad al servicio de esta inter-

¹⁰ Cf. también FP 1885-1886, 2 [127]: «El ocaso de la interpretación *moral* del mundo, que no tiene ya *sanción* alguna, después de haber intentado huir a un más allá: termina en el nihilismo de “nada tiene sentido”. (La inviabilidad de una interpretación del mundo a la que se ha dedicado una enorme fuerza — despierta la sospecha de que sean falsas *todas* las interpretaciones del mundo)».

pretación. El hombre decadente razona de esta forma: al haberse desmoronado la moral que creía ser la única posible, considera que todo esfuerzo futuro será inútil. En consecuencia, el hombre decadente no busca su autosuperación por otros caminos, la impotencia de su voluntad se refleja en su impotencia creadora:

La misma especie de hombre [la especie decadente, que afirma el "mundo verdadero"], un estadio *más pobre*, que *ya no está en posesión de la fuerza* de interpretar, de crear ficciones, constituye el *nihilista*. Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que no existe. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el pathos del "en vano" es el pathos del nihilista — al mismo tiempo, en cuanto pathos, una *inconsecuencia del nihilista* (FP 1887, 9[60]).

El hombre decadente rechaza cualquier acción en el mundo inmanente y se rinde: la parálisis se ha apoderado inexorablemente de su voluntad. En efecto, afirma Nietzsche: «La *duración*, acompañada de un "en vano", sin meta ni fin, es el pensamiento *más paralizante*» (FP, 1886-1887, 5[71], § 5).

Sin embargo, para Nietzsche, esta parálisis no es más que un «período intermedio» del nihilismo, que debe ser seguido por otro período en el cual será posible restituir al devenir la inocencia perdida como consecuencia de la condena dictada por la metafísica. Dicho de otro modo, el período que seguirá al nihilismo pasivo permitirá «divinizar el diablo»:

Superación de los filósofos, por medio del *aniquilamiento* del mundo del ente: período intermedio del nihilismo: antes de que aparezca la fuerza de invertir los valores y divinizar, aprobar el mundo aparente como *único* mundo (FP, 1887, 9[60]).

La «divinización del diablo», según Nietzsche, sólo será posible mediante la intervención de una voluntad de poder lo suficientemente fuerte como para poder emprender la «transvaloración de todos los valores»:

“*La voluntad de poder*. Ensayo de una transvaloración de todos los valores” —con esta fórmula se ha conseguido expresar un *contramovimiento*, en lo que a su principio y tarea se refiere: un movimiento que en un futuro cualquiera sustituirá a ese perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica y psicológicamente, lo *presupone*, ya que, a fin de cuentas, sólo puede venir *sobre él y a partir de él*. Pues ¿por qué la ascensión del nihilismo es ahora *necesaria*? Porque son nuestros actuales valores mismos los que en él extraen su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica pensada hasta el final de nuestros grandes valores e ideales, — porque primero hemos de tener la vivencia del nihilismo para averiguar cuál era propiamente el *valor* de estos “valores”... En algún momento necesitaremos *nuevos valores* (FP 1887-1888, 11[411], § 4).

Esta voluntad de poder que crea nuevos valores es lo que Nietzsche denomina «nihilismo activo». El nihilismo activo es, entonces, una experiencia que debe vivirse antes de emprender la transvaloración de todos los valores. En *Así habló Zaratustra*, en el capítulo «De la visión y del enigma», se muestra que, para soportar el peso de la doctrina del eterno retorno, es necesario pasar por la experiencia del nihilismo pasivo, es decir, por la experiencia en la que el individuo está asfixiado por el peso de la doctrina del eterno retorno. La asfixia simbolizada en este texto por la serpiente negra que se introduce en la garganta del pastor es provocada, como lo muestra el pasaje de esta misma obra «El convaleciente», por el gran hastío causado por el hombre. No obstante, este hastío provocado por el hombre no tiene las mismas consecuencias en la filosofía de Nietzsche que en la de Platón. Así, Nietzsche afirma que «el *disgusto* por el hombre indujo [...] a Platón [...] a aspirar a una forma de existencia *extrahumana, divina*» (FP 1884, 26[203]). Pero esta búsqueda es, según Nietzsche, inútil en la medida en que la dialéctica de Platón desemboca en una nada. Sin embargo, el hecho de que el “mundo verdadero” del platonismo se haya revelado como una nada no es, para Nietzsche, un suceso que deba ser experimentado como un peso aplastante. Por el contrario, el nihilismo radical, activo, insiste precisamente en afirmar contundentemente la vacuidad de este “mundo verdadero” y los valores que allí encuentran refugio:

La extrema forma del nihilismo sería: que *toda* creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: *porque no hay en absoluto un MUNDO VERDADERO*. Por tanto: una *apariciencia perspectivista* cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto *tenemos necesidad* permanentemente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado) [...]. *En este sentido el nihilismo, en cuanto NEGACION de un mundo verídico, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino* (FP 1887, 9[41])¹¹.

Por tanto, el nihilismo activo niega, el "mundo verdadero" y su carácter divino y, por otra parte, propone restaurar la inocencia del devenir. Es decir, que por una parte niega lo que la metafísica había divinizado (la trascendencia o el mundo ideal) y, por otra parte, propone "divinizar" lo que la metafísica había previamente diabolizado (la immanencia o el mundo natural). A diferencia del nihilismo pasivo, el nihilismo activo no es propio de una voluntad víctima de la parálisis. ¿Cómo hay que comprender este nihilismo? Nietzsche responde de la siguiente manera: «"nihilismo" como ideal de potencia suprema del espíritu, de vida exuberante, en parte destructor, en parte irónico» (FP 1887, 9[39]).

Lo que propone el nihilismo activo provoca precisamente la parálisis, el adormecimiento en aquellos con una voluntad susceptible al nihilismo pasivo. La hipótesis del eterno retorno, en cuanto pensamiento que niega toda finalidad trascendente situada fuera del mundo natural, representa «la forma más extrema del nihilismo» (FP 1886-1887, 5[71], § 6)¹². La doctrina del eterno retorno provoca un doble efecto: mientras que para quien la afirma es signo de poder, quien propone una interpretación finalista produce un efecto nefasto, en la medida en que sus convicciones más ele-

11 En este mismo sentido, Nietzsche afirma: «El nihilismo radical es la convicción de una absoluta insostenibilidad de la existencia cuando se trata de los valores supremos que uno reconoce, a lo que se suma la intelección de que no tenemos el menor derecho de poner un más allá o un en-sí de las cosas que sea "divino", que sea una moral encarnada» (FP, 1887, 10[192]).

12 El texto completo dice así: «Pensemos este pensamiento bajo su forma más terrible: la existencia, tal y como es, privada de sentido y de finalidad pero repitiéndose ineluctablemente, sin final en la nada: "el eterno retorno". Es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (la ausencia de sentido) eterna!»

vadas son aniquiladas. Por ello, «sentirá la creencia en el eterno retorno como una *maldición*» (FP 1886-1887, 5[71], § 14).

La moral había protegido a los miembros del rebaño de la desesperación que habría provocado en ellos la noticia del eterno retorno, evitándoles pasar por la experiencia del nihilismo pasivo, es decir, por el sentimiento de la nada eterna. Una vez aniquilada la moral y, por ende, destruida la protección frente a la doctrina del eterno retorno, el decadente se verá forzado a atravesar la experiencia del nihilismo pasivo, una experiencia que, teniendo en cuenta que su voluntad de poder no posee las energías suficientes para superarla, perdurará definitivamente en él.

En cambio, el nihilismo activo, propio a la voluntad de poder ascendente, permite superar la angustia de la nada. La figura del pastor, presente en *Así habló Zaratustra*, en el capítulo «De la visión y del enigma», había logrado librarse de la asfixia provocada por la serpiente negra. Al morder la cabeza de la serpiente le había metamorfoseado: había logrado librarse del nihilismo pasivo (del “siempre lo mismo”) y esto le habría permitido decir un “sí” dionisíaco al mundo. Se convierte en niño y, como tal, juega al juego de la destrucción y de la creación. De manera similar, el pastor había mordido la cabeza de la serpiente negra (llevando a cabo así una acción destructora), el nihilismo activo, en cuanto transvaloración de todos los valores llevada a cabo por una voluntad de poder fuerte que acepta jovialmente entrar y actuar en el ciclo eterno, también tiene un primer momento destructivo. Su tarea consiste en destruir la “cabeza” del “mundo verdadero”, es decir, la instancia que había sido colocada en la cúspide del andamiaje levantado por Platón. De este modo, el nihilismo activo apunta a la destrucción del Dios trascendente de la metafísica.

Nietzsche anuncia, de manera implícita, por primera vez la muerte de Dios en *Humano, demasiado humano*, II, 2 («El viajero y su sombra»), § 84. Se trata de un relato alegórico en el que la figura de Dios está representada por un carcelero. El anuncio de la muerte de Dios se produce cuando uno de los presos dice: «el vigilante acaba de morir de repente».

Sin embargo, el primer anuncio explícito de la muerte de Dios aparece en *La Gaya Ciencia*, § 108: «Dios ha muerto: pero tal como es el modo de ser de los hombres, quizá seguirá habiendo durante siglos cavernas en las que se muestre su sombra. — ¡Y nosotros — nosotros tendremos que derrotar aún a su sombra!».

A pesar de que, según Nietzsche, la muerte de Dios es el «acto más grande» «habido nunca» el anuncio de esta noticia llega «demasiado pronto» (GC, § 125) porque:

El acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de muchos como para que pueda decirse siquiera que su noticia haya llegado; y menos aún que muchos sepan qué ha ocurrido propiamente con él — y todo lo que ahora, después de que esa creencia ha sido sepultada, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella, apoyado en ella, entrelazado con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea (GC, § 343).

En la concepción metafísica, Dios es el ente supremo que garantiza la supervivencia del "mundo verdadero" y de los valores morales que en él encuentran cobijo. La noticia de su muerte representaría, para el decadente, el derrumbamiento de todas sus creencias, sumiéndolo en la experiencia del nihilismo pasivo, la angustia de la nada que, teniendo en cuenta su impotencia, sería definitiva para él. Por ello, el miembro del rebaño prefiere no saber nada de este acontecimiento.

Aunque la muerte de Dios ya ha tenido lugar, su sombra planea sobre la cabeza del miembro del rebaño, quien interpreta su presencia no como sombra, sino como el mismo Dios. En cualquier caso, esta sombra, este fantasma de Dios, es, según Nietzsche, un adversario temible frente al que hay que permanecer atentos. En efecto, Nietzsche advierte: «Desconfiad de la sombra de Dios. — También se la llama metafísica»¹³.

13 Variante NV 7, 104 y NV 7, 16 del texto incluido en GC, § 108.

La muerte de Dios es, pues, el momento destructivo del nihilismo activo. No obstante, esto solo representa el primer momento de la operación que apunta a la transvaloración de todos los valores. Para llevar a cabo esta operación, se necesita una voluntad de poder lo suficientemente fuerte como para soportar sin sucumbir el pensamiento del eterno retorno de todas las cosas. Este primer momento destructor deberá ser seguido por un segundo momento, creador.

4. El *Übermensch* [Superhombre] como plasmación de la antropología desmetafisizada de Nietzsche

El paso del momento destructor al momento creador, es decir, al momento que sigue a la muerte de Dios, es expresado por Nietzsche en el texto siguiente:

Preveo algo terrible. El caos es inminente. Todo fluye.

1) Nada que tenga valor en sí — nada que ordene el “tú debes”.

2) Esto es insoportable — hay que oponer la *creación* a la perspectiva de esta destrucción (FP 1882-1883, 4[80]).

El sentimiento de desazón que sigue a la muerte de Dios (lo que Nietzsche llama el nihilismo pasivo) sólo podrá ser superado si, tras este momento destructor, mediante el cual se le ha dado muerte a Dios, es seguido por un momento creador. El nihilismo pasivo sólo podrá ser superado (es decir, sólo se convertirá en nihilismo activo) cuando la voluntad creadora entre en acción y establezca una nueva finalidad. ¿Cuál es esta finalidad liberadora? Nietzsche responde: «Crear el *superhombre*» (FP 1882-1883, 4[80])¹⁴.

14 En el fragmento de AHZ titulado «En las islas afortunadas», Nietzsche indica claramente esta idea:

«En otro tiempo se decía Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os enseñé a decir: superhombre.

Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no llegue más lejos que vuestra voluntad creadora.

¿Podrías vosotros *crear* un Dios? — ¡Entonces no me habléis de dioses! Pero sin duda podríais crear al superhombre.

¡Quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre: ¡y que esta sea vuestra mejor creación! — ».

Podríamos decir que, en la medida en que Nietzsche habla de «creación», el superhombre es el resultado de considerar al hombre como una obra de arte¹⁵. El hombre hace de sí mismo aquello que él quiere. Para Nietzsche, lo que hay que querer para el hombre es que desarrolle al máximo sus potencialidades a través de su voluntad de poder. Algunos de sus textos permiten concluir que el superhombre es la metáfora que Nietzsche utiliza para expresar que el hombre que se esculpe a sí mismo, como una obra de arte:

El superhombre, completamente por encima de la virtud tal como ha existido hasta ahora, *duro* por compasión —el creador que *golpea sin misericordia* su mármol (FP 1883, 10[25])¹⁶.

El superhombre es un concepto nietzscheano que ha soportado particularmente la pesada carga de haber suscitado simpatías provenientes de posiciones execrables. Así, por ejemplo, resulta asombroso comprobar que los filósofos oficiales del nacionalsocialismo recuperaran el pensamiento de Nietzsche para su causa, llegando incluso a considerar a Hitler como la encarnación terrenal del superhombre nietzscheano. No deja de ser una aberración que un pensador como Nietzsche, que criticó ferozmente el «odio racial» y la exaltación, por parte del Reich alemán, del nacionalismo (calificándolo de «pequeña política») (GC, § 377), fuera reivindicado por aquellos mismos que sostenían las posiciones que él había criticado.

15 En este sentido, el superhombre representaría un ejemplo de lo que Michel Onfray (1993) denomina «moral estética».

16 Cf. también, dentro de AHZ, las últimas líneas de «En las islas afortunadas», donde se habla de la belleza del superhombre como resultado de golpear la piedra con el martillo. En la piedra dormita la «imagen» del superhombre; cf. FP 1884, 25[249]: «yo he superado la *compasión* — júbilo del artista a los gritos del mármol» y FP 1885, 35[74]: «la tierra se presenta ahora como un taller de mármol: *es necesaria una raza dominante*, con una fuerza incondicionada». Cf. FP 1883, 10[20]: «Todo crear es transformar — y allí donde actúan manos creadoras, hay mucho morir y perecer. Sólo esto es morir y romperse a trozos: sin piedad, el escultor golpea el mármol. Para extraer de la piedra la figura que duerme en ella, le hace falta no tener piedad — por eso todos nosotros debemos sufrir, morir y convertirnos en polvo. Pero somos nosotros mismos los escultores, e incluso al servicio de sus ojos: con frecuencia temblamos por el creativo furor de nuestras manos».

Pero a quienes cometieron tales atrocidades poco podían importarles las distorsiones filosóficas.

Esta utilización distorsionada no debe ser un impedimento para analizar los mismos textos. El hecho de que ciertos escritos de Nietzsche fueran manipulados por el nazismo en beneficio propio no debe llevarnos a olvidar, descartar o rechazar esos textos. Probablemente de manera más inconsciente que consciente, la interpretación nazi del superhombre de Nietzsche ha tenido una gran influencia sobre este concepto, lo que ha llevado a muchos comentaristas a abordarlo de forma superficial¹⁷. Sin embargo, esa actitud implica descuidar una de las piezas clave de la filosofía nietzscheana: su reflexión sobre el ser humano, que constituye el núcleo en el que convergen temas tan fundamentales como la voluntad de poder, el eterno retorno, el nihilismo o la muerte de Dios.

Que en algún momento de la historia se haya planteado que Hitler representaba la encarnación del superhombre nietzscheano no debe ser un motivo para evitar considerar el tema. A pesar de la dificultad que implica abstraerse de esta circunstancia, es necesario superarla y tratar de despojar la filosofía de Nietzsche de las distorsiones que el nazismo impuso sobre ella, y en particular sobre el concepto del superhombre. Para llevar a cabo este ejercicio de “higiene filosófica”, la estrategia será abordar el tema del superhombre no en función de la interpretación nazi —un enfoque ya abordado por autores como Penzo (1987), sino limitarnos a examinar los textos de Nietzsche en los que se trata la cuestión desde una perspectiva estrictamente filosófica¹⁸.

El método genealógico permite a Nietzsche mostrar el origen contingente (y miserable) de aquellos conceptos metafísicos y va-

17 Hay una serie de honrosas excepciones en la literatura en lengua castellana, entre las que cabe destacar las monografías de Diego Sánchez Meca (1989), Santiago Lario (2000) o Manuel Penella (2011).

18 Al igual que sucede con los otros temas principales de su filosofía (voluntad de poder, eterno retorno), Nietzsche no dejó en su obra destinada al público una gran cantidad de textos. Emplea el término *Übermensch* por vez primera en *Así habló Zaratustra*. Aquí, se usa con cierta profusión. Con posterioridad, Nietzsche lo utiliza en unas pocas ocasiones. Por lo que respecta a los fragmentos póstumos, el término aparece con relativa

lores morales que, cierta tradición filosófica, pretendía que eran eternos. Estos conceptos y estos valores fueron creados para escapar del sufrimiento que el carácter inaprensible del devenir provocaba en sus creadores. Para ello, crearon un mundo trascendente con las características opuestas a las del mundo natural en constante devenir. El resultado de esto fue la huida del ser humano del mundo natural hacia otro mundo desconocido en el que el sufrimiento estaba ausente y que proporcionaba protección y seguridad, es decir, garantías de autoconservación. El resultado de esta huida es el surgimiento de un hombre empujado¹⁹, pretendidamente situado al margen de la naturaleza y, en esta medida, enfermo. La visión de este hombre empujado resulta insostenible para Nietzsche. De ahí su crítica. Nietzsche no es en absoluto un misántropo; el problema radica en que no soporta la visión de un hombre que ha perdido su vitalidad, sacrificando todas sus fuerzas y sus acciones en favor de un mundo trascendente que no es más que pura ficción, pura fábula. La tarea de Nietzsche será liberar al hombre de ese mundo fantasmagórico y devolverlo al mundo natural, al mundo del devenir, colocándolo junto a los demás seres y renunciando a los privilegios que él mismo se había otorgado basándose en su supuesta supremacía. Solo al rescatarlo de la trascendencia y devolverlo a la immanencia podrá recuperar su grandeza. Nietzsche reivindica para el hombre el derecho a ser grande, es decir, el derecho a recuperar su vitalidad y su autonomía. En este sentido, Nietzsche podría ser considerado como un filántropo más que como un filósofo antihumanista.

Según Nietzsche, «¡no la 'humanidad', sino el *superhombre* es la meta!» (FP 1884, 26[232]). Dado que todas «las esperanzas ultraterrenas» han sido aniquiladas, es preciso reintegrar los fines

frecuencia en los apuntes preparatorios de *Así habló Zaratustra*. Al igual que ocurre en la obra publicada, en los fragmentos póstumos posteriores la palabra "superhombre" es empleada en pocas ocasiones. Así pues, "superhombre" no es un término utilizado muy frecuentemente y, a pesar de ello, puede ser situado, junto con la voluntad de poder y el eterno retorno, entre los temas principales de la filosofía de Nietzsche.

19 Cf. *Así habló Zaratustra*, «De la virtud empujadora».

en el mundo inmanente del devenir; dado que Dios ha muerto y con ello el “mundo verdadero” trascendente en el que reinaba ha sido también abolido, hay que «permanecer fieles a la tierra» (AHZ, «Prólogo», § 3). Por tanto, el superhombre es ciertamente una finalidad. Llegados a este punto, es necesario realizar alguna precisión.

Es conocida la crítica nietzscheana a las concepciones de corte teleológico. Podría pensarse que esta crítica pudiera volverse contra su concepción del superhombre, en tanto que éste representa una meta hacia la cual se debe aspirar. Sin embargo, se pueden apreciar notables diferencias entre la concepción teleológica criticada por Nietzsche y la concepción finalista que él mismo propone con respecto al superhombre. Así, Nietzsche critica las finalidades externas (trascendentes), pero no las internas, las inmanentes al mundo, es decir, las finalidades implícitas en toda voluntad de poder:

Si no hay ninguna meta en toda la historia de los destinos humanos, tenemos que introducir una: suponiendo, claro, que nos es *necesaria* una meta y que por otra parte se nos ha vuelto transparente la ilusión de un fin y una meta inmanentes. Y tenemos necesidad de metas porque tenemos necesidad de una voluntad — que es nuestra columna vertebral. La “voluntad” como compensación de la “fe”, es decir de la idea de que existe una voluntad *divina*, alguien que se propone algo con nosotros... (FP 1886-1887, 6[9]).

Una vez realizada esta distinción entre fines trascendentes e inmanentes, es conveniente realizar las siguientes puntualizaciones:

a) El superhombre es una finalidad inmanente a la tierra, es decir, a la naturaleza. Para Nietzsche no hay fines exteriores al mundo y el superhombre no representa una excepción: el superhombre no es una finalidad exterior al mundo, y en virtud de ello está sometido al ciclo eterno. Es por esto que Nietzsche afirma: «No sólo el hombre, *también el superhombre* retorna eternamente» (FP 1884, 27[23]).

b) En la noción de superhombre no aparece la idea de providencialismo. Esto significa que el superhombre no necesariamente

llegará, y que la historia de la humanidad no conduce de manera inevitable a su advenimiento. No se sigue, por tanto, una concepción historicista ni una filosofía de la historia de corte hegeliano. El superhombre, si alguna vez se concreta, no será el resultado necesario de la historia, sino una contingencia más dentro de ella. El ser humano debe aprender a luchar por las cosas contingentes si esa lucha contribuye a incrementar su voluntad de poder.

c) El hombre es capaz de trazarse a sí mismo sus propios fines. No espera que una fuerza exterior a él (por ejemplo, Dios o un ideal emancipatorio) le dicte lo que debe hacer ni lo que tiene que ser. El superhombre, es decir, el hombre liberado de Dios y de la moral gregaria, es capaz de fijarse metas de manera autónoma. Sin embargo, esas metas no conducen a ningún trasmundo o supramundo trascendente. La meta del hombre es él mismo. El hombre debe ser libre para establecer sus propios objetivos, para llegar a ser lo que desee y alcanzar así la mayoría de edad. No debe obedecer pasivamente a una autoridad exterior, ya sea Dios o un ideal emancipatorio. Con su concepto de superhombre, Nietzsche no busca la emancipación de la humanidad en general, sino que pretende que cada individuo logre su emancipación por sí mismo. Se podría decir que el superhombre representa el deseo de emanciparse de los ideales emancipatorios igualitarios y gregarios, independientemente de la forma concreta que estos pudieran adoptar.

d) Nietzsche afirma en diversas ocasiones que el superhombre representa la más alta esperanza. Esta esperanza ya no se encuentra, como lo enseñaba el cristianismo, en la búsqueda de metas extramundanas, lo que implicaba condenar la vida natural. La esperanza se desdiviniza y se convierte en terrena. Ahora, tanto la tierra como el propio ser humano pueden ofrecerle al hombre la esperanza que busca; ya no es necesario exiliarse ni rechazar la vida. Los fines se desmetafisizan o, lo que es lo mismo, se naturalizan. Los fines metafísicos supranaturales son eliminados por superfluos, por inútiles, por irrelevantes; estos fines no son más que una pura nada. La muerte de Dios simboliza esta aniquilación de las esperanzas trascendentes. A partir de aquí, y una vez dejado cla-

ro que el único terreno que queda es el inmanente, las puertas se abren al superhombre (Cf. AHZ, «En las islas afortunadas»; «Del hombre superior» § 6).

e) El hombre es capaz de sacrificarse a sí mismo, pero este sacrificio no se ofrece a ninguna divinidad ni se realiza en nombre de ningún ideal. No es un sacrificio que refleje el deseo de su desaparición. Si el hombre declina es para superarse a sí mismo. En cierto sentido, el superhombre se erige sobre las espaldas del hombre, aún no liberado de la moral tradicional. Por tanto, Así, la meta del hombre es él mismo, pero liberado de la pesada carga que la moral cristiana le impuso. El hombre liberado del cristianismo (y, en general, de las morales gregarias y de la metafísica que las justificaba), el hombre que ya no mira hacia un más allá trascendente, sino que concentra todas sus fuerzas en sí mismo, como ser perteneciente a la naturaleza, es el superhombre. Hay que insistir, además, en el que el superhombre es consciente del carácter contingente y provisional de sus logros. El superhombre no se duerme contemplando autocomplacido sus logros. Constantemente juega al juego que implica poner en juego tanto sus logros como su vida²⁰.

Tras esta serie de puntualizaciones, podemos comprender en su justo término que Nietzsche pueda afirmar que, con respecto al superhombre, el hombre es «un puente y no un fin», en la medida en que «el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el

20 Cf. la interpretación de Vattimo (1989, 36-37). Para él, «la referencia más esclarecedora para comprender el *Über* [de la noción de *Übermensch*] nietzscheano [es] la noción de *hybris* como es presentada en las páginas de *La Genealogía de la moral*. El paso a la condición sobrehumana, al igual que el paso del nihilismo pasivo al nihilismo activo, no consiste en estabilizarse en una condición de salvación del alma, de conciliación y de fin de los conflictos, sino en una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda la actividad vital». Cf. también Roberto Dionigi (2000, 125): «Legitimado por el “poder” mostrado en el “peligro”, el mandato se vería obligado a respetar la *seriedad* del “juego”, que prohíbe retirarse, pero que impone continuar. La fuerza con la que está dotado el mandato no podría poner al seguro su privilegio, pero debería exponerse al riesgo de perderlo. El “poder” quiere que el “juego” continúe y que la “jerarquía” se reformule: su “justicia” excluye la *seguridad*. Superhombre no es pues el que ocupa de forma estable la cúspide de una jerarquía, sino el que ha decidido la inestabilidad y la inseguridad de esta “jerarquía”».

superhombre» (AHZ, Prólogo, § 4). Por esta razón, la finalidad, «el sentido de la tierra» (Ibid., § 3), no es el hombre, sino el superhombre. Si el hombre no es la finalidad es porque todavía tiene que ser superado (Ibid.). Y esta superación aún no ha tenido lugar en el ciclo presente: «todavía no han existido superhombres» (AHZ, "De los sacerdotes"). Por ello, la superación del hombre tendrá que producirse en el futuro. Ahora bien, ¿quién produce esta superación? El siguiente texto responde a esta cuestión: «el hombre es algo que debe ser superado: ésta es la doctrina de la vida como gran auto-superación» (FP 1883, 18[49]).

Nietzsche considera, en este contexto, a "vida" y "voluntad de poder" como dos términos equivalentes. Por ello, hablar de autosuperación de la vida equivale a hablar de autosuperación de la voluntad de poder. Pero esta autosuperación sólo podrá ser llevada a cabo por una voluntad de poder que trata siempre de «llegar-a-ser-más-fuerte» y que ya no coloca en un primer plano la «autoconservación» (FP 1888, 14[81]). El hombre no podrá ser superado, es decir, no podrá convertirse en superhombre, sin la intervención de una voluntad de poder ascendente. Es el hombre mismo (sin la ayuda de una instancia extra-humana) quien, empujado por su voluntad de poder, se convertirá en superhombre. Por ello, el hombre del rebaño que se encuentra bajo el dominio de la moral decadente no logrará jamás alcanzar el estatuto de "superhombre": continuará siempre siendo hombre. Y para Nietzsche, este hombre impotente, incapaz de autosuperarse, será para el superhombre, es decir, para el hombre que ha logrado la autosuperación de su vida, «una risa o una penosa vergüenza» (AHZ, Prólogo, § 3). Hay que dejar bien claro que cuando Nietzsche afirma que el superhombre es una especie o un tipo distinto al hombre no está hablando en términos biológicos, fisiológicos o anatómicos, sino que lo hace en términos psicológicos o morales. Es claro que el aspecto "exterior" (o, si se quiere, empleando una terminología más actual, el equipamiento genético) del superhombre no difiere de aquel que tiene el hombre.

A quienes desprecian el cuerpo, Zarathustra dice: «¡Yo no corro vuestro sendero, despreciadores del cuerpo! ¡No sois para

mí puentes que llevan hacia el superhombre!» (AHZ, «De los despreciadores del cuerpo»). Según Nietzsche, el decadente no tiene la capacidad de llegar a ser un día superhombre porque pertenece a una tipología de hombre que niega la vida. En cambio, el superhombre es alguien que dice sí a la vida: «yo no quiero la vida *de nuevo*. ¿Cómo la soporté? Creando. ¿Qué es lo que me hace soportar esta perspectiva? La visión del superhombre, que *afirma* la vida» (FP 1883, 4 [81]).

Por tanto, el superhombre poseerá las características contrarias a las del miembro del rebaño, pues su voluntad de poder será capaz de soportar el peso de la doctrina del eterno retorno, doctrina que contribuye decisivamente a la superación del hombre. En efecto, Nietzsche afirma que «la humanidad» deberá ser superada por medio de «doctrinas que la conduzcan a su pérdida», pero añadiendo esta importante precisión: «exceptuando aquellos que las soportan» (FP 1883, 16[41]. Por ello, muchos hombres perecerán aplastados por el peso de la doctrina del eterno retorno: «la humanidad es meramente el material de ensayo, el enorme excedente de lo malogrado, un campo de ruinas» (FP 1888, 14[8]).

En cambio, un tipo de hombre poseedor de una voluntad de poder fuerte logrará autosuperarse; ello significa que la humanidad no está compuesta exclusivamente de fracasados:

En ella [en la humanidad], debe salir a la luz una especie *más fuerte*, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi *simil* para este tipo es, como se sabe, el término “superhombre” (FP 1887, 10[17]).

Nietzsche afirma, haciendo un juego de palabras, que el hombre es «transición» (*Ubergang*) y «ocaso» (*Untergang*) (AHZ, «Prólogo»). El hombre es transición porque es un puente hacia el superhombre y es ocaso porque una vez alcanzada la condición de superhombre pierde la condición de hombre miembro del rebaño. El ocaso del hombre tiene lugar, según Nietzsche, en una hora bien precisa:

Y este es el gran mediodía, aquel en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su esperanza suprema: pues es el camino hacia un nuevo amanecer.

Entonces se bendicirá a sí mismo aquel que parece, pues él es uno que camina hacia el otro lado; y el sol de su conocimiento estará para él en el mediodía.

"Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre" — ¡que esta llegue a ser, en el gran mediodía, nuestra última voluntad!» (AHZ, «De la virtud que hace regalos», § 3).

El instante de la muerte de Dios es el momento en que tiene lugar el ocaso de la humanidad que había colocado toda su fe en ese Dios y en la moral decadente que era su garante; es el momento en que tiene lugar la angustia de la nada que paraliza a la voluntad de poder y que impide la autosuperación de la vida.

En el último texto citado, Nietzsche afirma que la aparición de la esperanza en la llegada del superhombre tiene lugar a mediodía. Hay que recordar que, para Nietzsche, además de ser la hora del eterno retorno, mediodía es también el momento en que el "mundo verdadero" erigido por el platonismo y, con él, el "mundo aparente" que había sido previamente desvalorizado, son abolidos (CI, «Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula»). Por consiguiente, con la muerte del Dios de la concepción ontoteológica y con la abolición del "mundo verdadero", en definitiva, con la abolición de todo rastro de trascendencia, el hombre puede por fin redimirse de la moral que envenenaba su vida y liberarse de su condición de miembro perteneciente a un rebaño en el que busca la seguridad y la conservación. El camino conducente al superhombre está a partir de ahora abierto: «Pues que el hombre sea redimido de la venganza es, para mí, el puente a la esperanza suprema y un arcoíris tras largas tempestades» (AHZ, «De las tarántulas») ²¹.

21 Nietzsche utiliza en varias ocasiones la imagen del arcoíris para referirse al superhombre: cf. AHZ, «Prólogo»; «Del nuevo idolo».

Por tanto, *el superhombre será la concretización de la moral de Nietzsche*, en la medida en que ésta propone, en su formulación positiva, una «purificación de la venganza» (FP 1883, 12[42]). De este modo, el superhombre sólo podrá surgir cuando la filosofía, y el hombre, ya no estén bajo el dominio de la moral decadente. El combate victorioso contra ella permitirá al hombre salir del rebaño en el que estaba recluido, y le permitirá también proclamar la inocencia del mundo del devenir redimiéndolo de la desvalorización de la que había sido objeto por parte de los metafísicos: «¡No me lo olvidéis! He enseñado a los hombres a crear el superhombre, he enseñado mediodía y eternidad y la liberación del flujo» (FP 1883, 4[94]).

El superhombre, es decir, el hombre liberado de la moral decadente ya no es un miembro del rebaño. Es capaz de soportar el peso de la doctrina del eterno retorno y, por esta razón, ya no tiene necesidad de huir de la realidad. Por ello, considera superflua la construcción que había sido erigida sobre el río del devenir (Cf. AHZ, «De las tablas viejas y nuevas», § 8). El superhombre acepta la realidad tal y como es: como una multiplicidad de voluntades de poder en constante combate. El superhombre acepta jovialmente entrar en el único mundo que queda tras la destrucción del andamiaje erigido por el platonismo: el mundo natural del devenir que es como un río que no se detiene jamás y que se repite eternamente: «yo os enseño la liberación del flujo eterno: el curso de este flujo retorna sin cesar hacia sí, y sin cesar vosotros entráis en ese flujo, como los mismos» (FP 1882-1883, 5[1], § 160).

El combate victorioso contra la metafísica permitirá también al hombre querer la autosuperación de su vida y querer que todas sus acciones se repitan una infinidad de veces en una infinidad de ciclos. Podrá decir un “sí” al mundo, pero esta vez, y por oposición al “sí” (que en alemán se dice “*ja*”, palabra que coincide con la que expresa la onomatopeya de este animal) del asno propio del miembro del rebaño, se trata de un “sí” dionisiaco, de un “sí” que expresa el *amor fati*, de un “sí” que acepta y que quiere entrar en el juego dionisiaco de la creación y de la destrucción: «Jugar el gran juego —y arriesgar la existencia de la humanidad para alcanzar, qui-

zá, algo más elevado que la mera conservación de la especie» (FP 1883, 10[26]).

Por consiguiente, el superhombre, es decir, el hombre liberado de la moral decadente estrechamente vinculada con la concepción metafísica no duda en poner su vida en juego. Lo hace porque se considera a sí mismo como una entidad natural entre otras, que necesita relacionarse con las demás entidades naturales (en la terminología nietzscheana, con las demás voluntades de poder). En ocasiones, esto implica entrar en conflicto con ellas, con el fin de estar en posición de aumentar su poder, aunque no tenga la certeza alguna de salir vivo de esta aventura. En definitiva, que el nihilismo pasivo se supera aceptando «el riesgo de darse a sí mismo una meta» (FP 1887, 9[43]), sin rebasar los límites del mundo natural. Sólo así se podrá producir la liberación de esas instancias pretendidamente trascendentes, que constriñen al hombre y que adquieren formas muy diversas como: la «autoridad sobrehumana», la autoridad «moral», la de la «razón», la del «instinto social (el rebaño)» o la de la historia «que tiene su meta en sí misma» (FP 1887, 9[43]).

5. Conclusión: actualidad del concepto de *Übermensch*.

La figura del superhombre es la forma que adopta la antropología desmetafisizada en Nietzsche. En ella, el ser humano desarrollará sus potencialidades dentro de un contexto lleno de obstáculos y dificultades. «Riesgo», «juego», «quizás» son los términos que Nietzsche utiliza para caracterizar la situación en la que se encuentra ese hombre que debe limitarse a actuar en el mundo natural para alcanzar sus fines. Esto marca una gran diferencia respecto a aquellas concepciones que prometían al hombre seguridad, gravedad y certeza a cambio de que sacrificara su vida en función de una finalidad trascendente. En Nietzsche, es claramente apreciable el límite²² establecido entre lo natural y lo trascendente. O, más preci-

22 La aparición del término "límite" en un contexto nietzscheano hace casi obligado referirse, si quiera brevemente, al maestro Eugenio Trias. Precisamente en el

samente, el límite está determinado por las fronteras de lo natural, ya que fuera de este ámbito no existe nada. En efecto, todo aquello que pretende rebasar los límites de lo natural no es más que una ilusión vacía, que sólo merece ser llamada por un nombre: la nada.

El hombre solo podrá vivir plenamente en el mundo natural en constante devenir. El superhombre, según Nietzsche, es la metáfora que designa a ese ser humano que se esculpe a sí mismo de manera constante, como si fuera una obra de arte eternamente incompleta y, por lo tanto, susceptible de innumerables modificaciones. Con esta idea, intenta superar la concepción que aspiraba a forjar a la humanidad desde afuera, con un mismo molde, rediciendo al hombre al papel de criatura que obedece sumisamente el dictado de una autoridad trascendente. El resultado era un hombre ahogado, condenado a ser el miembro de un rebaño en el que todos sus componentes son iguales, unidos por la aspiración de encontrar paz eterna en un mundo trascendente, cuyas características son las opuestas a las del mundo natural en constante devenir en el que se desarrolla la vida. El objetivo de Nietzsche es que el hombre recupere esa savia vital que le había sido arrebatada, proponiendo que acepte jovialmente —a pesar de (o, quizás, precisa-

límite entre la razón y sus sombras es donde Trías hallará el ámbito más fértil de su reflexión. Ahora bien, es importante matizar que el límite no ha de ser entendido de forma negativa, como una barrera (tal y como hace Nietzsche), sino más bien como una puerta que posibilita el acceso a un ámbito del que el filosofar debería ocuparse preferentemente y al que la razón debería abrirse. En esta «filosofía del límite» el hombre es un «ser fronterizo» y, en esta medida, la razón que corresponderá a este ser del límite será una «razón fronteriza». En su obra *La razón fronteriza*, Trías indica con claridad la ambiciosa tarea que se propone: «Se impone en este fin de siglo y de milenio llevar a consumación un proyecto ilustrado que mantiene, hoy por hoy, dos asignaturas pendientes: la necesaria autocrítica de una razón sacralizada, rescatada de su falso pedestal bajo la forma de la propuesta que aquí se hace, la de una razón fronteriza; y la apertura posible a una experiencia de religación con el misterio que marque su radical diferencia con las formas de religión y religiosidad» (Trías 1999, 430). Una tarea que reconoce su raíz nietzscheana, pero al mismo tiempo que postula la necesidad de matizar y de ir más allá de las propuestas de Nietzsche, asomándose a un territorio que Trías estima que la filosofía no puede desdeñar. Como consecuencia de ello, se plantea la doble conveniencia de, por un lado, siguiendo a Nietzsche, «secularizar la razón» y, por otro, de reconocer, en disconformidad con Nietzsche, que la ignorancia de lo que se encuentra más allá del límite no justifica inferir su no existencia.

mente gracias a) todas las inseguridades e incertidumbres— vivir en ese mundo inmanente en constante devenir. Así, cada hombre, como ser completamente integrado en ese mundo, como una criatura más, podrá recuperar el derecho a ser diferente de los demás y a forjar su vida en función de sus propias aspiraciones.

Nietzsche reivindica en el terreno antropológico, la figura del hombre creador: aquel que piensa por sí mismo y traza su camino. El superhombre no es el reflejo de una concepción antihumanista, sino más bien un claro signo de filantropía. Lo que debe desaparecer es exclusivamente ese hombre gregario, empequeñecido. El "antihumanismo" nietzscheano se limita al miembro de rebaño. No hay que confundir este "antihumanismo" con el que se sostiene hoy, por ejemplo, en las posturas posthumanistas radicales. De hecho, estos dos antihumanismos (el nietzscheano-foucaultiano y el del posthumanismo) se contraponen. La muerte del hombre, de ascendencia nietzscheana, pero propuesta de manera explícita por Foucault no tiene nada que ver, sino que más bien se encuentra en las antípodas, de la muerte del hombre pregonada por las posiciones posthumanistas más radicales. En este último sentido, sí se pretende que el hombre, con las características biológicas actuales (mortal, imperfecto, envejeciente, etc.), sea sustituido por una especie posthumana sin vínculos con la biología y, como sugieren propuestas como la de Ray Kurzweil (2005), existente en un soporte exclusivamente cibernético. En cambio, Nietzsche, con su concepto de superhombre, propone lo contrario: no la desaparición del hombre, sino el desarrollo de todas sus potencialidades.

Abreviaturas y signos

AC: *El Anticristo*.

AHZ: *Así habló Zaratustra*.

CI: *Crepúsculo de los ídolos*.

EH: *Ecce homo*.

GC: *La Gaya Ciencia*.

GM: *La genealogía de la moral*.

HDM: *Humano, demasiado humano*.

MABM: *Más allá del bien y del mal*.

Bibliografía

- Dionigi, R. (2000). *Il doppio cervello di Nietzsche*. In *Scritti filosofici di Roberto Dionigi, Volumen II*. Macerata: Quodlibet.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
- Galparsoro, J. I. (1995). La volonté de puissance chez Nietzsche. Tentative d'une explication naturaliste du monde. *Les études Philosophiques*, 4, 457-480.
- _____. (2019). *Más allá del posthumanismo. Antropotécnicas en la era digital*. Granada: Comares.
- Kant, I. (2013). *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* [1784]. En R. R. Aramayo (Ed.), *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 85-98). Madrid: Alianza editorial.
- Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Lario, S. (2000). *Zaratustra. El mito del superhombre filosófico*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Nietzsche, F. (2005-2012). *Correspondencia* (L. E. de Santiago Guervós, Dir., 6 vols.). Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *Fragmentos póstumos, volumen IV, 1885-1889* (J. B. Llinares & J. L. Vermal, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. (2ª edición 2008). 829 pp.
- _____. (2007). *Fragmentos póstumos, volumen I, 1869-1874* (L. E. de Santiago Guervós, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. (2ª edición corregida y aumentada 2010). 764 pp.
- _____. (2008). *Fragmentos póstumos, volumen II, 1875-1882* (M. Barrios & J. Aspiunza, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. 913 pp.
- _____. (2009). *Digital Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe (eKGWB)* (P. D'Iorio, Ed.). Nietzsche Source. <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>. Basada en el texto crítico de G. Colli y M. Montinari. Berlín / Nueva York: de Gruyter (1967). La edición de referencia en español es la realizada, en base al texto crítico mencionado, bajo la dirección de Diego Sánchez Meca, y está publicada en Madrid (Tecnos).

- Nietzsche, F. (2010). *Fragments póstumos, volumen III, 1882-1885* (D. Sánchez Meca & J. Conill, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. 872 pp.
- _____. (2010). *Obras completas, volumen I: Escritos de juventud* (J. B. Llinares, D. Sánchez Meca, & L. E. de Santiago Guervós, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. 891 pp.
- _____. (2012). *Obras completas, volumen II: Escritos filológicos* (M. Barrios, A. Martín, D. Sánchez Meca, & J. L. Vermal, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. 1096 pp.
- _____. (2014). *Obras completas, volumen III: Obras de madurez I* (J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca, & J. L. Vermal, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. 956 pp.
- _____. (2016). *Obras completas, volumen IV: Obras de madurez II* (J. Aspiunza, M. Barrios, K. Lavernia, J. B. Llinares, A. Martín, & D. Sánchez Meca, Trad., Introducción y notas). Madrid: Tecnos. 1181 pp.
- Onfray, M. (1993). *La sculpture de soi. La morale esthétique*. París: Grasset.
- Penella, M. (2011). *Nietzsche y la utopía del superhombre*. Barcelona: Península.
- Penzo, G. (1987). *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*. Roma: Armando Editore.
- Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al Superhombre*. Barcelona: Anthropos.
- Schaeffer, J.-M. (2007). *La fin de l'exception humaine*. París: Gallimard.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Vattimo, G. (1989). *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli.
- Wolff, F. (2017). *Trois utopies contemporaines*. París: Fayard.

CAPÍTULO VIII

PLATONISMO, CRISTIANISMO Y DARWINISMO: NIETZSCHE Y LA DISTRIBUCIÓN DE LA MUERTE

*Alonso Zengotita*¹

RESUMEN

Los desarrollos nietzscheanos relativos al platonismo, al cristianismo y al darwinismo han sido objeto de diversas interpretaciones. En este trabajo, nos enfocaremos en abordar estas cuestiones desde una perspectiva que, aunque no central en la obra de Nietzsche, resulta relevante: la muerte. Esto se debe que en el platonismo, el cristianismo y el darwinismo, la muerte presenta un carácter fundamental: la vida como preparación para la muerte, la superviven-

1 Doctor y profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), docente de la Facultad de Psicología de la UBA, investigador asistente del Conicet. Trabaja en el área de filosofía contemporánea, especialmente alrededor de la temática de la biopolítica y la interrelación entre filosofía y psicoanálisis.

cia del más apto, y la vida después de la muerte. Si la vida es allí pensada a través de la muerte y Nietzsche considera a la cultura occidental como enferma de dos mil años de platonismo —destacando al cristianismo y al darwinismo como continuadores *princeps* de esta decadencia—, ¿cómo no se produce un mayor despliegue de dicho concepto en el pensamiento nietzscheano? El objetivo aquí es mostrar que, aunque de manera no explícita, la noción de muerte atraviesa las reflexiones, las críticas y la postura innovadora con la que Nietzsche pretende ofrecer quiere una visión alternativa frente a las tres corrientes mencionadas.

Palabras clave: Nietzsche, platonismo, cristianismo, darwinismo, muerte

ABSTRACT

Nietzschean developments concerning Platonism, Christianity, and Darwinism have been the subject of various interpretations. In this paper, we focus on addressing these issues from a perspective that, although not central to Nietzsche's work, is nonetheless significant: death. This is because, in Platonism, Christianity, and Darwinism, death plays a fundamental role: life as preparation for death, the survival of the fittest, and life after death. If life in these frameworks is understood through the lens of death, and Nietzsche views Western culture as being diseased from two thousand years of Platonism—emphasizing Christianity and Darwinism as the principal continuators of this decay—how is it that this concept does not receive greater attention in Nietzsche's thought? The aim here is to show that, although not explicitly stated, the notion of death permeates Nietzsche's reflections, critiques, and his innovative stance with which he seeks to offer an alternative perspective to the three aforementioned currents.

Keywords: Nietzsche - Platonism - Christianity - Darwinism - Death

Introducción

Los desarrollos nietzscheanos relativos al platonismo, al cristianismo y al darwinismo han sido objeto de diversas interpretaciones. En este trabajo, nos centraremos en abordar estas cuestiones desde una perspectiva que, aunque no es central en la obra de Nietzsche, resulta significativa: la muerte. Si bien la noción de vida es un vector central —sino *el* vector central— en el pensamiento nietzscheano, la noción de muerte parece ocupar un lugar marginal en sus reflexiones, y cuando lo hace, tampoco parece tener demasiada relevancia. Sin embargo, en las perspectivas mencionadas —platonismo, darwinismo, cristianismo— la muerte resulta un factor central: la vida como preparación para la muerte, la supervivencia del más apto, la vida después de la muerte. En todos estos casos, el despliegue vital se concibe en relación, a través de ella, con la muerte. La pregunta que surge de manera natural es la siguiente: si Nietzsche considera que la cultura occidental está enferma de dos mil años de platonismo —destacando en ese devenir al cristianismo y al darwinismo como continuadores *princeps* de dicha decadencia—, y si en esa enfermedad la noción de muerte es central, ¿cómo no se produce un mayor despliegue de dicho concepto en el pensamiento nietzscheano? ¿Cómo no tiene mayor centralidad en su obra?

Este escrito retomará las visiones de Nietzsche sobre el platonismo, el cristianismo y el darwinismo —de modo abreviado, ya que han sido ampliamente tratadas— para articularlas con la noción de muerte. A través de dicha analítica, se buscará mostrar que, en efecto, es posible identificar las relaciones entre platonismo, cristianismo y darwinismo, por un lado, y la mirada nietzscheana, por otro, en términos de cómo la muerte se distribuye al considerar el devenir vital. De este modo, será posible afirmar que, aunque de manera implícita, la noción de muerte atraviesa la totalidad de las reflexiones, críticas y posturas innovadoras con las cuales Nietzsche busca presentar su perspectiva frente a las tres corrientes mencionadas.

Para llevar a cabo este análisis, se procederá en tres partes: la primera abordará las lecturas nietzscheanas del platonismo, el cris-

tianismo y el darwinismo, articulándolas con el concepto de muerte. La segunda parte se centrará en cómo se desarrolla, dentro del propio pensamiento de Nietzsche, la noción de vida en ciertos momentos clave —específicamente, en *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano* y *Así habló Zaratustra*—, a partir de lo cual se develará una concepción particular y central de la muerte en Nietzsche: la muerte como atrofia. Finalmente, en la tercera parte, se integrarán ambos enfoques para alcanzar el objetivo propuesto: la noción de muerte, entendida en dos sentidos eminentes —como fin de la existencia y como atrofia—, permitirá mapear estructuralmente las perspectivas platónica, cristiana y darwinista, por un lado, y platónica en general, por otro, en relación con la visión de Nietzsche.

1

1.1 El platonismo: la capacidad creativa y el más allá de la muerte

La mirada de Nietzsche sobre el platonismo ha sido ampliamente abordada, por lo tanto, se presentará de forma sintéticamente. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche caracteriza al platonismo como parte de las ‘figuras grotescas’ propias de la perspectiva dogmática, pero destacable por sobre las demás: ‘el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí.’ (2007a, p. 22). Estas consideraciones sustentan un campo de interpretación (señalado en la introducción) que coloca la mirada nietzscheana en términos de oposición respecto al platonismo.

Sin embargo, Nietzsche también plantea: “¿De dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón?” (2007a, p. 22). Se refiere a la enfermedad socrática, que convierte lo racional en lo fundamental: “[h]ay en la moral de Platón algo que en propiedad no pertenece a Platón, sino que simplemente se encuentra en su filosofía, a pesar de Pla-

tón, podríamos decir, a saber: el socratismo, para el cual Platón era en realidad demasiado aristocrático” (2007a, p. 190). Este planteamiento abre un nuevo campo interpretativo (también mencionado en la introducción), en el que se negativiza al platonismo pero, al mismo tiempo, se realiza un rescate de Platón como tal.

Nietzsche sostiene que “[e]sta tendencia aristocrática es, justamente, la que propende a la ‘elevación (*Erhöhung*) del tipo hombre” (2007a, p. 197). Ahora bien, si es la elevación del tipo de hombre lo que resulta aristocrático, ¿cómo puede serlo Platón, el dogmático que creó una perspectiva grotesca?

En esta victoria sobre el mundo y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón había una especie de goce distinto al que nos ofrecen los fisiólogos de hoy, y asimismo los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la ‘fuerza mínima’ y la estupidez máxima. ‘Allí donde el hombre no tiene ya nada que ver y agarrar, tampoco tiene nada que buscar’, éste es, desde luego, un imperativo distinto del platónico (...) acaso sea el apropiado para una estirpe ruda y trabajadora (...) los cuales no tienen que realizar más que trabajos groseros. (Nietzsche, 2007a, p. 28)

¿Qué ‘victoria sobre el mundo’ supone la interpretación platónica?

(...) justo en su oposición a la evidencia de los sentidos residía el encanto del modo platónico de pensar, que era un modo aristocrático de pensar, - acaso entre hombres que disfrutaban incluso de sentidos más fuertes y más exigentes que los que poseen nuestros contemporáneos, pero que sabían encontrar un triunfo más alto en permanecer dueños de esos sentidos: y esto, por medio de pálidas, frías, grises redes conceptuales que ellos lanzaban sobre el multicolor torbellino de los sentidos – la plebe de los sentidos, como decía Platón. (Nietzsche, 2007a, p. 28)

Lo victorioso se produce desde el despliegue de las ‘grises redes conceptuales’ –las Ideas- sobre los sentidos, dominándolos. La caracterización parece contradictoria: las Ideas son lo que dan victoria

aristocrática, pero al mismo tiempo son lo que permite calificar como error grotesco a la perspectiva platónica.

Esta caracterización (aparentemente) contradictoria también se presenta en Nietzsche al considerar al ascetismo: "(...) este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, -precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida..." (2000, p. 32). A través de sus prácticas, el sacerdote ascético tiende a lo mismo: dominar a los sentidos, desvalorizándolos. Sin embargo, esta tendencia se da simultáneamente a un despliegue creativo, el de instancias trascendentes respecto a los sentidos, que presentan una valoración superior. Así, es precisamente respecto de dicha capacidad creativa que la mirada platónica e concebida como aristocrática en Nietzsche:

Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen "¡así debe ser!", son ellos los que determinan el "hacia dónde" y el "para qué" del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es - voluntad de poder. (2007a, p. 128)

En Platón hay creación: las Ideas aparecen como instancias de dominación sobre lo sensible, lo que implica un gesto de creación, una mano aristocrática. De manera similar, la actividad del sacerdote ascético es creativa, ya que informa lo corporal y su sensibilidad. Pero la cuestión inicial regresa: ¿cómo una mirada aristocrática, creativa, resulta asimismo dogmática y grotesca?

La creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser. Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él. 'Voluntad de verdad' como impotencia de la voluntad de crear. (Nietzsche, 2008, 9[60], p. 250).

La mirada platónica implica dos aspectos: en primer lugar, la dominación aristocrática de los sentidos a través de la creación de las

Ideas. Pero, además, dispone esa creación con carácter de perfección y eternidad. Debido a este carácter de perfección, las Ideas hacen inútil cualquier ulterior creación, y debido a su carácter de eternidad, se presentan como algo que siempre ha existido, lo que conduce a la eliminación de la propia gestualidad creativa. Desde esta perspectiva, es posible responder a la interrogante anterior: la mirada platónica resulta eminentemente aristocrática; lo que resulta dogmático y grotesco —enfermado socráticamente—, es su creación final: el mundo de las Ideas .

Desde este punto de vista, la noción de ‘platonismo invertido’ no implica una oposición total al platonismo ni una salvaguarda de Platón como figura. La mirada nietzscheana es platónica en cuanto a lo aristocrático del gesto creador —y en ese sentido es (en términos de Nietzsche) voluntad de poder. Sin embargo, lo invertido se da respecto a lo creado: frente a las Ideas perfectas y eternas, que implican ‘voluntad de verdad como impotencia de la voluntad de crear’, Nietzsche concibe una vida fluida, en movimiento y actividad, una vitalidad de la *Wille zur Macht*. En Nietzsche, no hay eliminación, sino afirmación de la gestualidad creativa a partir de lo creado: la creación aristocrática y la vida como voluntad de poder se corresponden.

¿Qué implica esto respecto al lugar que ocupa la muerte? Tomándola como operador económico de la dinámica vital —v.gr., respecto del carácter y gravitación que tiene en el curso de la vida— establece también un acercamiento y un alejamiento entre Platón y Nietzsche.

En Platón, la vida es entendida como una preparación para la muerte, en términos de ascensión al mundo de las Ideas, la existencia (la vida en el mundo sensible) no es sino un medio para un fin: la vida eterna. Desde esta perspectiva, Nietzsche establece una oposición total a Platón: de hecho, plantea que ‘querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos’ (2007, p. 342); frente a esto establece, respecto a la vida ascendente: ‘¿Qué importa vivir mucho tiempo? ¿Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia?’ (2007e, p. 65).

Desde el análisis genealógico nietzscheano, que dismantela ese discurso y demuestra que la visión platónica es una construcción, la relación cambia: en lo que Nietzsche rescata como aristocrático, lo que surge es la capacidad de modificación, de transformación creativa de la vida. La separación entre lo enfermo (el producto platónico) y la acción aristocrática presenta una correlación directa: el producto platónico pone como pivote la muerte, planteando un después, una vida eterna; por el contrario, el gesto aristocrático se centra en la existencia, sin que la capacidad de vencer la muerte tenga relevancia en su despliegue. Desde la perspectiva nietzscheana, el morir no ha de ser, en absoluto, lo determinante para la dinámica vital.

1.2 Jesús y Pablo: la vida, la muerte, la otra vida

Dado que la concepción nietzscheana del cristianismo y de Jesús ha sido ampliamente trabajada, se presentará aquí de manera breve. En *El anticristo*, Nietzsche marca la inflexión entre las enseñanzas de Jesús y lo que fue sostenido, desde Pablo en adelante, por la iglesia cristiana, a partir de un ‘malentendido’: lo que Jesús dijo en términos de alegoría –‘El “reino de los cielos” es un estado del corazón, no algo que viene del “más allá” o de una “vida de ultratumba”’ (Nietzsche, 2017, p. 34)– fue interpretado, posteriormente, como una realidad externa del corazón: la inmortalidad del alma. En esta interpretación propia de la iglesia –la ‘santa mentira’– se deshace la importancia de la vida terrenal, desplazándola hacia la otra. Se enseña a despreciar lo terrenal, siguiendo un juego de reglas que permite el acceso al más allá: ‘[l]a invención de Pablo, su medio para establecer una tiranía de los sacerdotes y organizar una grey: la fe en la inmortalidad’ (Nietzsche, 2017, p. 42). Desde aquí, Nietzsche sostiene que el cristianismo es ‘platonismo para el «pueblo»’ (2007b, p. 22), ya que replica el esquema del más allá eterno/perfecto, desvalorizando esta vida. De este modo, Nietzsche separa claramente las perspectivas: mientras que la deformación interpretativa de Pablo subraya que lo que se hace en esta vida no es relevan-

te, sino en función de lo que se da después de la muerte, la prédica de Jesús estaba centrada en esta vida.

Si yo entiendo algo de ese gran simbolista, es que tomó exclusivamente realidades interiores como realidades, como “verdades”; que entendió todo lo demás, todo lo natural, temporal, espacial a histórico, sólo como signo, como oportunidad para expresar por vía de la alegoría. (Nietzsche, 2017, p. 34)

La ‘santa mentira’ se fundamenta en tomar la alegoría como una realidad de un ‘más allá’. Ahora bien, como señala Nietzsche,

[s]ólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas (...) sólo al indomablemente creer que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí —en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto artísticamente creativo. (2003, p. 523)

La labor genealógica de Nietzsche, que desarma una perspectiva y un discurso para dar cuenta de sus partes, contradicciones y accidentes, vuelve a aparecer en este caso. Al igual que con el platónico, Nietzsche parte la perspectiva cristiana, la presenta como un proceso constructivo en el que la labor creativa y metafórica de Jesús, a proponer una modalidad de vida, se ve afectada por la perspectiva reactiva y enferma de Pablo, quien convierte la metáfora en una realidad de un ‘más allá’. De este manera, deshace lo creativo, lo aristocrático, borrándolo. Y, al igual que el caso platónico, la enfermedad lo que hace es poner en juego la muerte: mientras la prédica de Jesús es sobre esta vida, la de Pablo se centra en la muerte como parteaguas, sobre la inmortalidad, sobre el disvalor de la vida terrenal y la negación de la muerte como definitiva.

Sin embargo, esta postura debería desaparecer al abordar la modernidad, y, de forma central, las ciencias modernas. En efecto, el ‘más allá’ necesariamente debe desaparecer desde una perspectiva epistemológica que basa en la contrastación empírica la posibilidad de sustentar como válido el conocimiento. No obstante, Nietzsche

sostiene: ‘Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy’ (2008, 2[96], p. 104). Nietzsche llega incluso a presentar su postura como anti-Darwin. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se comprende que aquel que pone al ‘más allá’ y al Dios cristiano como lo eminentemente negativo para la vida, encuentre en una perspectiva sin ‘más allá’ y sin Dios la misma negatividad?

1.3 Darwin-Spencer: medio, adaptación y valoración cristiana

Nietzsche plantea una crítica sobre la perspectiva vital propia de la ciencia de su época:

(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (Aktivität). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (Anpassung), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (Reaktivität), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora’. (2000, p. 47)

Ante la caracterización vital de la adaptación spenceriana/darwiniana, Nietzsche no busca simplemente invertirla, proponiendo una vitalidad únicamente expansiva. No se trata de eliminar las capacidades conservativas del ser vivo, sino de la inclusión de fuerzas de tipo activo que tengan supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) respecto de las reactivas.

Ahora bien, no es que Spencer haya eliminado las capacidades activas, sino que ha relocalizado, desplazándolas fuera de la vida misma; en su modelo, es el ambiente o el medio quien presenta una potencia activa tal que obliga a la vida a adaptarse para poder sobrevivir. Entonces, las perspectivas de Nietzsche y Spencer no se contraponen en términos de una que prioriza lo activo sobre lo reactivo, y viceversa; en ambas, las potencias activas son consideradas superiores. La diferencia radica en la ubicación de esas fuerzas: una vida con fuerza tanto activas como reactivas, frente a una vida que no tiene sino que amoldarse a la potencia activa del medio.

Desde esta perspectiva, es comprensible la sentencia nietzscheana: “Ironía ante lo que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy” (2008, 2[96], p. 104). Si lo que hay es una vida de la pura adaptación, entonces lo que se produce no es sino una continuidad de los valores cristianos. Si las potencias activas son lo propias del medio y determinan e informan a la vida, ¿cómo los valores de una vida de la adaptación no habrán de ser los del sacrificarse, los de la culpa y humildad? Inversamente, si la naturaleza misma del ser vivo es está marcada por la humildad y sacrificio, lo propio de toda vida, lo mejor para toda vida, será adaptarse de forma fluida a los constantes requerimientos de una exterioridad, ya sea un medio ambiente o una divinidad. De esta manera, a perspectiva de la ciencia moderna, como sombra de Dios (*Schatten Gottes*) hace propios los valores cristianos.

¿Cómo ingresa aquí la muerte? La noción misma de lucha por la supervivencia lo señala: para el darwinismo/spencerianismo, desde la visión nietzscheana, la vida es, en esencia, una dinámica adaptativa orientada a la supervivencia, a no morir. Una vida que se sacrifica, que se adapta, para vivir lo máximo posible, y eventualmente para no morir a través de la continuidad de la especie (aquellas especies que no se extinguen son, justamente, las que tienen éxito en su adaptación). Así, lo que resulta es una escatología axiológica cristiana remodelada hacia dentro de lo propiamente natural: ya no es Dios,

sino la Naturaleza, quien posee las fuerzas activas, ante lo cual hay que sacrificarse, humillarse y adaptarse para vivir, obteniendo una recompensa. Ya se trata de ganar una vida bienaventurada luego de la muerte, sino de sobrevivir, en términos de especie.

Frente a esto, ¿qué sucede con la propia perspectiva nietzscheana? ¿Desde dónde es que se postula como confrontación respecto de esta valoración decadente para la vida?

2

2.1 Nietzsche: sufrimiento, redención y vida

El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik), primer libro nietzscheano que data de 1872, aborda el nacimiento y fin de la tragedia ática desde un punto de vista que se opone con la mirada académica dominante de su tiempo. En este libro, arte y vida juegan un papel nuclear: “(...) el arte es la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida (...)” (Nietzsche, 2007c, p. 22).

La tragedia, como producto máximo artístico, se genera desde la articulación del principio dionisíaco -aquel que permite acceder a la ‘realidad detrás de la apariencia’ (ibid., p. 24) y el apolíneo, que despliega una ‘realidad de ensueño’ (ibídem). Sin embargo, Nietzsche se pregunta: “¿Cómo es que los griegos, la raza más discreta, la raza más bella, la más envidiada, con justicia la más integrada a la vida, precisamente ellos necesitaron de la tragedia, más aún: del arte?” (Nietzsche, 2007c, p. 11). Responderá que justamente por esta integración con la vida es que

(...) han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida; (...) Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia (...) Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él sólo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida. (Nietzsche, 2007c, p. 11)

Si la existencia resulta algo horrible, se comprende entonces el carácter metafísico propio del arte: este actúa como medio para lograr acceder a un más allá de lo existente, en orden de hacer soportable la vida misma.

Pero no sólo el arte presenta estas características:

[e]se mismo instinto que da vida al arte como complemento y terminación de la existencia, dio también nacimiento al mundo olímpico. ¿Cómo hubiese podido, de otro modo, este pueblo tan delicado (...) soportar la existencia, si no hubiera contemplado en sus dioses la imagen más pura y estimulante? (Nietzsche, 2007c, p. 13)

Es a través de la religión y el arte que se logra, según Nietzsche, la redención (*Erlösung*) vital, al sustanciar una existencia exenta de sufrimiento.

El impulso apolíneo “nos hace ver que el mundo del sufrimiento es necesario para que él, el individuo, se lance a la creación de la visión libertadora y (...) permanezca en calma y lleno de seguridad (...)” (ibid., p. 38), mientras que desde el dionisíaco se despliega “la consideración de la individuación como causa primera del mal; el arte, en fin, figurando la esperanza jubilosa de una emancipación del yugo de la individuación y el presentimiento de una unidad restablecida” (ibid., p. 73).

Religión y arte resultan, así, inherentemente morales; del igual manera, si al librarse del mal se reconfigura la unidad y al librarse del sufrimiento se logra seguridad y calma, la noción misma de redención implica deshacer todo conflicto.

En consecuencia, la existencia en sí misma supone sufrimiento, en tanto que existe división y conflictividad, lo que la convierte en moralmente negativa. La tríada metafísica compuesta por religión, moral y arte constituye el fundamento que forma la perspectiva vital integral de la antigua cultura helénica.

2.2 Ruptura metafísica: transformación de la existencia

En 1878, Nietzsche afirmará en *Humano, demasiado humano*, un libro para pensadores libres (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister) : “[p]orque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí” (2007d, p. 20). Aparece entonces, un cambio rotundo respecto a lo sostenido en *Die Geburt der Tragödie*; religión y arte, como elementos culturales que antes lograban la salud y la redención de la vida, ya no son capaces de alcanzar la esencia. Sin embargo, será justamente ese intento metafísico lo que será abandonado: “todo lo que les han producido [a los hombres] las hipótesis metafísicas, temibles, agradables, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos” (ibid., p. 19). El problema no radica en el arte y la religión en sí, sino en el carácter metafísico que se les asignaba. Así Nietzsche señala: “¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?” (ibid., p. 40).

Lo que se ha abandonado es ese impulso de proyectarse más allá de la existencia, en términos de buscar la salud de la misma. Entonces: “El conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño (...)” (ibid., p. 42); la dimensión redentiva, en tanto propiamente metafísica, es lo que se pierde al abordar la temática de la salud vital; si lo propio de la existencia son el placer y displacer, la utilidad y el daño, entonces la mirada psicológica es la que, en principio, ha de reemplazar al arte y la religión. Y esto alcanza a la moral: “(...) las ‘malas’ acciones son motivadas por el instinto de conservación, o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo; ahora bien: al ser motivadas de este modo no son malas” (ibid., p. 65). La psicología no resulta, de todos modos, sino una posibilidad, como la enunciación condicional da cuenta (“¿Sería necesario suponer que la observación psicológica (...)?”) en tanto que la metodología a utilizar no está aún asegurada, lo que sí resulta determinado es el abandono del enfoque metafísico .

El espacio metafísico al que conducían los principios apolíneo y dionisiaco dejarn de formar parte del enfoque nietzscheano; lo único remanente es el espacio de la existencia misma. De este modo, se cancela la posibilidad de redimir lo malo, lo conflictivo y lo sufriente ubicándose en un más allá de lo existente. Así, debe ser abordado desde un punto de vista no trascendente, y Nietzsche plantea la opción de la mirada psicológica. Esta transformación de la perspectiva resta el poder central de redención tanto al arte como a la religión. ¿Supondrá esto entonces que son descartados?

Vamos a abordar, en primer lugar, el carácter que aborda el arte:

Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas (...) sólo al indomablemente creer que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí —en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto artísticamente creativo. (Nietzsche, 2003, p. 197)

La concepción creativa aparece como aplicándose sobre este mundo y sus cosas —sobre el plano de la existencia; esto se extiende a la noción misma de verdad, concebida como

(...) una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (...). (ibid., p. 208)

La verdad como elemento metafórico históricamente solidificado desde un punto de vista particular es lo que confronta con el valor de la dinámica propia del arte:

[l]a creencia en el mundo que debería ser, es, existe realmente, es una creencia de improductivos que no quieren crear un mundo tal como debe ser. Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él. 'Voluntad de verdad' como impotencia de la voluntad de crear. (Nietzsche, 2008, 9[60], p. 250)

La actividad artística, entonces, no sólo no es eliminada sino que aparece como una instancia central en términos de capacidad transformativa de lo existente. Y esto se sustenta en la ruptura fundamental con la metafísica: ahora se trata de modificar este mundo, y no de proyectarse a otro.

Esta perspectiva incide directamente en el plano de lo moral: así como la verdad es un producto humano, la genealogía revela el carácter constructivo de los valores, no solo al retroceder para descubrir su origen, sino también al proyectarse hacia adelante, en la creación de otros nuevos valores propios de una vida saludable.

2.3 Zarathustra: voluntad de poder, placer, displacer e inocencia del devenir

Es en *Así habló Zarathustra, un libro para todos y para ninguno* (Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen), donde Nietzsche parece haber encontrado lo que buscaba: un trayecto vital específico, del cual el hombre no es más que un eslabón:

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver hacia atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie.

Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un tránsito y un ocaso, (...). (2007e, pp. 16-7)

Ya no se encuentra, como en *Die Geburt der Tragödie*, una vida que busca redimir metafísicamente su sufrimiento; tampoco se halla la indeterminación de un objetivo vital presente en *Humano, demasiado humano*, que planteaba la posibilidad de pensarse a través de la búsqueda del placer y la huida del dolor. Aquí se trata de la superación del hombre para arribar al *Übermensch*.

Ahora bien, esta meta vital determinada supone, a su vez, una dinámica vital determinada: “Este secreto me ha revelado la vida: Mira –me vino a decir- yo soy lo que siempre debe superarse a sí

mismo.” (Nietzsche, 2007e, p. 136). Esa dinámica de superación, que supone ir desde el animal al hombre, de éste al hombre superior, y de allí al Superhombre, implica un carácter sacrificial: “Hace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro” (ibid., p. 385). Aquí aparece el sentido instrumental de la muerte, puesto en juego para lograr otra cosa que el no morir: “Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!” (ibid., p. 172).

La vida no busca preservar la vida; no tiene valor, entonces, sino en su continuo devenir como autosuperación (*Selbstüberwindung*) en pos del aumento de poder. La meta, que es el *Übermensch* supone entonces un cauce para la multiplicidad que es el torrente vital; el punto de llegada de una contracción sintética de vida y energía. Y esto dibuja una diferente relación respecto al placer y displacer:

Placer y displacer son meras consecuencias, menos fenómenos concomitantes, -lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un plus de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. (...) (Nietzsche, 2008, 14 [174], p. 597)

Se quiebra la disposición dicotómica frente a la existencia: tanto lo placentero como lo displacentero forman parte de la tendencia primaria vital. Si, en el trayecto metafísico, la existencia era negatividad –en tanto la totalidad de la misma se hallaba imbuida del carácter de la partición, de la individuación, y por tanto había de ser redimida-, y luego, al momento de la ruptura con la metafísica, la existencia se convierte en algo parcialmente negativo –algo habitable en los lugares de placer e inhabitable en los de dolor-, al concebir la vida como *Wille zur Macht*, la existencia en tanto tal ha perdido todo carácter de negatividad en sí.

Somos necesarios, somos un pedazo del destino, formamos parte del todo, estamos en el todo; no hay nada que pueda juzgar, medir, com-

parar y condenar nuestra existencia, pues eso equivaldría a juzgar, medir, comparar y condenar el todo ¡Y no hay nada fuera del todo! (...) así es como queda restaurada la inocencia del devenir. (Nietzsche, 2007b, p. 58)

El no tomar una parte del devenir y hacerla buena, respecto de la otra mala, sino tomar al devenir como el todo: allí aparece el ‘más allá’. Romper con la caracterización dicotómica sostenida desde una motivación dada en el placer y el displacer, y disponer ambos como lateralidades de una tendencia primaria que los incorpora en su despliegue, funge como caracterización de ‘la inocencia del devenir’ —y, por ende, implica el complemento de la ruptura para con la moralidad, en tanto ‘más allá’ del bien y del mal. Al no existir ninguna parte de la existencia que precise de redención o evitación, la plenitud de la vida se reconfigura en clave unitiva y deviniente. Aquí, en términos de la noción de muerte como atrofia - lo inconveniente, aquello a evitar, a negar- aparece una nueva relación: dejan de existir lugares predeterminados a evitar (aquellos del dolor) y a habitar (aquellos del placer). Dicho de otro modo, no hay un en sí de lo negativo en la existencia —caracterizado por el dolor— que haya que evitar, que sea inconveniente o degenerativo para la vida, que haya que matar en términos de atrofia. La inocencia del devenir implica que no hay lugares negativos, mortuorios, de por sí; todo el volumen de la existencia está puesto para ser parte, herramienta, en la dinámica transformativa vital, en términos de voluntad de poder.

Vamos ahora a explorar el lugar que queda para la religión, una vez caída la perspectiva metafísica y alcanzada la noción de voluntad de poder.

Al referirse al dios cristiano y al propio cristianismo, Nietzsche establece: “¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!” (1979, p. 96). Con mayor o menor énfasis, lo negativo para la vida propio de dicha religión y su dios es constantemente tematizado por Nietzsche a lo largo de su obra.

También Nietzsche afirma que “la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la incredulidad”, y especialmente para “la extinción de todos los instintos religiosos” (2000, p. 82). ¿Cómo es sustentable dicha crítica en conjunto con la crítica a la religión cristiana? “Ironía ante lo que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy” (Nietzsche, 2008, 2[96], p. 104). sí, el valor del cristianismo se extiende también en la propia modernidad. De este modo, la negatividad que Nietzsche le atribuye no se debe tanto a su carácter religioso, sino a la valoración descendente que implica para la vida. De hecho, Nietzsche planteará la posibilidad futura de lo divino mismo. De hecho, Nietzsche planteará la potencialidad futura de lo divino mismo: “¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! (...) Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zarathustra: Zarathustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: Yo no creería más que en un dios que supiese bailar” (Nietzsche 2008, 17 [4], p. 699). Un dios que baile, un dios que divinice el movimiento, enfrentándose a la divinidad cristiana que valoriza la eternidad fija e inmóvil: ése es el dios en que hasta Zarathustra podría creer. Así, la problemática no está en la divinidad en sí, sino a los valores que esta representa.

Ese dios no es posible hoy, sin embargo,

[d]ando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal pathos, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi Zarathustra busca todavía ahora esos hombres -¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! (Nietzsche, 1979, p. 22)

Falta aún tiempo para que se den las condiciones que permitan escuchar a Zarathustra, para la elegía al dios que danza. Respecto a la particular condición en la que queda la religión en la conside-

ración nietzscheana, resulta pertinente abordar a continuación un fragmento de *La genealogía de la moral*:

[t]ambién la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero progressus: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. (Nietzsche, 2000, p. 89)

Habiendo caído la perspectiva metafísica propia de *Die Geburt der Tragödie*, deshaciéndose la dinámica redentiva para la vida, la religión deja de ser un elemento central para la salud vital. Asimismo, la actualidad no está preparada para las palabras de Zarathustra; no hay lugar para la divinidad danzante. Desde la mirada nietzscheana, la religión ha de atrofiarse, perder su sentido, con el fin de permitir el progressus de una perspectiva vital como voluntad de poder. En términos genealógicos, como ocurre con la verdad o los valores, la perspectiva nietzscheana debe reconfigurarse: no se trata de eliminar la religión, sino de atrofiarla en el presente para permitirle —en una proyección de la voluntad de poder— resurgir en un futuro donde sea posible divinizar al movimiento.

Desde aquí, resulta fundamental detenerse en otra consideración dinámica de la muerte, central en la mirada nietzscheana: la muerte no aparece solo como el fin de la existencia en tanto tal —aquella que en el platonismo es pasaje a una vida eterna— sino también como parte del transcurso mismo de la existencia, como atrofia, como instrumento para el desarrollo vital. Esta noción será clave en el siguiente —y último— apartado de este escrito, para dar cuenta, en términos estructurales, de las relaciones entre la perspectiva platónica y la nietzscheana sobre la muerte.

3

3.1 Nietzsche, platonismo, cristianismo, darwinismo: la distribución de la muerte

Nietzsche expresa en el *Ensayo de autocrítica* (Versuch einer Selbstkritik) adjunto a la reedición de 1886 de *Die Geburt der Tragödie*, al referirse a la mencionada obra:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje personal; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer! (2007c, p. 15)

Al volver sobre su primera obra, Nietzsche dirá que las ideas originales ya estaban allí, que lo que quería expresar ya estaba presente, pero el estilo, la forma, el modo en que eso se presentaba aún pertenecían a un formato kantiano/schopenhaueriano, es decir, a un formato metafísico. Ahora bien, ¿desde dónde adquiere validez esta separación forma/contenido? ¿No es justamente el formato metafísico lo que define la dinámica platónica, aquella que Nietzsche califica como lo que ha enfermado a Occidente por los últimos dos mil años?

Volvamos entonces al análisis del momento metafísico nietzscheano. La existencia aparece horrible para los griegos trágicos; es sólo a través del arte y la religión que se logra hacerla soportable, al proyectar dicha existencia a los planos de lo dionisiaco y apolíneo. Ahora bien, dado que hay una duplicidad de planos, correspondiente con una disposición metafísica (es decir, plano de lo físico o existencial, y plano de lo más allá de lo físico, lo metafísico), las preguntas iniciales retornan: ¿por qué Nietzsche sostiene que hay originalidad en su planteo? ¿Cómo esto no replica la perspectiva platónica? Siendo que la duplicidad de planos corresponde a un despliegue metafísico, lo que claramente diferencia un planteo respecto del otro es el modo en que dicha duplicidad se halla distribuida: mientras que lo

metafísico aparece dispuesto luego de la muerte en el planteo platónico, en el caso nietzscheano ambos planos se despliegan antes de la muerte. Dicho de otro modo: la diferencia fundamental, que despliega la originalidad del planteo nietzscheano respecto al platónico, se da a partir de cómo la duplicidad de planos se distribuye respecto a la muerte como límite de la existencia.

Así, incluso desde su primera obra, que merece una crítica del propio Nietzsche, su planteo implica que todo sucede más acá de la muerte como fin de la existencia, incluso lo metafísico. Dicho de otro modo: no hay vida después de la muerte. La muerte aparece entonces, desde el comienzo mismo de la obra nietzscheana, como límite infranqueable. Avancemos entonces, en términos de disposición gráfica, en la puntualización realizada respecto a la obra nietzscheana: el momento de la ruptura con lo metafísico. Si en *El nacimiento de la tragedia* se trataba de redimir la existencia misma proyectándose a los planos dionisiaco y apolíneo, en *Humano, demasiado humano* se trata de buscar el placer y evitar el dolor en el plano mismo de la existencia. Ya no se trata de saltar a otro plano, sino de evitar ciertas porciones (aquellas que producen sufrimiento) de un mismo y único plano, el existencial. Aquí no sólo toda la dinámica se produce en el antes de la muerte, sino que asimismo ya se ha anulado el formato metafísico: no hay dos planos, hay uno, el existencial, en donde hay que aprender a moverse para evitar partes de dolor y lograr llegar a otras de placer.

Comparativamente, aparece entonces un doble movimiento respecto al esquema platónico: lo metafísico se pliega respecto del eje de la muerte, pero no queda ya suspendido sobre el plano existencial, como en el caso de *El nacimiento de la tragedia*, sino que se asienta sobre el mismo, conformando un único plano. Desde aquí, queda entonces el momento relativo a la noción de voluntad de poder. Lo que desaparece es la partición definida y estructurada entre buenas y malas porciones de la existencia. La ‘inocencia del devenir’, en términos de voluntad de poder, supedita tanto placer como dolor a la tenencia que implica el plus de poder: ya no hay algo que evitar —algo inconveniente, al decir de Nietzsche res-

pecto a la muerte— identificado con un aspecto propio de la existencia —el dolor— sino que aquello que deba atrofiarse, morir, en función del *progressus*, va a estar dado a partir de una dinámica creativa, no predeterminada, no estática.

Ni el placer ni el dolor son indicativos de elementos a encontrar o evitar, sino que son instrumentos de una dinámica que, en su creación, atrofia algunas cosas y desarrolla otras. No hay partes de la existencia vedadas de la dinámica vital, sino que todas pueden ser instrumentos para la voluntad de poder. Aquí aparece el ‘más allá del bien y del mal’, justamente en tanto no hay una predeterminación de lo bueno y lo malo (dados a través del placer y el dolor) sino una construcción de lo valioso para la vida, tomando o atravesando placer y dolor como herramientas constructivas, junto con la atrofia, la muerte. En esta falta de predeterminación respecto a la atrofia es que la existencia se vuelve creativa en su devenir vital.

Desde aquí, es posible retomar el modo en que Nietzsche aborda los tres hitos de la perspectiva decadente occidental —platonismo, cristianismo y darwinismo— respecto a la muerte. Nietzsche valora la mirada platónica en términos de su capacidad creativa, es decir, en la posibilidad de deshacer la rigidez de la atrofia en la existencia. Sin embargo, la crítica aparece en el producto final, en tanto despliega la estructura platónica en donde hay un más allá de la muerte, estableciendo la rigidez de la atrofia. Se preestablecen los campos de lo válido e inválido en la vida, lo que define la ‘preparación para la muerte’, es decir, el pasaje a la otra vida.

Respecto al cristianismo, lo que Nietzsche rescata de Jesús es, como se mencionó, que su discurso se centraba en esta vida. En este caso, no se trata de la creatividad, sino de la ausencia de invocación a un ‘más allá’, lo cual Nietzsche considera como el mayor falseamiento del mensaje original de Jesús, particularmente a través de la figura de Pablo con la promulgación de la vida eterna. Lo que Nietzsche rescata de Jesús, entonces, es la concepción de la muerte como fin definitivo de la existencia, un límite infranqueable.

Finalmente, el caso darwiniano/spenceriano. La perspectiva darwiniana no hace sino combinar ambos aspectos decadentes en tér-

minos de muerte: mantiene una atrofia rígida, en tanto que la vida no puede sino ser adaptativa, dejando de lado completamente, según Nietzsche, las fuerzas transformadoras y creativas. El premio por ser completamente adaptativo, por seguir las imposiciones del medio, es no morir: la especie que se adapta es la que logra sobrevivir. Así, la atrofia rígida se presenta en forma de la adaptación, y la vida después de la muerte se manifiesta en la continuidad de la especie: el viviente adaptativo sigue vivo a través de su especie, dos aspectos de la estructura platónica, cumplidos cabalmente. Aquí no hay nada que rescatar, y por ello Nietzsche se posiciona como ‘anti-Darwin’.

Así cómo es posible trazar una lectura del desarrollo de la perspectiva nietzscheana, y por otro del desarrollo de la perspectiva platónica en la historia occidental, a través del lugar que la muerte (en términos de atrofia y de final de existencia) ocupa como operador económico, también es posible articular una perspectiva general que resalte las diferencias entre las miradas platónica y nietzscheana.

Lo diferencial entre las perspectivas nietzscheana y platónica se centra en el modo en que se distribuyen las muertes: mientras que en Nietzsche lo absoluto está vinculado a la muerte como final de la existencia, tratándola como un límite infranqueable. No existe una vida ‘más allá’. Entonces se produce una relatividad de la muerte durante la existencia. Es decir, no hay una parte de la existencia que suponga en sí la necesidad de evitación, negatividad, degeneración, atrofia o muerte. En la perspectiva platónica, esta relación se invierte: al relativizar la muerte como fin de la existencia (la muerte deja de ser un límite, se vuelve porosa, resulta un pasaje a otra vida) se convierte en un absoluto la muerte como atrofia. En este marco, existen porciones de la existencia que deben ser evitadas porque se consideran en sí negativas, ya que son vistas como obstáculos en la preparación para el pasaje a la otra vida.

El precio para obtener una vida más allá de la muerte, desde la perspectiva platónica, es condenar ciertas porciones de la existencia a la negatividad, a no poder/deber ser recorridas -v. gr., llevándolas a la atrofia. Es decir, se requiere matar parte de la existencia para poder relativizar la muerte, y de esta manera tener vida en el más allá. Por

el contrario, el movimiento nietzscheano busca santificar la existencia —no hay parte de la vida que sea en sí mala, inconveniente, algo predeterminado a atrofiar— a partir de negar (matar) el más allá de la existencia, al hacer de la muerte como fin de la existencia un límite, un absoluto. Si en la perspectiva platónica hay un mal y un bien —partes de la existencia que son en sí malas y buenas— y el más allá está dado en la vida luego de la muerte, en Nietzsche el “más allá del bien y del mal” implica que ese más allá se vive en esta vida: la existencia misma ya está sacralizada, porta ese más allá, donde la existencia no tiene en sí partes malas. Así, en la existencia en esta vida ‘formamos parte del todo, estamos en el todo (...) ¡Y no hay nada fuera del todo! (...) así es como queda restaurada la inocencia del devenir’ (Nietzsche, 2007b, p. 58).

No hay nada fuera del todo, no hay más allá; frente a una vida escandida, al modo platónico, en donde parte se vive en esta vida y parte en la otra, Nietzsche propone que se vive la totalidad en la existencia, aquí y ahora. En términos distributivos, se trata de dos vidas distintas cualitativamente: una vida intensiva, completamente concentrada en la existencia, frente a una vida extensiva, desplegada todo a lo largo de la existencia y luego en más allá, en la eternidad.

Estas dos concepciones de la vida implican una dinámica económica diversa de la muerte. Nietzsche plantea en el Zarathustra que “[h]ace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro” (2007e, p. 385). A través de una continua economía sacrificial, se debía producir un pasaje desde el hombre, pasando por el pueblo elegido y los superiores, hasta llegar a la meta última: el *Übermensch*. Este, funge como un foco atractivo, que colecta las fuerzas vitales de manera sintética: cada vez menos, pero cada vez más fuertes.

La muerte, como fin de la existencia, se coloca entonces como una herramienta para hacer tender a la vida hacia un constante aumento de poder. Frente a esto, un vivir mucho tiempo, pero con baja intensidad: “quieren tranquilidad, paz frente a sus afectos (...). Otros quieren tranquilidad hacia el exterior, una vida sin peligro, quisieran no ser envidiados y ser atacados (...)” (Nietzsche,

2008, 1 [104], p. 59). Una vida sin riesgo, sin dolor, una vida que evite continuamente partes de la existencia, una vida atrofiada, en función de vivir más; y justamente, como señala Nietzsche, “querer vivir eternamente y no morir es ya un síntoma de senilidad de los sentimientos” (Nietzsche, 2007b, p. 342), es decir, de una vida descendente.

Así, se plantea una vida intensiva, que se concentra solamente en la existencia, frente a una vida extensiva, que se despliega, se desconcentra, a lo largo de la existencia y la eternidad. En la primera, la muerte se convierte en una herramienta para conseguir más poder, mientras que en la segunda, se sacrifica la intensividad de la existencia para no morir.

En términos de la muerte como atrofia, la cuestión se invierte: se matan partes de la vida de manera creativa, sin que ninguna parte de la existencia esté predeterminadamente prohibida, y así el devenir se vuelve inocente y sacralizado. En contraste, se presenta una existencia que se prohíbe a sí misma ciertas partes de la vida, viviendo de manera empobrecida y atrofiada, con el objetivo de ganar la posibilidad de vivir eternamente. Esto se halla condensado en el modo en que, en el Zarathustra, Nietzsche define la vida: “Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!” (Nietzsche, 2007e, p. 172). En esas dos fórmulas se define la contraposición entre las perspectivas platónica y nietzscheana: por un lado, una voluntad de vida, que desea vivir y no morir (y para ello mata, atrofia, parte de su existencia); y por otro lado, una voluntad de poder, que quiere vivir una existencia intensiva, no atrofiada (no parcialmente muerta, no decadente), y que para ello no tiene miedo a morir (a morir realmente, a negar un más allá de la existencia).

Estructuralmente, entonces, se trata de la distribución de la muerte. En la vida extensa, al des-absolutizar la muerte como fin de la existencia, al hacerla menos densa, porosa, la perspectiva platónica transfiere esa densidad a la muerte en tanto atrofia: se producen espacios rígidos, absolutos, donde partes de la existencia son malas, inconvenientes, en sí mismas. Así, se mata, si se quiere, parte de la

existencia, considerándola mala. Inversamente, en la vida intensa, la des-absolutización de la atrofia de la existencia permite que se sacrifique la existencia: el devenir se vuelve inocente. No hay partes que sean malas en sí mismas; todo, incluso la muerte en tanto atrofia, forma parte de una construcción. Sin embargo, esa densidad se transfiere a la muerte como fin de la existencia: lo que se muere es el 'más allá', en términos de más allá de la vida; la muerte (como fin de la existencia) es absoluta, un límite infranqueable.

Desde *El nacimiento de la tragedia*, lo original en Nietzsche radica en el hecho de que todo se juega más acá de la muerte, se traduce en la contraposición entre la vida intensiva nietzscheana y la vida extensiva, decadente, de la perspectiva platónica. Esto no implica, que Nietzsche deje de lado lo sacro: por el contrario, convierte la posibilidad de lo divino un más acá, una divinidad de la existencia y del movimiento —el dios bailarín que invoca Zarathustra. Junto con ello, en vez de temer a la muerte y de concebir toda la perspectiva vital en función de evitarla, subordina la muerte a la vida, haciéndola un instrumento para modificar la existencia y llevarla hacia el plus de poder. El lugar de la muerte en la economía vital permite, desde esta perspectiva, dar cuenta del diferencial fundamental entre las perspectivas platónica y nietzscheana: una vida como voluntad de vida frente a una como voluntad de poder.

Bibliografía

- Nietzsche, F. (1979). *Ecce Homo*. Alianza.
- _____. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Península.
- _____. (2007a). *El anticristo*. Alianza.
- _____. (2007b). *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza.
- _____. (2007c). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- _____. (2007d). *Humano, demasiado humano*. Akal.
- _____. (2007e). *Así habló Zarathustra*. Alianza.
- _____. (2000). *Genealogía de la moral*. Alianza.
- _____. (2008). *Fragmentos póstumos*. Tecnos.
- _____. (2017). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de marzo de 2025 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.

FRIEDRICH NIETZSCHE

VOLUMEN 2

Este segundo volumen, llamado *Friedrich Nietzsche: Política, Transmutación del Sufrimiento y Desmetafisización del Übermensch*, tiene como propósito profundizar en tres ejes clave de su filosofía: su relación con la política, su visión del sufrimiento como motor de transformación y su propuesta de una antropología desmetafisizada. Al igual que en el primer volumen, nos enfrentamos al desafío de evitar las interpretaciones procrustianas que han fragmentado y politizado el pensamiento de nietzscheano, descontextualizándolo y reduciéndolo a lemas superficiales que distorsionan su verdadero sentido.



filosófica
EDITORIAL